كتاب وسيلة الوسائل شرح الرسائل

مؤلفه ابن مرتضى الحسني الحسيني محمد باقر الطباطبائي

سنة ٩٤

مطبع دار السلطنة

33 × 22 سم

مصدر الإسناد

كتاب وسيلة الوسائل في شرح الرسائل

في علم الأصول من تصنيفات العالم العامل الكامل السيد المحقق وسند المدققين العلماء والمجتهد جامع المعقول والمنقول حاوي الفروع والأصول ذي المفاخر والمآثر سيدنا ومولانا الحاج سيد محمد باقر دام ظله العالي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اهتدى الراشدون بتوفيقه الى شرايع الاسلام ومعالم الدين وارتقى العارفون على مدارج الاحكام ومعارج اليقين الذي وضع باثار نوره الجلي مسالك الافهام لايضاح مراصد الدين المبين وافصح بانوار لطفه الخفي مدارك الاحكام لانجاح مقاصد المؤمنين الذي هدانا الى الاقتحام في عوالم العلوم والاهتمام بمراسم الرسوم للوصول الى وسيلة الوسائل وحملنا على الانغماس في بحار انوار الاثار والاقتباس من انوار ايات الاحكام للفوز بفيض رحيق المناهل بسد بعناوينه المتقنة ضوابط الفقه والاصول وشيد بقوانينه المحكمة قواعد المنقول والمعقول وزين بعوالي اللئالي ونفائس الدرر وغرر عرائس العقول والصلوة والسلام الاتمان الاكملان على فاتحة مصابيح الاكوان وخاتمة صحائف الامكان ضياء شوارق مشارق الايقان ونهاية طوالع مطالع الايمان مصباح مصابيح اسرار الفرقان ومفتاح مفاتيح ابواب الجنان سيدنا ونبينا محمد سيد الانس والجان واله الطيبين الطاهرين الذينهم دعائم الاسلام وامناء الرحمن ما دامت معالم الحلال والحرام ببيانهم واضحة ومناهج الاحكام بتبيانهم لائحة **اما بعد** فيقول المتمسك بذيل ولاية ابائه الطاهرين اهل العباء والمتوسل بنور هداية اجداده الطيبين النجباء سليل الاطائب من ال طباطبا ابن مرتضى الحسني الحسيني محمد باقر العلوي الفاطمي نسبا واليزدي مولدا والنجفي موطنا ومدفنا انشاء الله تعالى اتاه الله من لدنه رحمة وهيئ له من امره رشدا انه لما المصنف الشريف والمؤلف المنيف لوامع الاسرار ومطالع الانوار يكاد سنا برقه يذهب بالابصار اعنى به الرسالة الشريفة المؤلفة في فن الاصول التي صنفها شيخ المشائخ وفحل الفحول الامام الهمام المولى الفقيه ملجأ الانام ومرجع الخواص والعوام استاد الاعلام وقدوة الانام الاسلام وعماد الاحكام التي لم تسمح بمثله الايام منبع الفضائل والفواضل ومرجع الاكابر والاماثل وجمع الاواخر والاوائل كاشف دقائق المسائل وفاتح كنوز الدلائل افضل الفقهاء والمجتهدين واكمل العلماء الراسخين صفوة المحققين وزبدة المدققين قطب فلك الفقاهة والاجتهاد مركز دائرة الصلاح والسداد جامع المنقبتين وحائز المرتبتين كهفنا الورى علم التقى والهدى شيخنا الاعلم الاعظم واستادنا الافخم الاكرم الشيخ مرتضى الانصاري التستري اسكنه الله فراديس الجنان بلطفه الخفي وافاض على تربته الشريفة شابيب الرحمة والرضوان بطوله الجلي مشتملا على ارومة المطالب محتويا على جرثومة مقاصد الطالب وذكر فيه من التحقيقات الانيقة امتنها واعلاها ومن التدقيقات الرشيقة اقصاها واغلاها ومن المسائل الشريفة ما خلت عنها زبر الاولين والاخرين ومن الدلائل الوثيقة ما لم يحوها صحف السابقين واللاحقين واودعت فيه نكات لطيفة باشارات لائقة وكنايات رائقة واخفيت فيه تدقيقات منيفة بعبارات فائقة وبيانات ناطقة وابديت فيه لطائف فقرات تحقيقاتها بفيض الليل واوريت فيه غرائب نكات هندسية لينها بنور الحكمة والمرتبطة الا المتمسك في دفع ابراز انه الا بذيل الانصاف والعدل لذلك اجتنب من زلات حرية ما اعترض عليه سبيل الاعتساف والجهالة ممن تصدى بتمهيد لقواعد هذه غاية التهذيب في تقنية ترتيب الفرائد ليكون منية اللبيب وبغية فيه عما اقتبسها من اشارات كلمات الاساطين في الاجتهاد عن اراده ما اقتطفها من ثمرات العباقرة من ترجمتها يا اسرار بقيت في نقاب الخمول كشفت عن وجوهها نقاب الاحتجاب ما اكثر خبايا انوار خفيت في خفايا الافول دفعت عن شموسها حجاب السحاب فخليت بذلك المرام

مقدمة الكتاب

٣ في القصر والطول وهو الثمرة الوسطى والعروة الوثقى بل الآية الكبرى في علم الاصول وخذ هذا الدر الثمين والكتاب المبين فانه احتوى ابواب وفصول لم يشذ
عنها حاصل ومحصول ومشتمل على ذكر المسائل بالبراهين ومحتو على بيان الدلائل المفيدة للتبيين ولعمري انه كتاب مكنون يعرفه العلماء الراسخون
ويشهده المقربون وسميته بوسيلة الوسائل في شرح الرسائل والتمس من الاخوان الخلان ان ينظروا فيه بعين الانصاف ويتركوا طريق الاعتساف
ويغضوا ابصارهم عما يجدون فيه من الزيغ والزلل والخطأ والخطل فان الطبيعة الانسانية مجبولة على النسيان ومطبوعة على الخطأ في البيان
ومن الله التوفيق وعليه التكلان ولنقدم مقدمة في بيان امرين **الاول** تعريف علم الاصول وموضوعه وفائدته اعني وجه الحاجة
اليه ومرتبته اما تعريفه فملخص الكلام فيه ان له رسمين باعتبارين لان لقولهم اصول الفقه معنيين علميا واضافيا فقيل ان ظاهر كثير
منهم يؤذن بدعوى التطابق بينهما ولعل مراده بالتطابق بينهما اتحاد مفهوم المعنى الاضافي في الخارج بحسب المصداق في المعنى العلمي
فيكون في تحديد رسمه بكلا الاعتبارين الاشارة الى ان بيان المعنى الاضافي تحديد في الحقيقة لهذا الفن نظرا الى تلك الدعوى وربما يقال بكون
معنى التركيبي ماخوذا في معنى العلمي بان يكون قد خصص معنى التركيبي ببعض مصاديقه فقد ثبتت تلك الخصوصية في معنى الاضافي بالوضع
الطارئ عليه من جهة التخصيص وحكي عن افاضل المتوغلين في الوافية القول بان لفظ الاصول علم جنس منقول على ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا
واليه ينظر كلام صاحب الفصول وربما يورد عليه بان الفقه مقصود في الاستعمالات ايضا ويندفع بانه ان اريد ان الفقه مقصود في الاستعمال
نظرا الى نفسه فهو ممنوع وان اريد انه مقصود من حيث انتساب الاصول فهو ما اراده القائل من دخول التقييد وخروج القيد ثم انه لا يخفى ان دعوى التطابق
انما تتم على فرض حمل الاصول في المعنى الاضافي على الادلة واما اذا حمل على المعنى اللغوي فيشمل علوم العربية ايضا فلا يحصل التطابق الا اذا قلنا
بافادة الاضافة الاختصاص وسيأتي الكلام في ذلك وكيف كان فاختلف مسالك القوم في تقديم احد الرسمين على الاخر فقدم صاحب الفصول تبعا
للزبدة رسمه بالمعنى التركيبي نظرا الى ان المعنى الاضافي متقدم على المعنى العلمي وجودا فينبغي تقديمه بحثا وان بيانه انما هو لاظهار المناسبة المصححة
للنقل فينبغي تقديمه وعكس المحقق القمي ره كالحاجبي نظرا الى ما هو المقصود بالذات سيما على مذاق المتأخرين الناصين بالعلمية المسلم علميته عند
ذوي الفن لا كالمرتضى والشيخ حيث لم ينصوا به بل ظاهرهم ما يخالفه كما ادعاه بعض افاضل المعاصرين ولعل ذلك لحدوثه بعدهم فلم يصر علما عند
علمائه فلكل من المسلكين وجهة هو موليها ونحن نمشي مشي الاول ونقول اما رسمه باعتبار الاضافة فيتوقف على بيان اجزاء اللفظ فنقول على
سبيل الاجمال ان الاصول جمع الاصل وهو على المشهور بين اهل اللغة ما يبتني عليه الشيء وربما يدعى اتفاق اللغويين عليه واما بعض المعاني
التي ذكرها صاحب الفصول فقد ذكرنا ما فيه في تعليقاتنا على كتابه وعند اهل الاصطلاح يطلق غالبا على احد المعاني الاربعة المشهورة وهي
الظاهر والاستصحاب والقاعدة والدليل وقد يطلق على معان اخر يأتي ذكرها في مباحث البراءة ان شاء الله تعالى والفقه في اللغة هو الفهم على المشهور
وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وتطويل الكلام فيه بالنقض والابرام خارج عما تعلق به الغرض في
المقام ثم انه ربما يقال ان هنا جزءا ثالثا وهو الجزء الصوري اعني الاضافة والربط الخاص ونقول في بيانها انهم ذكروا ان الاضافة باسم المعنى يفيد اختصاص
المضاف بالمضاف اليه وتوضيحه ان الاسم اما اسم عين واسم معنى فالاول كزيد والثاني كالعلم وكل منهما ينقسم الى قسمين لانه اما ان يكون صفة
كقائم في الاول وضارب في الثاني او غير صفة وقد عرفت مثاله منهما وذكر في الفصول ان المراد باسم المعنى المصطلح عليه عند النحاة اعني ما دل على
معنى قائم بغيره واسم العين ما يكون بخلافه وبعبارة اخرى اسم المعنى عبارة عما يكون معنى غير جثة سواء كان جامدا كعلم او مشتقا كعالم واسم
العين عبارة عما يكون معنى جثة اي قائما بنفسه كذلك كفرس وراكب ووجه تخصيص الاختصاص باسم المعنى مع جريانه في غيره ان الاختصاص فيه ظاهر
باعتبار الوصف مثل قولك ملبوس زيد ونحوه بشهادة العرف وعلى هذا فاضافة الاصول الى الفقه يفيد اختصاصها به سواء اريد به المعنى
اللغوي ام غيره فلا يدخل فيه مثل النحو لعدم اختصاصه بالفقه هذا توضيح كلامهم على ما ذكروه واورد عليه بعض المحققين في تعليقاته على
المعالم بان مفاد الاضافة هو انتساب المضاف الى المضاف اليه نسبة ناقصة والمستفاد من اضافة اسم المعنى هو انتسابه اليه في خصوص صفة العنوان
كما هو الظاهر من التأمل في الاستعمالات العرفية وحينئذ فان كان انتسابه الى المضاف اليه مانعا من انتسابه الى غيره بان لم يكن ذلك العنوان قابلا
للانتساب الى شيئين كما في مملوك زيد ومكتوب عمرو حيث انه لا يمكن ان يكون تمام ذلك الشيء مملوكا ومكتوبا لشخصين افاد الاختصاص
وكان افادة الاختصاص حينئذ مبنية على ذلك من غير ان تكون مستندة الى الوضع ابتداء وان لم يكن كذلك بل كان قابلا للانتساب الى شيئين او
اشياء كما في قولك محبوب زيد ومطلوب عمرو ونحوهما لم تفد الاختصاص كيف ولو كان ذلك مفيدا للاختصاص لكان قولك الله ربي وخالقي ورازقي
ومصوري دالا على كونه تعالى ربا وخالقا ورازقا ومصورا لغيرك وهو ظاهر البطلان ثم قال فنقول كون الشيء اصولا للفقه لا ينافي كونه
اصولا لغيره ايضا حتى يكون انتسابها الى الفقه في ذلك مانعا عن انتسابها الى غيره فلا تتجه دلالتها على الاختصاص ليتم ما ذكر من التقريب **اقول**
فيه اولا انه يفهم الاختصاص من الاضافة في غير واحد من موارد الاستعمال وحينئذ فلا بد من القول بافادتها له بحسب الوضع او بحسب الاطلاق ومما
ذكر من الحال الخارج بالدليل وثانيا انه على فرض تسليم عدم افادتها الاختصاص مطلقا نتجه القول بها في المقام اذ لا شبهة في افادتها اياه مع القرينة ومن القرائن

مقدمة الكتاب

العرف فيها العلم باختصاصه بشيء كما اذا علم ان لكل شخص من الاشخاص المعهودين لباسًا يختص به فاذا قيل لباس فلان علم اختصاصه به وان لم يكن من جنس مخصوص
الاختصاص والامر في المقام كذلك لانه قد علم ان لنا اصولا مختصة بالفقه فاذا قيل اصول الفقه علم ان المراد ما يختص به وما ينسب اليه والى غيره فتهم التعرف
كذا قيل وفيه تامل والاضافة ان ثبات فادتها الاختصاص مشكل ولعله من هنا الجمهور لم يتعرض لذلك بعض محققي الاصول كالحاجبي في شرح البهائي
واختلف كلمات المتعرضين له كالعلامة في النهاية والتهذيب والعميدي في الشرح وكذا العضدي وشرح العضدي وشرح الشرح والتعليقات التي عليه
والظاهر ان الاصل فيه هو المجري في تبعه غيره كما ادعاه بعض الافاضل مع ان اعتبار هذا الجزء لو تم فهو انما يتم على القول بثبوت الوضع للمركبات كما هو
المشهور واما على القول الاخر من انه لا وضع لها غير وضع المفردات وان الدلالة على المعاني التركيبية عقلية محضة كما هو خيرة السيد العميدي
فينحصر جزء هذا المركب في المادتين ولا ثالث لهما البتة والعجب من السيد المحقق المذكور حيث قرر هنا على الجزء الصوري مع ما اشرنا اليه من مذهبه نعم
المناسبة بين المعنيين تقتضي ان تكون الاضافة مفيدة للاختصاص لظهور كون المناسبة اتم على ذلك التقدير سيما عند من يدعي التطابق بينهما الا ان
رسم باعتبار معناه العلمي فاختلف كلام القوم فيه واشهر رسومه بين المتاخرين ما ذكره في الزبدة وهو انه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام
الشرعية الفرعية وزاد الحاجبي قوله عن ادلتها التفصيلية وهو اجود لها اخصاصه وسلامته ولذا اختار جل من تاخر وسيظهر وجه ذلك المراد بالعلم
هنا معناه ان اعتبرنا كون القواعد الاصولية علمية بمعنى انها لا تثبت الا بما يفيد العلم ككثير من الاصول الكلامية كبطلان تكليف ما لا يطاق وحجية
الاجماع لا اولهما الى عدل الواجب تعالى وحجية الائمة عليهم السلام كما ذهب اليه بعض الاصوليين وان قلنا بكفاية الظن فيها كمسائل الفروع فلا بد ان
يحمل على المعنى المجازي نظير ما ذكره في تعريف الفقه ولا يهمنا التعرض للتفصيل ثم انه خرج بقيد القواعد العلم بالجزئيات مثل علم الرجال بل خرج التصور
مطلقا بل القضايا الشخصية سواء فسرنا القواعد بالقضايا الكلية ام فسرناها بالامور الكلية الشاملة للقضايا وغيرها وقال بعض المحققين
يخرج بها العلم بالجزئيات وببعض القواعد بل ما يكون مثل ما علله الفارابي لكون زوايا المثلث مساوية لقائمتين من كون التنفي والاثبات لا يجتمعان
ولا يرتفعان وفي هذا الكلام نوع غموض من جهتين وقد وضحناه في محله قيل ويخرج بقولنا الممهدة المنطق والعربية وغيرهما مما يستنبط منها الاحكام
ولكن لم يمهد لذلك واورد عليه بان جميع العلوم لم تدون من الامور الممهدة فكيف يعقل خروج شيء منها بذلك نعم بعد التقييد بالاستنباط
الاحكام الخ يخرج وفيه ان المراد من القيد هو ما يتعلق به من الظرف ولا ضير في كون بعض ما يتعلق به مخرجا لبعض امور آخر لامكان اخراج شيئين
بقيد باعتبارين فافهم قيل وخرج بالجار القواعد التي مهدت لذاتها وفيه انها من قواعد مهدت الا ويكون غايتها استخراج احكام جزئياتها
نعم بعض القواعد الممهدة في الالهيات لكون الواجب تعالى عالما بجميع الاشياء ونحو من هذا القبيل ويخرج بغيره من القيود على ما ادعاه بعضهم وهو
محل نظر وقد يقال انه يخرج بالداخل والمدخول معا علم الخلاف لان قواعده ممهدة لحفظ المستنبطات وهدمها لا للاستنباط واذا اتفق
في علم الخلاف مثلا ذكر قاعدة متعلقة بخصوص الاستنباط كان من مسائل الاصول ولا امتناع في اشتراك علمين في شيء باعتبارين ولا يخلو من وجه
ثم انه ربما يعترض في المقام بان المراد بالممهدة ان كان الممهدة مطلقا في السابق والاحق لزم انه لو مهد شخص لمسائل اللغوية وغيرها للاستنباط
الاحكام الشرعية الفرعية لكانت داخلة في هذا العلم وهو باطل وان كان المراد الممهدة سابقا لا غير فان كان المراد ما مهده كل العلماء او ما
مهده كل السابقون لتبرك نوافي اول بناء تدوين هذا العلم لزم خروج اكثر المسائل الاصولية وان كان المراد ما مهده البعض مطلقا لزم انه لو مهد
مسئلة في الزمان السابق علينا بقليل تكون داخلة ولو تمهد فيما سيأتي من الزمان تكون خارجة وهو بعيد جدا ويمكن دفعه بان المراد الممهدة في
نفس الامر سواء كان في السابق ام في اللاحق فالمراد ما هو اعم من الازمنة الثلاثة وما ذكره من لزوم دخول مسائل اللغوية وغيرها لو مهدها
شخص ففيه انه ان كان المراد تمهيدها للاستنباط الاحكام بحيث تخرج عن كونها مسئلة لغوية مثلا ويصدق عليه التمهيد صدقا حقيقيا فلا مانع
في دخولها في المسائل الاصولية والا فلا يلزم دخولها فيها والحاصل ان المراد ان كان هو الاول منعنا بطلان اللازم ولا امتناع في كون المسئلة لغوية
واصولية من جهتين وان كان الثاني منعنا الملازمة وبان المراد ما من شانه ان يمهد على وجه الشانية القريبة سواء حصل له التمهيد ام لم يحصل
فيدخل ما لم يمهد ويخرج بقيد القريبة المنطق والعربية ونحوهما اذ ليس لها شانية قريبة الا ان يقال ان حمل الممهدة على هذا المعنى مما لا قرينة
عليه وخرج بقيد الاحكام ما يستنبط منها الماهيات كالصلوة والصوم ووجه خروجها على ما ذكره المحقق القمي ره في حاشية القوانين ان معرفتها
ليست من المسائل الفقهية حتى يكون قواعد الاصول ممهدة لاستنباطها وان كان يذكر في طي المسائل الفقهية بل هي من مباديه فمثل مباحث الحقيقة
الشرعية وما له مدخلية في اثبات الماهيات من القواعد مثل اجراء الاصل في اثبات الماهيات ونحو ذلك وان كان يبحث عنها في علم الاصول ولكنها لم
تمهد لمعرفة الماهيات من حيث انها معرفة الماهيات بل من اجل تعيينها وتشخيصها وتمييزها ليترتب عليها احكامها فان قلت لو لم يعتبر قيد الحيثية لا
لا نتقض بكثير من مسائلها مثلا من جملة مسائل الاصول ان عدم الدليل دليل العدم وان وجود المقتضي مع عدم المانع يوجب ثبوت الحكم ونحو ذلك مما
يستنبط منها غير الاحكام الشرعية ايضا **اقول** توضيح المقام ان الاستنباط الماهيات جهتان احدهما اثبات نفس الماهية وهذا هو محل الكلام
في مسئلة الحقيقة الشرعية وثانيتهما اثبات ان الماهية الثابتة هل هي الصحيحة والاعم منها ومن الفاسدة وهو مورد الكلام في مسئلة الصحيح والاعم

قوله
من جهتين اقول
احدهما اصل تحصيل المعرفة
للمسئلة بما ذكره
بيانه
ظاهر
على ما ادعيه
بالقرينة العقلية والثانية
وجه الاحتراز وبيانه ان صاحب
المحاكمات وغيره من المحققين صرحوا
بانها مقدمة كلية تصلح لان تكون كبرى
لصغرى سهلة الحصول والظاهر ان سهولة
حصولها انما هي بالنسبة الى الكبرى اذ شان
الصغرى ادراج الجزئي تحت الكلي وهي كذلك
في المحسوسات التي هي فيها لوازم الجنس
السهل من الحكم على جميع افراد الكلي الذي
هو شان الكبرى فان في جعل صغرى كبرى
بعكس ذلك كما في مسئلة الفارابي لكن
تلك الكبرى قاعدة لتلك الصغرى وبيان
كون المسئلة المذكورة من ذلك ان الصغرى
فيها البت سهلة الحصول والكبرى فيها
بالعكس لسهولة حصول التصديق بعدم
امكان اجتماع النفي والاثبات وارتفاعهما
وصعوبة حصول التصديق بان مجموع
الزوايا الثلث في
المثلث لقائمتين
الحق
و
الاثبات
او ارتفاعهما
منه بر حمه والم طهما

ل

في تعريف علم الأصول وبيان موضوعه

وثالثها اثبات الاجزاء والشرائط المعتبرة فيها وما يتعلق بها على وجه التفصيل والثالثة مما لا يبحث عنه في الاصول وايضا من قبيل الفقه واما الاوليان فقد ذكرتا في الاصول وهما من القواعد لكن ليس تمهيدهما لاستنباط الاحكام فلا تكونان من الاصول فان قبيل الكلام في مسئلة الحقيقة الشرعية ليس الا في اثبات الماهية الشرعية وليست المسئلة المذكورة قاعدة ممهدة لاستنباط الماهيات ومنه يظهر الكلام في مسئلة الصحيح والاعم قلت ليس المراد بالقاعدة الا حكم كلي ينطبق على جزئيات موضوعه فنقول في المقام ان قولنا كل لفظ ورد في كلام الشارع وكان متصفا بكذا فالمراد منه كذا او هو حقيقة في المعنى الفلاني حكم كلي ينطبق على جزئيات موضوعه فينطبق على مثل الصلوة والزكوة ونحوهما وبذلك يتضح الحال في مسئلة الصحيح والاعم ايضا وليس ذلك الا مثل قولهم الامر للوجوب والنهي للحرمة من غير فرق بينهما وبما قررناه يظهر لك اندفاع ما اورده بعض المحققين على المحقق المذكور من انه ليس لنا قواعد ممهدة لاستنباط نفس الماهيات ومجرد استنباطها منها لا يقضي بكونها ممهدة لاجلها فافهم ثم ان المحقق المذكور قال في جملة كلام له في الحاشية وانما فسرنا الاحكام بذلك لا كما فعله صاحب المعالم في تعريف الفقه حيث جعل الاحكام احترازا عن الذوات كزيد والصفات كشجاعته والافعال كخياطته ولا كما فعله غيره من جعلها احترازا عن القواعد الممهدة لاستنباط الصنايع لان قيد الاحتراز في الحد لا بد ان يكون محتاجا اليه بحيث لو لم يكن لدخل ما احترز عنه فيما نحن فيه ليس كذلك اذ قيد الشرعية الفرعية مخرجة لامثال ذلك فلا احتياج للاحكام بذلك فلا بد ان يجعل المحترز عنه من الامور الشرعية الفرعية التي لم تكن من جملة الاحكام هذا كلامه وانت خبير بان الاحتراز انما يستند الى القيد المذكور في الكلام ولا مدخل للمقصد في ذلك وح فالاحتراز عن الذوات والقواعد الممهدة لاستنباط الصنايع بما ذكر واقع في محله وقد اشرنا سابقا الى انه لا امتناع في اخراج شيئين بقيد باعتبار ملاحظة المتبوع مع التابع او بالعكس او اخراج شيء مرتين بذلك الاعتبار ثم ان بعض اهل التحقيق ممن شاهدناه اعترض في هذا المقام بما حاصله انه يخرج بقيد الممهدة الخاص كل من المنطق والعربية وما يستنبط منه الماهيات بل الاحكام العقلية والاصولية الخارجة بقيد الشرعية والفرعية فما الباعث على اخراج كل منها بقيد من القيود المذكورة ثم اجاب بجعلها بمعنى قيد الاحتراز بما نقلنا عن المحقق القمي بان المنطق ونحوه بالنسبة الى الممهدة كذلك فانه لو لم يذكر في التعريف يقال هو علم بقواعد يمكن استنباط الاحكام الشرعية الفرعية منها لدخل المنطق حيث انه يمكن الاستنباط منه لكن يستنبط منه الماهيات والاحكام العقلية والاصولية خارج وما يستنبط الماهيات بالنسبة الى قيد الاحكام ليس خارجا بل لاجل توصيفها بالوصفين كذلك فان المتعلقة امور شرعية وكذا الحال في القيدين الاخيرين واما ما ذكره بعض الافاضل من ان قيد الاحكام فليس احترازيا بل لاجل توصيفها بالوصفين ولا معنى لاخراج الماهيات والصنايع به لعدم خروجهما ان اريد به التصديق بهما وعدم امكان استخراجهما من القواعد ان اريد تصورهما اذ المستنبط من القاعدة لا يكون الا تصديقا فيظهر جوابه مما مر ثم ان الحاجبي عرف علم الاصول بانه العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وعرفه العلامة في النهاية بانه العلم بالقواعد التي هي مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها وفي التهذيب بانه العلم بالقواعد التي يستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية ويرد على الاول استبداله قيد التوصل واستبدال قيد اخصر او وضع في الاخر بما هو اطول منه فانه اخرج المنطق والعربية والكلام بقيد عن ادلتها التفصيلية وتقريب ذلك على ما في شرح الشرح انه لا اختصاص لها باستنباط كل حكم حكم عن دليل دليل كما في قواعد الاصول اذ لا مزية منها على ان الكتاب حق وصدق ولم يتبين غير هذا المثال الذي هو من الكلام والتقريب في الاخير مشكل ودخول علم الله سبحانه وعلم رسوله صلى الله عليه وآله وعلم جبرئيل في الحدود ولا يرد مثله على التعريف المشهور لما قيل من ان التمهيد صفة طارية وعلمهم بتلك القواعد ليس بشرط اتصافها بتلك الصفة بل مطلقا بخلاف التوصل فانه من لوازم تلك القواعد فافهم ويرد على الثاني ان قواعد الاصول ليست هي الادلة الاجمالية للفقه اي الكتاب والسنة نفسهما بل هي وسائط لاستنباط الفقه منهما وحيلها منضافا الى ما قيل من ان الادلة الاربعة كلها صغريات وقواعد الاصول كبريات مع ورود بعض ما ذكرنا عليه وعلى الثالث بعض ما مر ولذلك رسم الاسلم عندي ما ذكرته من انه العلم باحوال الادلة من حيث ابتناء الاحكام الشرعية الفرعية عليها واما موضوعه فبيانه يتوقف على بيان مطلق الموضوع لكنا نحيل طلبه على غيره ونكتفي عند بيانه بفائدة ينبغي التنبيه عليها لغفلة بعض القاصرين عنها وهي ان العلماء يجعلون من مقدمات الشروع في العلم معرفة الموضوع ثم يذكرون ان اجزاء العلوم ثلثة ويعدون منها الموضوع فح يتوقف معرفة الموضوع على معرفة مسائل العلم فكيف يمكن جعلها مقدمة وتفصى بعضهم بجعل المقدمة هي المعرفة الاجمالية والجزء هي المعرفة التفصيلية والتحقيق ان يقال ان معرفة الموضوع اما بالتصور او بالتصديق والتصور اما تصوره من حيث الذات واما تصوره من حيث وصف الموضوع والتصديق اما تصديق بموضوعيته وهو هلية المركبة واما تصديق بوجوده وهو هلية البسيطة فالمعرفة التي عدوها من المقدمة هي مفاد الهلية المركبة والتي عدوها جزء العلم هي مفاد الهلية البسيطة فقد عدوها جزءا من العلم على الوجه ذلك بان ما لا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شيء له نعم اثبات ذلك التصديق وبيانه لا يكون من ذلك العلم بل يجب ان يكون اما بديهيا كالموجود بما هو موجود الذي هو موضوع للفلسفة الاولى واما مبينا في علم آخر كالعدد للحساب والمقدار للهندسة المبين وجودهما في الفلسفة الاولى واما تصور ذات الموضوع فهو من المبادي التصورية للعلم كما ان تصوره بالوصف يغني ما يبحث منه

قال بعض الافاضل ان الكل شرعي في زمان او نحوه فيكون من الاستعمالات المتداولة ظله

مقدمة الكتاب

عن عوارضه يكون من صنعة البرهان من المنطق إذا عرفت هذا فنقول موضوع علم الأصول هو أدلة الفقه من حيث أن الأحكام يستنبط منها فتارة يبحث فيه
عما يعرض ذوات الأدلة كأن يقال الكتاب حجة وخبر الواحد حجة وأخرى يبحث فيه عما يعرض لأجزاء تلك الأدلة كعوارض الأمر والنهي والعام والخاص وغيرها
وثالثة يبحث فيه عما يعرض ما يساويها كمباحث الاجتهاد والترجيح فإن البحث عن الأول بحث عن عوارض المستنبط الذي يساوي ويلازم المستنبط منه
والبحث عن الثاني بحث عن عوارض التعارض الذي يساوي المستنبط منه فأخذ قيد حيثية الاستنباط في الموضوع يدخل تلك المسائل هكذا قرّر
الفاضل الصالح ره فلا حاجة إلى القول بأن الاجتهاد والترجيح أيضا من موضوعه كما ذهب إليه بعض المحققين باعتبار أن الأصولي يبحث عن أحوالهما
الموصلة إلى الأحكام وهو كلام وجيه كما لا يخفى ثم إن الأدلة التي هي موضوع علم الأصول منحصرة في الأربعة المشهورة الكتاب والسنة والإجماع ودليل
العقل وقد يستشكل في الحصر بأنه إن أريد حصر مطلق الأدلة الشرعية فيها لا يمكن المنع لأن أصل البراءة والاشتغال وأصل العدم والاستصحاب
وأصل الصحة والظن المطلق عند مثبتيه وسائر الأصول العملية واللفظية والقواعد الشرعية والمرجحات المعتبرة في الأدلة المتعارضة كلها حجج شرعية
وأدلة معتبرة فلا وجه للحصر في غيرها وإن أريد حصر أصولها وأمهاتها التي لا يرجع بعضها إلى بعض ففيه أن هذه الأربعة أيضا يرجع بعضها
إلى بعض لأنها تتم بعضها دون بعض في حجية الكتاب على الإجماع والأخبار وفي حجية الأخبار على الكتاب والإجماع وبعض الأخبار المتواترة وفي حجية الإجماع
على الثلاثة الباقية بل نقول كلها يرجع إلى العقل وقد أطلنا الكلام في دفع الإشكال في بعض زبرنا الأصولية وليس المقام مقام الإطناب
المحقق القمي ره أشار إلى دفع الإشكال ببعض الإشارة حيث قال وأما الاستصحاب فإن أخذ من الأخبار فيدخل في السنة وإلا فيدخل في العقل وأما
القياس فليس من مذهبنا انتهى وأنت خبير بأن في كلامه الأخير إيماء ذكره تبعا لشيخنا البهائي ره في الزبدة فإن القياس حجة لبعض خارج عن مذهبنا
مع أن خروجه عن مذهبنا لا يقتضي خروجه عن موضوع العلم فإن المخالف مع كونه مخطئا لا يخرج عن علماء الأصول كما صرح به بعض المحققين
وأما فائدته ووجه الحاجة إليه فقال العلامة ره في التهذيب غايته معرفة أحكام الله تعالى لتحصيل السعادة الأبدية بامتثالها وقال في الزبدة
إن ثمرته الفوز بالسعادة الأبدية والترقي عن حضيض التقليد إذا استعمل فيما وضع لأجله وتوضيحه على ما ذكره الشارح العميدي ره أن الشيء قد يراد
لذاته فلا يكون له غاية ولعله ذاته بل غايته هي ذاته وقد يراد لغيره فيكون ذلك الغير غاية له ثم ذلك الغير قد يراد لذاته وقد يراد لأمر آخر وهكذا إلى
أن ينتهي إلى أمر يراد لذاته فيكون ذلك الأمر هو الغاية الذاتية والمتوسطات بينه وبينه الغاية غايات بالعرض ولما كان هذا العلم باحثا عن أدلة
الفقه وكيفية استنباط الأحكام الشرعية منها كانت غاية هذا العلم هي الفقه أي معرفة أحكام الله تعالى وغاية الفقه والغرض المقصود منه تحصيل
السعادة الأبدية والخلاص عن الشقاوة السرمدية لامتثال أوامره والانزجار عن نواهيه وتحصيل السعادة والخلاص عن الشقاوة هو مقصود لذاته
فهو الغاية الذاتية والفقه داخل في الغاية الذاتية من هذا العلم ولا امتناع في كون بعض العلوم غاية لعلم آخر كما لا امتناع في كونه آلة له هذا
كلامه ومنه يظهر أنه لو جعل غاية الأصول معرفة الأحكام الشرعية كان أنسب لأنها الأقرب ثم إن معرفة الأحكام الشرعية لما وجب فإذا كانت
غاية لهذا العلم كان تحصيله واجبا إلا أن وجوبه كفائي لأن تحصيل الغاية على نحو الاجتهاد والاستنباط الموقوف على هذا العلم واجب كفائي
لا عينا فما ذهب إليه بعض شراح المنهاج من وجوبه عينا وهو المحكي عن فقهاء حلب من وجوب الاجتهاد على جميع العوام عينا إفراط ظاهر كما أن
ما ذهب إليه الأخبارية حيث نفوا وجوبه رأسا وكونه مقدمة للواجب لإنكارهم فيجوز ما يدعى أنه مقدمة وهو الاجتهاد في الفروع بل ربما يظهر
من بعضهم كما منهم القول بحرمة تحصيله تفريط بين وحجة الأولين فاسدة كما أن شبهة الأخيرين واهية وسيأتي الإشارة إليهما وإلى ضعفهما و
أما مرتبة علم الأصول فهي بعد المنطق والكلام والعربية ظاهر من بحث لا يحتاج إلى البيان **الأمر الثاني** وجد قسمنا المحقق نفع
الله بوجوده على تكرار دون هذا الكتاب من مسائل الأصول وبيان أعمية مباحث فن الأصول من ذلك وبيان ذلك بوجهين **الأول** أن الغرض
من علم أصول الفقه هو استعلام قواعد استنباط الأحكام وهو إنما يحصل بمعرفة الأدلة وأحوالها المشتركة بينها والمختصة بكل واحد منها
وهو متوقف على معرفة مباديها المنطقية واللغوية والأحكامية فما يذكر في فن الأصول إما من قبيل المقاصد بالذات وإما من قبيل المبادئ
والمقدمات والأول نفس الأدلة وأحوالها وكيفية تعارضها ووظيفة علاج التعارض بالترجيح وغيره والدليل إما أن يفيد القطع أو الظن وأيضا
إما أن يكون من الأدلة الاجتهادية أو من قبيل الأصول العملية وهذا الكتاب متكفل لبيان الأدلة التي هي المقاصد بالذات في هذا الفن وهي الكتاب
والسنة والإجماع ودليل العقل وبيان أحوالها المختصة وعمدة أحوالها المشتركة وهي التعادل والتراجيح بل متكفل ضمنا لكثير من مباحث
أحوالها المشتركة مما يتعلق بالأمر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد وغيرها فمناط الاستنباط هي المباحث المذكورة في هذا الكتاب لقد
أجاد أدام الله بقاه من المتأخرين كالعلامة وغيره حيث تبوا كتبهم الأصولية على تمييزها بين مسائل المبادئ والمقدمات ولا يخلط بعضها ببعض
كما اختلط في كتب متأخريهم فإن قلنا الغرض من فن الأصول إنما هو معرفة كيفية استنباط الأحكام الشرعية عن أدلتها فالمقصود أولا وبالذات
هو الاستنباط فينحصر المقصد الأصلي من وضع هذا الفن في مباحث الاجتهاد والتقليد وأركان معرفة الأدلة وأحوالها أيضا مقصودة بالذات
بالنسبة إلى المبادئ بأقسامها فلو لم يذكر فيه تلك المباحث قلت لا إشكال أن الغاية إنما هي ما ذكر إلا أن موضوع فن الأصول هو الأدلة الأربعة ولذا فسر

في بيان الفرق بين الأصولي والأخباري

بعضهم الأصولي في قولهم أصول الفقه بالأدلة وقد عرفوه باعتبار معناه العلمي بأنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية،
فالغرض الأصلي من وضع فن الأصول هو معرفة أحوال الأدلة ومن هنا ذكر بعضهم أن ذكر مباحث الاجتهاد والتقليد في الأصول إنما هو على سبيل
الاستطراد وإن تجشم بعض آخر في إدراجها فيه نظراً إلى أن البحث هناك عن حال المستدل وهو أيضاً يرجع إلى البحث عن أحوال الأدلة بمعنى أن
دلالتها على ثبوت الأحكام الشرعية إنما هي بالنسبة إلى من جمع الشرائط المخصوصة وهو إن تم فإنما يتم بالنسبة إلى بعض مباحث الاجتهاد فلا بد من التزام
الاستطراد في الباقي منها كمباحث التقليد أيضاً وهو أيضاً مشكل مع تصريح جماعة من الأعاظم باندراجها في الفن والأصح أن يقال بما قاله
الفاضل الجوادي من أن الشيء قد يكون مقصوداً بالذات بالنظر إلى شيء غير مقصود بالذات بالنظر إلى آخر والبحث عن الأدلة الشرعية وما يتعلق
بها وإن كان مقصوداً بالذات في هذا العلم بالنظر إلى المبادي إلا أن المقصود بالذات بالنسبة إليهما هو الاستنباط فيكون البحث عنهما وسيلة
إليه ويتبين لك بعض ما يرد في المقام فتدبر **الثاني** قد عرفت أن الغرض من وضع هذا الفن هو معرفة طريق الاستنباط ويسمى المنسوب إلى
هذا العلم العامل على وفق القواعد المقررة فيه بالأصولي ويقابله الأخباري وهو الذي لا يعمل في استنباط الأحكام على وفق تلك القواعد ولا
شبهة في أن الفارق بين الطائفتين هو المباحث الأصولية المدونة في هذا الكتاب إلا في القواعد اللفظية والمباحث المنطقية والأحكامية
وغيرها مما لا يحصل بها الفرق بينهما كما لا يخفى وتفصيل الكلام بحيث يتضح حقيقة المرام أن الفقهاء الإمامية المتصدين لاستنباط الأحكام
الشرعية عن الأدلة صنفان أصولي وأخباري ووجه تسمية الصنف الأول بالاسم المذكور ظاهر مما مر ووجه تسمية الصنف الثاني بذلك الاسم إنما
شدة اهتمامهم بالعمل بكل خبر من الصحيح والحسن وغيرهما من الأقسام من غير فرق بينها في مقام العمل ومن غير تصحيحها وتسميته للأقسام بأسمائها المعروفة
في ألسنة الأصوليين وأما حصرهم الأدلة في الأخبار حيث إنهم لا يقولون بحجية ظواهر الكتاب بل يقولون بحجية ما يكون منه نصاً أو مؤولاً ورد على
طبقه خبر صريح ونص صحيح ولا يقولون بحجية الإجماع أيضاً كما يقول بها الأصوليون إذ لو انعقد على طريقة المتأخرين فهو كما ترى وكذا
مدعى لا يعبأ به ولو انعقد على طريقة القدماء أعني الكشف عن رضى المعصوم فهو غير حاصل ومع الحصول مرجعه الخبر كما لا يخفى ولا يقولون
أيضاً بحجية العقل لكثرة وقوع الخطأ في المقدمات العقلية عندهم كما سيجيء ولا يخفى أن تلك التسمية إنما هي باعتبار معظم الفرق وعمدته وإلا
فالفروق الجزئية بين الفريقين كثيرة وقد صرح بعض من قارب عصرنا من الأخباريين في رسالته الموضوعة في رد الأصوليين بكونها ثمانية وإن انبعث
بعضها من مجرد التخيل مثل أن الأصوليين يعملون بالقياس والاستحسان المعمول بهما عند العامة استناداً إلى ما ذكره كاشف الغطاء أحياناً
في مقام الاستدلال من الاستحسان الذي عبر عنه بقوله أمر ينقدح في قلب المجتهد يعسر التعبير عنه أو غير ذلك فإن من أنس بكلامهم يعلم أن غرضهم من مجرد
الاستحسان ونحوه وهذا هو الذي يعبر عنه في لسان كاشف الغطاء ومن حذا حذوه بشم الفقاهة وليس الشم في مقام الاستدلال بل في مقام فهم الدليل
والفرق ظاهر **الفرق الأول** من الفروق الثمانية أن الأصوليين يقولون بأن باب العلم منسد في زماننا فيجب العمل بالظن والمحدثين يقولون بأن
المكلف به لا بد أن يكون قطعياً في كل زمان وباب العلم إلى الأحكام مفتوح في هذه الأزمنة أيضاً **الثاني** أن الأصوليين يجوزون التعدي
من الكتاب والسنة في بعض الأحكام بالعمل بالقياس والمحدثين لا يجوزون ذلك ويقولون إن كل ما لم يخرج عن أهل البيت عليهم السلام فهو زخرف
الثالث أن الأصوليين يقولون إن الأحكام قسمان باطني وظاهري وبعبارة أخرى واقعي وظاهري والعلماء مكلفون بهما الأول بالأصالة والثاني
بالاضطرار فلا بد من أن يبذلوا جهدهم في تحصيل الواقع فإن أصابوا كان لهم حكم واقعي ظاهري وإن أخطأوا كان لهم حكم ظاهري ولهم
الكد والتعب والمحدثين يقولون إن الحكم واحد والأحكام كلها واقعية بحسب الأوقات والأوضاع فمن كان حكمه التيمم لم يحتمل أن يكون حكمه في الواقع
الوضوء وكذا الأحكام الواردة من باب التقية فكل ذلك من باب اختلاف الموضوع كالمسافر والحاضر والصحيح والسقيم **الرابع** أن الأصوليين
يقولون إن الأدلة أربعة الكتاب والسنة والإجماع والعقل والأخيران يرجعان إلى الأولين بنوع اعتبار كما أن الثاني يرجع إلى الأول كذلك أما
الأخباريون فيقولون باختصاصها في الأولين بل في الثاني **الخامس** أن الأصوليين يقولون إن الأصل براءة ذمة العبد في الواقع عن كل حكم
حتى يغلب على ظنه كونه مكلفاً بحكم فإذا تفحص ولم يجد دليلاً على ذلك عمل على عدمه في الواقع والأخباريين يقولون إن في كل واقعة حكماً معيناً موجوداً عند
الأئمة عليهم السلام فإن علمنا وإلا وجب التوقف والاحتياط **السادس** وهو متفرع على الخامس أن الأصوليين يقولون إن الأصل في الأشياء هو الإباحة
حتى يرد في الشيء دليل يخرجه عن مقتضى الأصل والأخباريين يقولون إن الأصل فيها هو الحظر فيجب التوقف والتثبت **السابع** أن الأصوليين
يقولون إن الاستصحاب حجة ويقسمونه إلى أقسام ثلاثة استصحاب حال العقل وهو البراءة الأصلية كما في الشك في وجوب الوتر ومثل من تخيل في حكم الأكثر
والأقل فيقتصر على الأقل كما في دية عين الدابة وعدم الدليل دليل العدم واستصحاب حال الشرع وأما المحدثون فيقولون إنه مع طرو عارض يكون شكاً
لعدم اليقين بجريان الحكم السابق فيتوقف وينتظر الدليل **الثامن** أن الأصوليين يقولون إن الإجماع الخالي عن مستند ظاهر أحد الأدلة الشرعية و
الأخباريين يقولون إن كان مستند الإجماع ظاهراً كان حجة وكان من المرجحات للأخبار المتعارضة وإلا فلا **أقول** لما انجر الكلام إلى هذا المقام فلا
علينا أن نرفع شبهة تسويلات الأوهام وعلق الفقهاء الإمامية افترقوا فرقتين وطال التشاجر بينهما إلى أن بلغ إلى القدح والطعن بل إلى السب واللعن وجرد

مقدمة الكتاب

الاختلاف في بعض المسائل كحجية الاجماع ووجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية وما اشبه ذلك لا يوجب الاعتناء والمبالاة وترك المراودة والمخالطة وشاهدها
من تبدعهم مجرد ذلك الى المخاصمة والعناد والحكم بالبطلان والفسق كيف والاختلاف في الادلة والمدارك من شأن اهل النظر والاستدلال فتفاوت الانظار
مما يوجب تفاوت الحال الا ترى ان الاصحاب لم يطعنوا على السيد المرتضى ره واضرابه ممن لم يعمل باخبار الآحاد مع ان ذلك خلاف ما ذهب اليه الجل فما وجه الخلاف
وما سبب الخلاف والتحقيق في المقام ان النزاع بينهم في امر بني لا في مجرد مطلب اصلي او فرعي وحقيقته ومنشأ النزاع بينهم ان العمل بالظنيات الذي
هو المناط في الاجتهاد باطل عند الاخباريين والواجب عندهم العمل بالعلم في الاحكام الشرعية لعدم الوصول الى الواقع بغيره وقيل ومع عدم الامتثال بالاوامر
والنواهي وتعذر الوصول اخرى اتفق الفريقان على دليلية الادلة من الآيات والاخبار وحجيتها الا ان المجتهدين يعملون بها من جهة انها طريق الى الواقع موجبة
للظن به والمحدثين يعملون بها من جهة ان مدلولها هي المكلف بها من الاحكام فحجيتها عند الاولين باعتبار الطريقية انها بخلاف حجيتها عند الاخرين لانها قد
تصادف الواقع وقد لا تصادفه والى ذلك اشار ابن قبة ره حيث قال ان العمل بخبر الواحد يوجب تحليل الحرام وتحريم الحلال ومما قررناه ظهر ان طريقة الاخباريين
لا يمكن اثباتها الا باثبات امرين ابطال العمل بالظن واثبات انفتاح باب العلم وافادة الادلة للقطع وقد تكلفوا لاثباتهما بما لا يفي بمقصودهم ويحق
تفصيل الكلام في ذلك في مرحلتين **الاولى** في بيان الامر الاول وقد ذكروا له وجوها من الدلائل العقلية والنقلية انه لو جاز العمل بالظن لانتفى ثمرة
التي زعموها براهين قوية وتوهموها موازين مستقيمة مع انه ليس شيء منها في اثبات مدعاهم دلالة وظهور لكن المحصي (معين ودليل) عشرات وما نحن من الوجوه العقلية
انه لو جاز العمل بالظن لانتفى ثمرة العصمة في الامام والتالي باطل فكذا المقدم بيان الشرطية ان ثمرة العصمة هي الوثوق بكلامه ولا شك ان اشتراط الوثوق
لا ينفع الامة مع عدم كفاية الظن في الاحكام لعدم توقف حصول الظن على الوثوق والعصمة لظهور حصوله من غير المعصوم كما في الرواة والوسائط وهذا الوجه
الفاسد قد اخذوه واقتبسوه من شبهة اوردها رئيس اهل التشكيك صاحب كل اعتراض ركيك الفخر الرازي على وجوب عصمة الحجة وهو ان الامامية يكتفون
بالظن في الاحكام اذ الرواة لا يحصل من كلامهم الا الظن فاي مانع من عدم كون الحجة معصوما كما في الوسائط والطبقات ومنها انه لو كان المكلف به
هو الواقع وكان حجية الادلة من جهة الطريقية والايصال الى الواقع فهذه الطرق الظنية اما ان يكون متعددا او لا فعلى الاول يلزم ان لا يكون المخطئ
معذورا وهو باطل وعلى الثاني يلزم التكليف بما لا يطاق والبديهة تشهد ببطلانه ومنها ان مصادفتها للواقع اما ان يكون اختياريا او غير اختيارية
فعلى الاول يلزم ان يكون المخطئ معاقبا مع انه لا معنى للخطاء كما لا يخفى وعلى الثاني يلزم ترتب الثواب والعقاب على الامر الغير الاختياري وهو باطل
لما هو معلوم من طريقة العدلية من ان العبد لا يثاب ولا يعاقب على الامور الاضطرارية بل يلزم منه ان يكون المخطئ اولى بالاجر لبعده وحرمانه عن المصالح
المترتبة على الواقع فيكون له اجران والمصيب اجر واحد لما مر واما الوجوه النقلية فهي الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن وهي مذكورة في كتب الاصول
وسيأتي الاشارة اليها **المرحلة الثانية** في بيان الامر الثاني قد يتخيل ان تمامية التكليف لا يكون الا بتوقيف على ما علمت من انتفاء ثمرة العصمة لو كفى
بالظن فيه فحصول العلم اما بالوحي والالهام او الكشف والسماع بالمشاهدة او العقل والبيانات النقلية لا سبيل الى الاول لانقطاعه ولا الى العد
من التلقي الثانية له لانتفاء الكل ولا الى الثالث لان العقل لا يدرك خصوصيات الاحكام وان استقل ببعضها فالامر منحصر في الاخير فيكون
البيانات علمية ولا شك انها لا تكشف عن الواقع يقينا فلا بد ان يكون مدلولها علمية وتكاليف احكاما واقعية لنا فاذا انحصر الامر في
البيانات فنحن مكلفون بالخطابات الواصلة الينا كيفما كانت وح يكون باب العلم مفتوحا لنا اذ الحكم في حقنا ما عندنا من الآيات والاخبار وهي
علمية على ما هو المفروض اما النصوص منها فظاهر واما الظواهر منها فالمقدمة علمية يتمسك بها المجتهدون ايضا في بعض المقامات كمسئلة عموم
خطاب المشافهة وهي ان الخطاب بما له ظاهر وارادة غيره مع عدم نصب القرينة عليه قبيح لاستلزامه الاغراء بالجهل والحاصل ان التكليف يتعلق بمدلولات
وقد تكثر المراد الاخباريين اتفقوا الاصوليين في الحكم بان الفاظ الكتاب لا يحصل منها العلم بالواقع الا انهم خالفوهم في الحكم بكون التكليف بالواقع
باقيا وكون الادلة ظنية بل حكموا بعلمية الادلة وكون مدلولها مكلفا بها هذا غاية ما حققه المحققون منهم في تأسيس اساسهم واثبات طريقتهم
والجواب اما عما ذكر في المرحلة الاولى من الوجوه فنقتصر فيه على الجواب عن الاول منها ويظهر الجواب عن الاخيرين ايضا من مطاوي كلماتنا وملخص الكلام
فيه ان ثمرة العصمة ليست منحصرة في العمل بالعلم حتى تنتفي بحجية الظن بل لها فوائد كثيرة وثمرات غزيرة منها رفع التشاح والتشاجر والتنازع والتناحر عن
الناس فانهم اذا اختلفوا في حكم من الاحكام لم ينقطع اختلافهم ونزاعهم الا بشخص متميز اذا استند قول احدهم اليه غلب على الباقي ومنها ازاحة
العلل والاعذار عن العباد في اخذ الاحكام عن الحجة ومنها قبول قوله في الاحكام والاطمئنان به وعدم مخاصمته وعدم مطالبته بالدليل فان امثال
ذلك لا يحصل الا بامام معصوم لا يدانيه الخطأ والخطل ولا يلاقيه الزيغ والزلل سيما فيما اذا كان الحكم المتلقى منه عليه السلام خلافا لما يقتضيه القياس
وغيره مما يفهمه عقول عامة الناس كمسئلة دية الاصابع وان في قطع الثلاث ثلثون وفي قطع الاربع عشرون حيث ظن الراوي انه من مكر الشيطان
قبل ان يسمعه من الامام عليه السلام فاذا سمعه منه قبله مطمئنا لعلمه بانه معصوم عن الخطأ وان شئت قلت فائدة العصمة تمييز العالم عن الجاهل والحق
من الباطل وعلى ذلك دلت الاخبار والآثار الواردة عن الائمة الاطهار وهذه الثمرات لا تختفي بالعمل بالظن ليكون اشتراط العصمة منافيا له واما
عن المرحلة الثانية فهو انها ذكر فيه من وجوه احدها ان علمية الظواهر وكونها مكلفا بها انما تدل على الاشتراك في التكليف بالكتاب والسنة والاجماع

والمحدث البحراني ره مال الى التفصيل عدم الوفاء سلك سبيل الانصاف واعترف بان اكثر الاحكام عندنا ظنية

وهو باطل بالاتفاق

في ابطال توهم قطعية الادلة الشرعية

فانه لا شبهة في ان تكليف المشافهين الحاضرين كان على الواقع الذي ياخذونه عن النبي والائمة عليهم السلام لا الظاهر لكن بالواقع فاذن لا اشتراك الا ان يجاب بالتزام
بمنع الاشتراك بهذا المعنى فان غاية ما يفيده ادلة الاشتراك ان كل حكم ثبت لموضوع بالنسبة الى الحاضرين فهو ثابت لجميع افراده بالنسبة الى
الغائبين ايضا لان الغائبين مشاركون لاشخاص الحاضرين في كل ما كلفوا به فاذا اختلف الحكم في حق الغائب فلا يكون الا لاختلاف الموضوع
وتعدد الموضوع عند بعد زمن النبي صلى الله عليه وآله والمشافهين على ذلك يجعل ادلة الاشتراك والا لزم بطلان الاحكام المختصة بالغائبين كاتمام
الصلوة للمسافر تخييرا اذا صلى في حائر الحسين وحوله الفداء وبمثل ذلك يستدل الاصوليون ايضا على عدم وجوب صلوة الجمعة وبقيد
الطلاق في الدلالة وجوبها فان موضوع الوجوب هو من يدرك حضور الامام عليه السلام فاختلاف الحكم انما هو باختلاف الموضوع وبمثل ذلك يرتفع ما ذكره
الشريف المحقق ومن حذا حذوه في مبحث البرائة من وجوب العمل بالاحتياط في الاقل والاكثر الارتباطيين بسند الى قاعدة الاشتراك فيجب
بالواقع لا قتضاء الاشتغال اليقيني البرائة اليقينية فان الاشتراك لا يقتضي ذلك لاختلاف الموضوع فافهم ثانيها ان الظواهر لو كانت عليه
لما وقع فيها الخلاف والواقع خلافه كما يظهر لمن تتبع فيها فان منها ان ذكاة الجنين ذكاة امه فمنهم من قرء الذكاة الثانية بالنصب ومنهم من قرائها
بالرفع وبنوا على هذا الاختلاف مسئلة فقهية وهي انه هل يكفي في تذكية الجنين تذكية امه اولا بل يحتاج الى التذكية على حدة فمن رفعها حكم
بالاول ومن نصبها حكم بالثاني بجعلها منصوبة بنزع الخافض كذكاة امه مع انه لا يتعين على هذا الفرض ايضا تقدير الكاف فيتعين التعدد
لاحتمال تقدير في فيرجع الى الاول وبالجملة العلية تنافي الاختلاف وهو ظاهر لمن تحلى بحلية الانصاف وتخلى عن وصمة الاعتساف وقد اجاب بعض
منها ان المراد بالظاهر ما علم ظاهريته يقينا بان يحكم كل من له بان المعنى الذي يقبح ارادة غيره من اللفظ مع عدم القرينة هو هذا والظاهر
بهذا المعنى لا خلاف فيه اصلا وما وقع فيه الخلاف لا يكون ظاهرا وانما ظنه كل واحد ظاهرا في معنى فمثل ذلك لا يكون عليه حجة فانه خلاف
فالظاهر واحد في نفس الامر لا تعدد فيه وهو على لا يقع فيه الخلاف وفيه ان هذا الكلام يستشم منه رائحة التضييع للعلماء الراشدين و
التشنيع للفقهاء وامناء الدين ويبني عن فساد اساسهم وبطلان تاسيسهم بل يخبر عن غشهم وتدليسهم حيث انه يستلزم ان لا يكونوا
عالمين بما لا يجوز بناء الاحكام الشرعية عليه لا عارفين بمبنى احكامهم ويقتضي ان يجعلوا ما يشتبه معنى الظاهر من بين المعاني دليلا
للحكم الالهي حاشاهم عن ذلك ثم حاشاهم فان قيل كل ما يكون من الادلة نصا فهذا شانه وهو معظم الادلة وجلها بل كلها فالظواهر
تختلف عند العلماء وكل يحكم بمقتضى ما هو ظاهر عنده ولا ضير فيه قلت الظاهر الواقعي النفس الامري واحد لا يختلف لكن الانقول بحجية
الظواهر فالكل متعبد بظنه فيها واما على مذاق الخصم فان كان الظاهر الواحد النفس الامري شيئا يمكن العلم به فلا معنى للاختلاف والا فلا
يجوز بناء الاحكام الشرعية عليه ومنها ان منشأ الاختلاف هو عدم الاجتهاد والسعي في تحصيل الظاهر او عدم الوصول اليه بمقتضى
من المصالح فيكون احد المعاني التي يدعى كونها ظاهر اللفظ ظاهرا واقعا وقد فهمه مدعيه بالجد والاجتهاد والباقي ليس كذلك وفيه ان ذلك
كان من باب التقصير فيستلزم التفسيق كالسابق وان كان من باب القصور ففيه قوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ومنها ان
المصالح والحكم تختلف بحسب الاحوال والازمان والاشخاص فرب شيء يكون مصلحة في حق هذا مفسدة في حق ذلك فالمصلحة لكل من العلماء انما
هي فيما فهمه من الدليل ويدل على ذلك كثير من الاخبار مثل ما ورد في كفارة الوقاع قبل طواف النساء حيث حكم الامام بوجوب البدنة للسائل الفقير
لا خر والشاة الثالث وعلل الاختلاف بعد ما سئل عنه بان الاول موسر والثاني متوسط والثالث معسر وغير ذلك من الاخبار الدالة على اختلاف الحكم
في الموضوع الواحد للتقية والمصالح اخر ثالثها ان احتمال التجوز واختفاء القرينة والتخصيص والتقييد والنسخ وغيرها قائم في كل من الظواهر وهو
مناف للعلمية مع ما ورد عليها من تغاير الاصطلاحات وتطاول الكذابين من الكذابين الذين جعلوا القرآن عضين وادرجوا انفسهم في زمرة المسلمين واهل
الدين وهذا هو الذي حمل المجتهدين على القول بالانسداد والله الموفق الى طريق السداد وربما يجاب عن ذلك بانا بعد ما اثبتنا قبح الخطاب بما له ظاهر و
ارادة غيره مع عدم نصب القرينة عليه ووجوب التوقيف لعلي على الحكيم نقول على سبيل الانفصال الحقيقي يجب ان يكون هذه المداليل الظاهرة بعينها
المداليل الواقعية وقد وقع التكليف بها او يكون هذه المداليل هي التكليف الواقعي في حق الغائبين بمقتضى الحكم والمصالح رابعها ان القول
بعلمية الظواهر لا يخلو عن احد احتمالات ثلاثة الاول ان المراد انا نعلم ان هذه الظواهر مراد الشارع والثاني ان المراد انا نعلم انها مراد المتكلم من الشارع
وغيره والثالث ان المراد انا نعلم انها مراد المتكلم ان ما يفهم من اللفظ يكون تكليفا لنا سواء كان مرادا اولا والكل باطل اما الاول فظاهر لانه انما يتم
بالنسبة الى من سمع اللفظ من النبي او الامام عليه السلام دون من بعد من الرواة والوسائط اذ النقل بالمعنى جائز فلعلهم نقلوا الفاظ الشارع
بمعانيها فكيف يمكن ان يقال ان مراد الشارع من لفظ صدر عنه هو ذلك المعنى ومنه يظهر وجه بطلان الثاني ايضا فانه تم بالنسبة الى
الشارع لقبح ارادة غير الظاهر من اللفظ مع عدم نصب القرينة واما الرواة فلعلهم ارادوا غير الظاهر مع نصب القرينة او مع الغفلة والنسيان ونحوهما
فلا يمكن الجزم بان ذلك المدلول هو مرادهم من اللفظ واما الثالث فلانه يستلزم انتفاء ثمرة العصمة بل وجود المعصوم لان العصمة انما كان
التكليف متعلقا بالواقع واما اذا كان متعلقا بمدلول اللفظ فيكتفى في تبليغ الاحكام بكل عادل غير معصوم بل بكل فاسق ظلوم وكل شاك وهو

مقدمة الكتاب

١٠ وما ذكره لا يؤمن من سوء الحساب فهل هذا إلا الكذب على ما منه يفترون أن الأخباريين بنا على مسلكهم الفاسد مذهبهم الكاسد وردوا على الأصوليين انكارهم علم
فن الأصول وعلم أحوال الرواية والرواة من فني الدراية والرجال بشكوك واهية وشبهات واهية فمن الشكوك الواردة على الأول أن علم الأصول قد حدث
تدوينه بعد عصر الأئمة عليهم السلام وإنا نقطع أن قدماءنا وحاملي أخبارنا ما كانوا عاملين بها بل كانوا يتدينون بدين أئمتهم ويعملون بأخبارهم وهم
قريبو العهد على ذلك حتى ازداد دين الأصول إنما حدث من القديمين العماني والإسكافي ومنها أن مبتدعة العقل يحكم بوجوب العمل بأوامر الشارع ونواهيه
بفهمها كل من علم علوم العربية فالحكم بوجوب التقليد عليه بمجرد جهله بمسائل فن الأصول لا وجه له مع أنه لا يعلم بمعتقد دينه فيه فيجب أن يعمل بما يفهمه
من الأدلة دون غيره وقد تكلفوا لإثبات تلك مقدمتين فاسدتين أحدهما أن كل من يفهم من الأدلة حكما كان تلك الحجة عليه لأنه فقيه ثانيتهما
أن كل ما لم يظهر له وجهه لم يفهمه مما ذكروا فقيها لا أصل له ومنها أن علم الأصول ليس إلا نقل الأقوال المتفرقة والأدلة المخالفة ومنها أن مسائل
الأصول لها كمال القرب إلى طريقة العامة والبعد عن طريقة الخاصة وقد أمرنا بمخالفة الطائفة الأولى فإن الرشد في خلافهم وناهيك في إثبات تلك بتقسيمهم
للأخبار تبعا للعامة العمياء قال المولى محمد أمين الاسترابادي في الفوائد المدنية ما لفظه المقدمة في ذكر ما أحدثه العلامة الحلي ومن وافقه خلافا
لمعظم الإمامية أصحاب الأئمة عليهم السلام وهو أمران أحدهما تقسيم أحاديث كتبنا المأخوذة عن الأصول التي ألفها أصحاب الأئمة عليهم السلام بأمرهم لتكون
مرجعا للشيعة في عقائدهم وأعمالهم لا سيما في زمن الغيبة الكبرى لئلا يضيع من كان في أصلاب الرجال من شيعتهم إلى الأقسام الأربعة وعلى زعمه معظم تلك
الأحاديث الممهدة في تلك الأصول بأمرهم عليهم السلام غير صحيح وزعم هذا من جهة ذهنه واستعجاله في التصنيف وسوى بين أصحابنا نظير الفخر الرازي
بين العامة والثاني أيضا أنه ليس لله تعالى حكم في المسائل التي ليست من ضروريات الدين ولا من ضروريات المذهب بل قطعي وأنه تعالى لذلك لم يكلف عبادا
فيها إلا بالعمل بظنون المجتهدين أخطأوا أو أصابوا وانجر كلامه هذا إلى التزامه كثيرا من القواعد الأصولية المسطورة في كتب العامة المخالفة لما تواترت عن
الأئمة الأطهار عليهم السلام وهو كان في غفلة عن ذلك وقال في موضع آخر منه ثم لما نشأ ابن الجنيد وابن أبي عقيل في أوائل الغيبة الكبرى طالعا كتب الكلام
وأصول الفقه للمعتزلة ومنها في الأكثر على منوالهم ثم أظهر الشيخ المفيد حسن الظن بهما عند تلامذته كالسيد الأجل المرتضى ورئيس الطائفة فشاعت
القواعد الكلامية والقواعد الأصولية المبنية على الأفكار العقلية بين متأخري أصحابنا حتى وصلت النوبة إلى العلامة ومن وافقه من متأخري
أصحابنا الأصوليين فطالعوا كتب العامة لإرادتهم التبحر في العلوم وغيره من الأغراض الصحيحة وأعجبهم كثير من قواعدهم الكلامية والأصولية والفقهية
والتقسيمات والاصطلاحات المتعلقة بالأمور الشرعية وأوردوها في كتبهم لا لضرورة دعت إليها كما سيجيء إن شاء الله تعالى بل لغفلتهم عن أن تلك القواعد
والتقسيمات والاصطلاحات لا تتجه على مذهبنا ولغفلتهم عن تنبيه علمائنا عن سلوك تلك الطرق بالأعلام المنصوص من الله تعالى والآثار المنتشرة عن
أئمة الهدى صلوات الله عليهم كيف لا وقد قال الله تعالى يريدون ليطفؤوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره المشركون انتهى كلامه ثم قال صاحب
الوسائل في خاتمة الكتاب المذكور أن هذا الاصطلاح مستحدث في زمن العلامة أو شيخه أحمد بن طاووس كما هو معلوم وهم يعني الأصوليين معترفون بذلك
إلى أن قال مع قولهم عليهم السلام إنما شر الأمور محدثاتها وقولهم عليهم السلام عليكم بالتلاد وقال في موضع آخر منها فظهر ضعف التقسيم المذكور وعدم وجوده
في الكتب المعتمدة وقد سلك هذا المسلك صاحب المنتقى أيضا حيث قال إن أكثر أنواع الحديث المذكورة في دراية الحديث بين المتأخرين من مستخرجات العامة
بعد وقوع معانيها في أحاديثهم وإنه لا وجود لأكثرها في أحاديثنا ومنها الشكوك الواردة من جهة العمل بالظن المذكورة في الكتب الأصولية وهنا يأتي
الإشارة إلى بعضها فيما سيجيء ومن الشكوك الواردة على الثاني مضافا إلى ما ذكره ما ذكره المحدث الاسترابادي من أن أحاديثنا كلها قطعية الصدور عن
المعصوم عليه السلام فلا نحتاج إلى ملاحظة السند أما الكبرى فظاهر وأما الصغرى فلاحتفافها بقرائن مفيدة للقطع ثم ذكر عدة من القرائن المفيدة
للقطع على زعمه لا نطيل بذكرها وذكر غيره ما ذكره من الشكوك الواهية التي أوهن من نسج العنكبوت ولولا مخافة التطويل لبينت لك أنهم أتيا وأوضحت
أن شيوع الأوهام بالنسبة إلى العلامة الكل هو أيد الله في العالمين نفعنا الله بنور مرشحات فيض علومه من قلة الفهم والشعور ومن لم يجعل الله له نورا فما له
من نور وظني أن التعرض لما تركته هنا في موضع آخر من هذا الكتاب ثم إن مرادهم من انفتاح باب العلم وقطعية الأخبار هو ما ترى على ما فهمنا من كلمات
أساطينهم وقد يقال إن مرادهم بالعلم هو العلم العادي وهو ما يطمئن به النفس في مثله يجوز العمل به بل نقل الوحيد البهبهاني رحمه الله في فوائده أن بعض
متأخري الأخباريين لما رأوا فساد مذهبهم وشناعته لوضوحه رجعوا القهقرى وادعوا أن مرادهم من العلم واليقين هو الظن وتنازعنا مع المجتهدين لفظي ثم
تنظر فيه من وجوه الأول أن المجتهدين ليس عملهم واعتمادهم على الظن بل هذا كذب عليهم لأن كبرى دليلهم وهو أن ما أدى إليه ظن المجتهد فهو حكم الله
في حقه قطعية يقينية والأخباريون ليس لهم كبرى يقينية بل اعتمادهم على نفس الظن ولا يفهمون ذلك الثاني أن الأخباريين دينهم الطعن على
الأصوليين بأنهم يعملون بالظن ويخالفون ما ثبت من الأخبار من عدم جواز العمل به الثالث أنهم يحكمون بحرمة الاجتهاد صريحا ويأبون عنه وعن تسميتهم
بالمجتهد بسبب أن الاجتهاد بحسب الاصطلاح استفراغ الوسع في تحصيل الحكم الشرعي بطريق ظني إلى غير ذلك من الوجوه ونظر في التوجيه الأول أيضا أولا
بأن العلم العادي مساو للعقلي في المنع عن النقيض وإن كان بملاحظة العادة فكيف يقال إنه يجتمع مع احتمال النقيض وثانيا بأن اطمئنان النفس لا يجتمع مع
تجويز النقيض إلى غير ذلك من الوجوه ملخص ما ذكرنا من أول الكلام إلى هنا المقامات منها الفرق بين الأخباري والأصولي هو نفس الاجتهاد أي العمل بالظن

في تشقيق احوال المكلف

على الوجه المذكور في فن الاصول فمن عمل بالعمل به فهو مجتهد ومن ادعى عدمه بل كون بنائه على العلم واليقين فهو اخباري فالمائز بينهما هو العمل بالقواعد الظنية ١١
وعدمه مناط الفرق بين المسلكين من تلك المسائل المتعلقة بالادلة الاربعة من حيث حجيتها وهي المسائل المذكورة في هذا الكتاب في حفظه واغتنام التكلم
على بصيرة من الامر واليه يرجع الامر كله وهو الهادي الى طريق الصواب والمرشد الى سبيل الفوز والثواب **قوله** رفع الله درجته اعلم ان المكلف اذا
اقول ههنا ابحاث بعضها لا يليق بالتدوين ولا يناسب العلماء المحصلين بل يناسب صغار المشتغلين مثل ان المصنف لم يتعرض في اول الكتاب
للتسمية والتحميد على الوجه الذي يتعرض له اهل التصنيف والتأليف وانه اتى بحرف الفاء في اول الكلام مع ظهور استدراكها وما اشبه ذلك وبعضها
مما ينبغي التكلم فيه فنقول انما قيد بالشرط لان المراد بالمكلف هو المكلف النوعي اعني البالغ العاقل القابل لتوجه الخطاب اليه وبعبارة اخرى المكلف
الشأني الذي من شأنه ان يكلف وليس المراد منه المكلف الفعلي الذي تنجز في حقه التكليف فعلا ليكون التقييد مستدركا نظرا الى عدم دخول الغافل فيه
من اول الامر ليحتاج الى التقييد في الاخراج فيكون المراد هو الجامع للشرائط العامة في مقابلة فاقدها التي هو مورد للسلب المطلق والنفي الكلي فيكون المراد
من الحكم المتعلق للالتفات هو الحكم الخاص من قبيل وجوب الصلوة والصوم والحج مثلا فيحصل الشرط منه وهو اذ يصير حاصل الكلام ان المكلف الجامع
للشرائط هو الالتفات المنجز للتكليف اذا حصل له هذا الشرط ايضا فيحصل له احد الامور الثلاثة ويمكن ان يراد بالمكلف هو المكلف الفعلي ويكون
التقييد لاحراز الموضوع لكون التكليف منوطا فلا يرد المحذور المحظور ويحتمل ان يكون المقصود هو اخراج المكلف المقصر المقلد في الاحكام بالابوين
ومن يشبههما من غير التفات بالحيثية التكليفية او ان يكون المراد هو المكلف الملتفت الذي تعلق به الاحكام وعرف المسائل على الوجه الكلي الاجمالي والمراد
من الالتفات هو الالتفات الى خصوصياتها واشخاصها ووجه التقييد توقف الامور الثلاثة على الالتفات الفعلي التشخيصي وهذا الوجه وان كان
اخفى بالنظر الا انه اظهر الوجوه واسلمها عند من تدبر لا يقال تخصيص الامور الثلاثة بالمكلف لا وجه له لحصولها للصبي ايضا اذا التفت الى الحكم لانا نقول
المراد حصولها على وجه يترتب عليها الاثر في مقام اثبات التكليف وعدمه وهو انما يكون لمن شأنه ان يكلف فعلا دون غيره ثم ان مقتضى اطلاق الكلام
ارادة الاعم من المجتهد من المكلف كارادة الاعم من الكلي من الحكم ومقتضى التحرير ان المباحث الاتية في المقلد والحكم الجزئي كما ان بعض المباحث يعلم اختصاصه
بالحكم الجزئي الا ان الاولى والاليق بمقاصد الفن ارادة خصوص المجتهد والحكم الكلي اذ المقصود من الفن هو البحث عن الادلة التفصيلية الموصلة الى الاحكام
الكلية ولا يخفى ان استنباطها منها من وظيفة المجتهد فان قلت ذكر المسائل الغير المختصة بالمجتهد والحكم الكلي في هذا الكتاب بل في سائر كتب هذا
الفن غير عزيز فتراهم يذكرون حكم استصحاب الموضوعات كحيوة زيد وطهارة الثوب ونجاسة الكرية وامثال ذلك وكذا في سائر الاصول العملية بل كثير مما يذكر فيه
ما يختص بالاحكام الجزئية قلت مجرد ذكر شيء في فن من الفنون لا يقتضي كونه من مقاصده فان ذكر كثير من المسائل في كثير من العلوم من باب الاستطراد لمناسبة
يقتضيها المقام وان ابيت عن قبول ذلك فانظر الى الكتب الكلامية تريها مشحونة بالمباحث الفلسفية واشباهها السفسطية التي تمسك باذيالها
المعتزلة لغرض عام الى ذلك مما تكون محله سيما من هذا العلم اعني علم الاصول الذي هو جامع للشتات ومجمع للمتفرقات بل هو بمنزلة المعاجين حيث انه تركب
من انواع القواعد واصناف القوانين فالاليق بمقاصد الفن من مثل الاستصحاب مثلا هو ما يثبت الحكم الكلي كاستصحاب نجاسة الماء المتغير
بعد زوال التغير **قوله** الحكم الشرعي آه **اقول** المراد من الحكم ما يشمل التكليفي والوضعي وان كان الثاني راجعا الى الاول عند المصنف
وجماعة كما سيأتي في مباحث الاستصحاب وقد يقال ان المراد هو التكليفي كما يرشد اليه ظاهر التقسيم المتن فان الاحكام الوضعية ليست داخلة في المقسم
ان الشك فيها ليس شكا في التكليف ولا في المكلف به والمدار في التقسيم على ذلك بل يكون شيء منها مجرى الاصول الاربعة الظاهر العدم في ما عدا
الاستصحاب اذ لا معنى لجريان اصل البراءة والتخيير فيها اذا شك في سببية شيء لشيء مثلا بل مقتضى القاعدة في امثال المقام انه اذا كان الشك في
السببية مثلا مسببا عن شيء اخر وامكن اجراء اصل من الاصول في ذلك الشيء اجري فيه ويبنى العمل على طبقه وان لم يكن مسببا عن شيء اخر ولم يكن اجراء
الاصل في الشيء الاخر مع تسليمه عمل بما يقتضيه الاصول في نفس المسبب فان كان هناك اصل يمكن اثبات الحكم الوضعي به كاستصحاب السببية مثلا
اجريناه والا رجعنا الى الاصول والقواعد بالنظر الى عمل المكلف في حكمه الفرعي وسيأتي عن بعضهم الفرق بين البراءة وقاعدة ان عدم الدليل دليل العدم
بعدم جريان الاولى في الاحكام الوضعية لعدم كون ادلتها ناظرة اليها وجريان الثانية فيها وكذا التفصيل عن بعضهم بالنسبة الى الاحكام في مسئلة
الاستصحاب ثم ان المراد هو الحكم الفرعي وان اهمل في ظاهر العبارة لوضوحه الشرعي منسوب الى الشرع اي الدين قال في المجمع الشرعة بالكسر الدين والشرع
والشريعة مثله ماخوذ من الشريعة وهو مورد الناس للاستسقاء سميت بذلك لوضوحها وظهورها انتهى والمنسوب اليه اما الشرع بمعنى الشارع
او الشرع بمعنى الدين فنسبة الحكم اليه على الوجه الاول من باب نسبة الاثر الى المؤثر ولو تمريضا وعلى الوجه الثاني من باب نسبة الشيء الى متعلقه
او وصفه كذا قاله بعض الافاضل وقد اوضحنا كلامه في ما علقناه على القوانين وفقنا الله لاتمامها وعلى الاول فهل يكون المراد
من الشارع هو الله تعالى او النبي صلى الله عليه وآله او الاعم ظاهر كلام بعضهم كصاحب [illegible] اخر بل ظاهر كلام القوم على ما ادعاه بعض الافاضل
هو الثاني والتحقيق ان يقال ان مقتضى وضع اللفظ بحسب اللغة انه لا يطلق على النبي صلى الله عليه وآله لان معناه لغة جاعل الشرع وواضعه
كما هو الظاهر منه فيختص بالله عز وجل ويدل عليه قوله تعالى شرع لكم في الدين ما وصى به نوحا الاية وقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا

قوله فاعلم ان المكلف اذا التفت [illegible] باقية على الشك [illegible] يقع في مقاصد [illegible] القطع والثاني في الظن والثالث في الاصول العملية انتهى المرجع عند الشك

في مباحث القطع

١٢ وقد ورد الشارع في اسمائهم على ما صرح به بعضهم فيكون صدقه على النبي صلى الله عليه وآله على خلاف مقتضى وضعه اللغوي فان ثبت كونه حقيقة عرفية فيه كما ادعاه بعضهم فلا كلام والا فللبحث مجال واسع الا ان يجعل الشارع بمعنى مبين الشرع وقد يستند في مجيئه بذلك المعنى الى نص جماعة من اهل اللغة بكون شرع بمعنى سن وقد نص في القاموس بان معنى سن الامر بيّنه وفيه مع ما فيه انه يستلزم صحة اطلاقه على الائمة عليهم السلام بل العلماء المبينين للشرع الا ان يراد المبين في اول الامر بعد عدم ظهوره رأسا نعم يمكن تصحيح صدقه على النبي صلى الله عليه وآله بمعناه المتبادر بحسب اللغة بناء على تفويض الاحكام اليه صلى الله عليه وآله للاخبار الكثيرة الدالة عليه لكنه يشكل بدلالة جملة من الاخبار على التفويض الى الائمة عليهم السلام ايضا مع ان اصل التفويض مما ينافيه آيات كثيرة وآثار غفيرة وان لم نقل بالقول بالتفويض لهم بالنسبة الى بعض الامور كالثواب في التفصيل الكلام محل آخر ثم ان كلماتهم مختلفة في تفسير الحكم الشرعي فالمشهور في تفسيره انه ما من شأنه ان يؤخذ من الشارع وان استقل به العقل واورد على عكسه بمثل وجوب الحكم بوجود الصانع ونبوة النبي ووجوب النظر في المعجزة اذ ليس شأنها الاخذ من الشارع لان اثبات وجوبها بقول الرسول يتوقف على ثبوت رسالته وبعد ثبوتها لا معنى لوجوب شيء منها الحصول وقد يمنع كونها احكاما شرعية او يفصل بين الحكم بها قبل اثبات النبي وبعده وفيهما نظر وعلى طرده بدخول مسألة تجسم الاعمال والاحباط ونحوهما فان العلم بها ليس فقهيا مع ان بيانها من شأن الشارع وفيه ما لا يخفى وربما يفسر بالمنتسب الى الشرع وان كان ادراكه بمحض العقل من غير توسط بيان الشرع اصلا كما قد يتفق في بعض الفروض وكان العلم بها بملاحظة بيانها كما هو الحال في معظم المسائل وكان معلوما بالوجهين وقد يفسر بما للشرع مدخل فيه وقد يفسر بما اخذ من الشرع وان حكم به العقل ايضا نظرا الى ان في خطبة حجة الوداع ما يدل على ان الاحكام قد اخذت من الشرع فعلا فيخرج عنه القسم الاول وفيه منع دلالة فقرة الخطبة على اخذ جميع الاحكام ولذا امر باخذها من الثقلين لا يستلزم الوصول الينا على فرض تسليمه وقد يفسر بما للشرع فيه عرض ان امتنع اخذه منه وهذا التفسير عندك اقرب الى السداد وابعد عن الايراد واوفى في بيان المراد **قوله** فيحصل له اما القطع

اقول الحصر عقلي دائر بين النفي والاثبات وبيانه ان الصورة الحاصلة عند العقل اما ان يتساوى احتمالا الحصول في الخارج وعدمه بالنسبة اليها اولا وعلى الاول فهي الشك وعلى الثاني فلا بد ان يترجح احد الاحتمالين على الآخر فحينئذ اما ان يمنع الراجح عن الآخر اولا وعلى الثاني فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم وعلى الاول فاما ان يطابق الواقع اولا وعلى الاول فاما ان يزول بتشكيك المشكك اولا فاولها التقليد وثانيها اليقين المنقسم الى علم اليقين وحق اليقين وعين اليقين في لسان بعضهم وعلى الثاني فهو الجهل المركب ويمكن جعل التقليد اعم منه و الثلاثة الاخيرة داخلة في القطع والوهم لازم الحصول للظن وحكمه حكم الشك والتحقيق انه متعين للالغاء ولذا لم يتعرض قدس سره لبيان حاله والظن مراتب اعلاها الظن الاطمئناني الذي يعبر عنه بالعلم العادي وهو الذي اشرنا سابقا الى ان كلام القائلين بافادة الاخبار للقطع قد يحمل عليه **قوله** فان حصل الشك اه **اقول** مقتضى الحصر والتقابل ان يراد بالشك تساوي الاحتمالين وبالظن خصوص الظن الفعلي والا اختل الحصر كما لا يخفى مع ان موضوع ما يذكر في المقصد الثالث اعم من الشك بالمعنى المذكور لانه يشمل الظن الذي لم يقم على اعتباره دليل فقد تقرر انه ملحق في الشك لانه بحكم الشك والسر فيه ان الظان بالحكم الشرعي الواقعي اذا لم يقم دليل على اعتبار ظنه كالظن الحاصل من القياس يكون شاكا في حجية ظنه شاكا في كون مظنونه حكما فعليا في حقه فلا بد ان يرجع الى الاصول العملية وكذا موضوع ما يذكر في المقصد الثاني لو لم يكن خصوص الظنون النوعية والتعبديات مع قطع النظر عن فعلية الظن بل مع كون الظن الفعلي على خلافها فلا اقل من شموله لها فان الظنون الفعلية الشخصية في غاية الندرة فكيف يناط بها الاحكام على كثرتها فحينئذ يختل نظم التقسيم وبيان الاقسام لكن الخطب سهل بوضوح المرام **قوله** فالمرجع فيه هي القواعد الشرعية اه **اقول** المراد من الشرعية هنا اعم مما في مصطلحاتهم المتعارفة ليشمل الاقسام على وجه يدخل فيها البراءة العقلية والاحتياط والتخيير العقليان **قوله** وتسمى بالاصول العملية اه **اقول** هذا اصطلاح معروف بينهم وتسميتها بالاصول في مقابل الامور الكاشفة عن الواقع من الادلة الاجتهادية والامارات ونسبتها الى العمل في مقابل الاصول الموضوعية وتوضيح المقام على ما ذكره بعض الاعلام ان الامور المعتبرة شرعا بالمعنى الاعم من التأسيس والتقرير اما ان يكون اعتبارها في مرحلة الاحكام الكلية والكبريات او في مرحلة المصاديق والصغريات وعلى التقديرين اما ان يكون اعتبارها من باب الكشف عن الواقع سواء كان مرجحها كشفها في نظر العرف وكان اعتبار الشرع لها من تلك الجهة او لم يكن في نظر العرف كذلك لكن علم ان اعتبارها انه من باب الكشف ولو تعبدا او يكون اعتبارها لا من جهة الكشف منها بل لما ذكر فيما ذكر بان لم يكن في تلك الامور جهة كشف وكانت ولم يكن اعتبارها من هذه الحيثية من حيث بيان كيفية عمل الشاك الفاقد للطريق الى الواقع فالاول من الاول هي الادلة والثاني منه هي الاصول العملية وقد تسمى بالادلة الفقاهتية وسيظهر وجهه في اوائل المقصد الثالث والاول من الثاني هي الامارات والثاني منه هي الاصول الموضوعية واعلم ان الدليل الاجتهادي على ثلاثة اقسام احدها ما يفيد القطع بالواقع كالاجماع المحصل ودليل العقل وثانيها ما يفيد الظن به ويكون حجيته من باب حصول الظن منه فالدليل هنا في الحقيقة هو الظن الحاصل من تلك الادلة فلولا حصول الظن منها لم تكن حجة وثالثها خصوص الامور الناظرة الى الواقع الكاشفة عنها بحسب ذاتها سواء كانت مفيدة للظن بالواقع اولا ومن ذلك كثير من الادلة الشرعية كظواهر الكتاب والسنة فان حجيتها غير منوطة بافادة الظن بالحكم الواقعي والقسم الثاني منع حصول [illegible]

(حاشية) ان الكلام في القصد الاول متوقف لا اشكاله ويجوز مطابقة القطع والعمل عليه ما دام موجودا لانه بنفسه طريق الى الواقع وليس طريقيته قابلة لجعل الشارع اثباتا او نفيا [illegible] ... المعجزة لا بما علم الا بعد ظهور والحاصل ان يكون القطع حجة غير مجعول لان يجعل طريق القطع بالمعلوم [illegible]

فيه

في حصر الأصول العملية في الأربعة المشهورة

الشرعية ببعض الاساطين سيجيء تفصيل الكلام فيه في المقصد الثاني **قوله** وهي منحصرة في اربعة **اقول** الحصر عقلي يحصل من ملاحظة الحالة السابقة وعدمها ومن امكان الاحتياط وعدمه ومن كون الشك في التكليف او المكلف به فمورد الملاحظة مجرى الاستصحاب من دون فرق بين انواع الحالة المذكورة ومورد عدم الملاحظة لابد فيه من التشقيق فمورد عدم امكان الاحتياط مجرى التخيير من دون ان يؤثر فيه كون الشك في التكليف او في المكلف به ومورد الامكان لابد فيه من التشقيق الى موردي البراءة والاحتياط ولا يرد ما ذكرناه ان الاستصحاب اشمل موردا لجريانه في جميع الحالات بعد ملاحظة الحالة السابقة ثم التخيير بعده اشمل من الاحتياط والبراءة منضما الى ان بحسب مجموع ما اخذ فيهما من القيود ويشترك الجميع في عدم ملاحظة الحالة السابقة وامكان الاحتياط وتباينها يتوقف على اخذ قيد الاصول في الاربعة نظر الى ان الاصول كثيرة يتمسك بها الفقهاء في كتبهم كلها مجراها الشك كاصل الطهارة للشك فيها وقاعدة القرعة لكل امر مشتبه واصالة الصحة وقاعدة الشك بعد الفراغ واصالة العدم وعدم الدليل دليل العدم واصالة النفي واصالة الاباحة او الحظر في الاشياء واصالة التوقف واصالة نفي الاكثر عند التعادل بينه وبين الاقل الى غير ذلك من الاصول ويندفع بان امثال المذكورات من الاصول صنفان صنف منها خارج عن محل الكلام فان الكلام في اثبات الحكم الشرعي والاصول الجارية فيه منحصرة في الاربعة وما ذكر اكثره يكون لاثبات الموضوع المشكوك كالقرعة واصالة الصحة وقاعدة الشك بعد الفراغ ان لم نقل بكونها من الامارات وصنف منها داخل فيه ولكنه يرجع الى احد الاصول المذكورة كقاعدة الطهارة حيث انها تجري في الموضوع والحكم على ما هو التحقيق عند بعضهم منهم المصنف الاستاذ وان انكر جريانها في الثاني بعض الاصحاب فانها ترجع الى البراءة والاباحة لان مدركها قوله عليه السلام كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر ومرجعه الى عدم وجوب الاجتناب فيرجع الى ما ذكر كما صرح به الوحيد ره ويتضح ذلك على القول بكون الطهارة من الاحكام الوضعية الغير المجعولة عند المصنف ره وجماعة وكاصالة العدم فانها لو لم ترجع الى الاستصحاب او اصالة البراءة لم يعتد به اصلا كما سيجيء ذكره في محله وكذا الكلام في اصالة النفي واما قاعدة عدم الدليل فيرجع الى الاستصحاب ولو فرض انها لا ترجع الى اصل من الاصول فلا يمكن النقض بها واما اصالة الاباحة والحظر فان جعلا من الاحكام الواقعية التي يحكم بها العقل مع قطع النظر عن الشرع كما هو قضية كلام جماعة منهم المحقق القمي ره بل الاكثر بالنسبة الى اصالة الخطر حيث تمسكوا فيها بان التصرف في الاشياء بدون اذن الشارع ظلم كالتصرف في مال الغير بدون اذنه فلا اشكال في عدم ورود النقض بهما لعدم كونهما ح من الاحكام المجعولة في موضوع الشك وان جعلا من الاحكام الظاهرية التي يقضي بها العقل في موضوع الشك كما هو التحقيق في اصالة الاباحة كما سنحققه في المقصد الثاني في بيان الفرق بينها وبين اصالة البراءة ومقتضى كلام جماعة في اصالة الخطر حيث تمسكوا فيها بوجوب دفع الضرر المحتمل فكذلك ايضا لدخول الاولى ح في البراءة والثانية في الاشتغال واما اصالة التوقف فان رجع مؤداها الى الحكم الظاهري كما يقوله الاخباريون حيث يجعلونها كناية عن عدم الدخول في الشبهة ومساوقة للاحتياط فيدخل في الاحتياط كما لا يخفى وان لم يرجع مؤداها اليه كما هو المعروف في السنة المجتهدين حيث جعلوا مؤداها عدم ترجيح احد طرفي المسألة وعدم الحكم بشيء منهما من حيث الدليل الاجتهادي او غيره فالامر اظهر واما اصالة نفي الاكثر فترجع الى اصالة البراءة او الاستصحاب على تعدد الاحتمالين والا فلا اصل لها لتكون قابلة للنقض بها وسيجيء تفصيل الكلام فيها ثم ان ههنا طائفة من الاصول تسمى بالاصول اللفظية وهي خارجة عما نحن فيه وان كانت تعد من الاصول العملية والاصول الموضوعية احيانا ويستدل فيها بادلتها وسنحقق الكلام فيها في مبحث تعادل الظنون الخاصة ثم ان عقد الكلام على خصوص الاصول العملية لعدم كون الاصول الموضوعية محط نظر اهل الفن وما قد يتراءى من التكلم فيها فهو من باب الاستطراد والتكلم في هذه الاربعة انما هو من حيث جريانها في الشبهة الحكمية وان جرت في الشبهة الموضوعية ايضا من جهة عموم ادلتها قال بعض المعاصرين ما حاصله ان جملة منها مع جريانها في الشبهة الموضوعية ليس حالها حال الاصول الموضوعية بل هي ناظرة الى الاحكام فان اصالة الاباحة والبراءة الجاريتين في المايع المردد بين الخل والخمر لا تعين الموضوع بل تنفي حرمته وتؤثر في عدم تنجزها ولذا يقدم عليها الاصل الموضوعي لو وجد في المورد ولا خاصة في قريب منها الاحتياط والتخيير مع جريانهما في الشبهة الموضوعية نعم الاستصحاب الجاري فيها حاله حال الاصول الموضوعية من حيث احراز الصغرى وترتب الحكم الثابت بالادلة الاجتهادية عليها ولا باس بالالتزام بخروجه عن مباحث الفن وكون التعرض له من باب الاستطراد **قوله** لان الشك اما ان يلاحظ آه **اقول** انما اعتبر ملاحظة الحالة السابقة دون وجودها انه قد تكون موجودة في موردي البراءة والاحتياط ايضا ومع ذلك من مداخل موارد الاصول الذي صرح به المصنف ره في اوائل المقصد الثالث فيمكن ان يكون مورد واحد مجرى اثنين منها والمدار في الفرق على الملاحظة وعدمها ثم ان هذا الترتيب في بيان مجاري الاصول لا يخلو عن اخلال واضطراب كما اعترف به في الدرس لان من موارد عدم امكان الاحتياط ما يجري فيه البراءة وهي موارد عديدة **احدها** ما اذا تردد الامر بين الوجوب والحرمة وواحد من الاستحباب والكراهة فان قضية ما ذكر كونه مجرى التخيير نظرا الى عدم ملاحظة الحالة السابقة وعدم امكان الاحتياط فيه مع انه مجرى البراءة على ما قرر في محله **وثانيها** ما اذا دار الامر بين احدهما وبين الاباحة فانها كالصورة السابقة وعدم امكان الاحتياط يمكن ان يفرض في ذلك الدوران ثلاثيا ورباعيا وخماسيا ولا يتفاوت فيها الحكم **وثالثها** اذا دار الامر بين الوجوب والحرمة فان مقتضى الترتيب المذكور كونه مجرى التخيير مع انه مجرى البراءة على مسلك او التوقف كما سيجيء بيانه وهنا موارد اخر لا ينطبق عليها ما ذكر في الترتيب منها ما اذا دار الامر بين وجوب شيء وحرمة شيء آخر كان يعلم اجمالا بوجوب الصلاة الجمعة وشرب التتن على نحو لا ينفك احتمال الحقيقي فان مقتضى ما ذكر كونه موردا للبراءة لا الاجتماع فيه مع ان المختار فيه الاحتياط كما ستعرف فلا تغفل قلت لا نسلم

في مباحث القطع

١ اجتماع قيود مورد البراءة فيه اذ الشك فيه في المكلف به لا في اصل التكليف لكونه معلوما فيكون موردا للاحتياط بمقتضى الترتيب المذكور ايضا قلت قد حقق في محله ان المراد بالتكليف هو النوع الخاص منه فان شك فيه فهو من قبيل الشك في التكليف وان كان الجنس محرزا ومنها ما اذا دار الامر بين الاقل والاكثر في صورة الشك في المكلف به فان المختار فيه البراءة عند المصنف رة وفاقا لما حكاه عن المشهور مع ان مقتضى ما ذكر كونه مجرى الاحتياط ويحتمل ارجاعه الى الشك في التكليف كما صدر عن بعضهم ثم لا فاسد وتحمل بارد على ما تحققه وقد صرح بعض الافاضل بان التخيير يجري فيما يمكن فيه الاحتياط كما في دوران الامر بين المتباينين للتكليف الالزامي وغيره اذا كان منشأ الاشتباه تعارض النصين فانه يرجع فيه الى التخيير بمقتضى الاخبار العلاجية لا البراءة وان البراءة تجري في الشك في المكلف به كما في صورة دوران الامر بين الاقل والاكثر كما اشرنا وكما في الشبهة الغير المحصورة الوجوبية او التحريمية والشبهة المحصورة اذا فرض خروج بعض اطراف الشبهة عن محل الابتلاء وان الاشتغال يجري في الشك في التكليف كما في مثال الشك في وجوب دعاء الهلال وقد يجاب عن الموردين الاولين بان للشك طرفين فان جعل احد طرفيه الحكم الالزامي اعم من الوجوب والحرمة والطرف الاخر عبارة عن الاباحة والاستحباب والكراهة كان مجرى البراءة والاحتياط ممكن فيه لان الاخذ بكل من الالزاميين خلاف الاحتياط بالنسبة الى الطرف الاخر وان جعل كلا طرفيه من الالزام فهو وان امكن الاحتياط فيه لكنه مجرى التخيير لا البراءة وعن الثالث بانه لا منافاة بين البراءة والتخيير في مقام العمل بين الفعل والترك اذ المكلف لا يخلو عن احدهما فالبراءة مستلزمة للتخيير في مقام العمل فان قيل الفرق بين البراءة والتخيير اوضح من ان يخفى فان البراءة مقتضى رفع التكليف عند عدم وجوب الالتزام والتعبد والتخيير يقتضي الالتزام بالفعل او الترك قلت ما ذكر انما هو في التخيير الشرعي واما التخيير العقلي بمعنى ان العقل يحكم بنفي التعيين وان المكلف مختار فيما شاء بعد ملاحظة عدم امكان الجمع بين الفعل والترك وعدم ترجيح احدهما على الاخر فلا ينافي البراءة والفرق بينهما انما هو بحسب المدرك حيث ان المدرك في التخيير عدم امكان الجمع والطرح وفي البراءة قبح التكليف بلا بيان فلا يرد ما يوجب العدول فيما ذكره الاستاد في بيان مجاري الاصول ما اورده بعض افاضل المعاصرين ولعله التقطه من كلمات المصنف رة في المباحثة والمشافهة وهو انه رة لم يذكر مجرى الاصول التخيير الشرعي الناشي من تعارض النصين المتكافئين اما بالاصل الاولي والتخيير العقلي الواقعي على قول واحتمال او بالاصل الثانوي المستفاد من الاخبار العلاجية والتخيير المذكور في عداد المراتب هو التخيير العقلي الناشي من التردد والدوران بين المحذورين ولا يخفى ان الغاء التخيير الشرعي يوجب خلل المراتب للاصول باجمعها لتقدمه على الاستصحاب وسائر الاصول العملية ومنعه من جريانها فيها على الوجه الثاني حيث انه من مقولة الاصول العملية ويتقدم على غيره منها نحو من ملاحظة الحالة السابقة مجرى الاستصحاب الا اذا انبعث الشك من تعارض النصين وهكذا بالنسبة الى مجرى البراءة وغيرها كما يظهر بتفصيله من ملاحظة مسألة تعارض النصين في كل مطلب من مطالب مباحث البراءة منفردة والحكم فيهما بالتخيير وقد يعتذر عنه بان محط النظر انما هو مجاري الاصول العملية بما هي هي مع قطع النظر عن الادلة الشرعية وبان التخيير الشرعي اشبه شيء بالقواعد الفقهية وشيء منهما لا يسمن ولا يغني اذ لا شك انه اولى بالذكر من الاستصحاب اذ هو مع اشتماله على بيان كيفية العمل كغيرها من الاصول العملية متكفل لبيان مسألة اصولية وهي حجية احد الخبرين تخييرا حين التعارض نظير اصل ادلة حجية الخبر وبالجملة ان كان المقصود التعرض للاصول العقلية فمع انه خلاف حقيقة الغرض هنا فيه التعرض للاستصحاب وان كان اعم كما هو الظاهر فلا وجه لاهمال التخيير الشرعي الا ان يقال ان هذا لا ينافي ارادة الاجمال في المقام في بيان الاقسام والاحوال والله العالم بحقيقة الحال **قوله** وبعبارة اخرى احسن اه **اقول** كان الداعي الى تغيير العبارة ورود ما ذكرناه من الخدشة على العبارة الاولى ولا يخفى ان هذه العبارة سليمة عن ورود بعض ما مر وهو الاشكال الوارد في الصورتين الاولتين لما اسلفناه من ان المراد من الشك في التكليف الشك في نوعه لا في جنسه والامر في الامثلة المذكورة كذلك واما بقية الصور فالاشكال فيهما باق على حاله ثم لم يظهر وجه الاحسنية ويظهر لك ايضا ان التقديم والتاخير فيهما ليسا بمجرد الاختلاف في العبارة كما قد يتوهم واوضح العبارات ما ذكره قدس سره في اول المقصد الثالث وسيجيء تفصيله ان شاء الله تعالى **قوله** وما ذكرنا هو المختار اه **اقول** انكر الاخباريون كون المورد الذي جعله مجرى البراءة مجريها بالنسبة الى الشبهة الحكمية التحريمية وقد ينكرون ما جعله مجرى الاحتياط مجرى له كما يأتي بيانه ومما ينبغي التنبيه عليه ان ليس المراد من مجاري الاصول مجرد امكان قيام الدليل على جريانها في مقابلة الامتناع لعدم امتناع قيام الدليل على البراءة في مورد الاحتياط وكذا العكس لذا ذهب الاخباريون الى الاحتياط في الشبهات التحريمية كما انه ليس المراد جريان الاصول بحيث لا يصح غيره لامكان قيام الدليل على غيره في مورده كما في الشك بين الثلاث والاربع في عدد الركعات حيث ورد فيه البناء على الاكثر مع ان الاستصحاب يقتضي البناء على الاقل **قوله** اما الكلام في المقصد الاول اه **اقول** قد يتوهم ان هذه المسألة قليلة الجدوى حيث ان مبنى الفقه والاجتهاد على تحصيل الظن بالاحكام الشرعية الفرعية حتى ان بعضهم كالمحقق البهائي حكم بكون القطعيات خارجة عن حد الفقه فلا ثمرة مهمة في التعرض لها وهو توهم فاسد لان هذه المسألة مع اغنائها على تصور كيفية حجية الظن تعرضها لبيان حال طريقية الشيء وموضوعيته والثمرات المرتبة عليهما واشتمالها على مباحث علمية ومطالب عملية متكفلة ايضا لبيان جملة من المباحث الاصولية المعنونة في كلماتهم مثل انهم ذكروا في بحث المستقلات العقلية الخلاف في حجية ادراك العقل بعد ذكر الخلاف في غيرها من مقامات المسألة وكذا في مسألة الاجماع والتواتر الى غير ذلك مما يطلع عليه المتتبع مع ان الاجتهاد على الظن باعتبار الاكتفاء به لعدم حصول ازيد منه غالبا لا ينافي حصول

[illegible] وان جعله القاطع الاخذ به في محل نفسه لا انه لا يجوز للغير تقليده في ذلك كذا افاده العلم الفاضل المجتهد [illegible]

في حجية القطع وبيان المراد من الحجة

القطع في بعض المسائل معه التحقيق ان ذلك انما نشأ من الخلط بين مرحلتي الاجتهاد والفقاهة فان الاجتهاد عبارة عن تحصيل الحكم الواقعي من الادلة ولا
يمكن اعتبار القطع فيه لظنية الادلة غالباً واما الفقاهة فهي عبارة عن التعبد بما ادى اليه الظن وبعبارة اخرى هي فهم العمل بالحكم الظاهري
ولا ريب في حصول القطع به واليه ينظر قولهم ان ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم ومن هنا ذكر الوحيد البهبهاني في فوائده العتيقة ... وهم
بان المجتهدين يعملون بالظن بانهم يعملون باليقين و قال ره في جملة كلمات له في تعليقته على المعالم ان التقييد في تعريف الاجتهاد اذا كان ناطقاً بانه ظني
فالتقييد بالعلم في تعريف الفقه ناطق بانه علمي وهذا ينادي بالفرق بينهما ولذا يحرم الاخباريون الاجتهاد ولا يابون عن الفقه ولعل ما
ذكرناه هو الذي دعى الشارح الجوادري الى تفسير القطعيات في المتن مع عمومها بضروريات الدين لا مطلق ما ينتهي الى القطع مع ان عنوان هذه
المسئلة يراد به تحقيق الحال في مقام ما حصل للمضايقة فيها من الاخباريين وغيرهم في وجوب العمل بالقطع قطع القطاع وما لم يكن بتوسط الحجة
والامام عليه السلم **قوله** اما الكلام في المقصد الاول آه **اقول** لا اشكال في الحكم بحجية القطع واعتباره وعدم كونه قابلاً للجعل و
التصرف فيه وغيرها من الاحكام مسبوق بحسب الطبع بتصوره فلا بد من بيان حقيقته وان تصوره بديهي او نظري فاعلم ان لفظي القطع والعلم بحسب
الاصطلاح مترادفان وقد اعتقدنا اعم منهما بحسب اطلاق المرادف فيه للتصديق لشموله للظن ايضاً واخص منهما بحسب اطلاق الاخر وهو اطلاقه
على العلم التقليدي هو لا ابدال يفارقهما مفارقة الجنس للنوع بحسب الاصطلاح ومفارقة النوعين بحسب الاصطلاح الاخر ثم انهم اختلفوا
في ان تصور العلم والقطع بديهي او نظري فذهب الامام الرازي الى الاول واستدل عليه بوجهين احدهما ان غيره يعلم به فلو علم بغيره لزم الدور
وثانيهما ان علم كل احد بوجوده بديهي وهو مسبوق بمطلق العلم فهو اولى بان يكون بديهياً وذهب المحققون الى انه نظري لوجوه مذكورة في محلها ثم انهم اختلفوا
في ان تحديده ممكن او لا فقيل بالثاني لما مر وقيل بالاول والحق ان ما ذكروه في مقام التعريف هو التعريف بحسب اللفظ مثل تعريفه بانه معرفة الشيء على
ما هو عليه مع اطمينان النفس او انه ادراك الشيء على ما هو به او اثبات المعلوم على ما هو به واعتقاد الشيء على ما هو به او تعلم به الشيء او انه صفة
توجب تمييزاً في المعاني لا يحتمل النقيض او صفة ينجلي بها امر معنوي لمن قامت به او انه صورة حاصلة عند المدرك او حصول الصورة عنده او انه الاعتقاد
المقتضي لسكون النفس او انه اضافة الحق وانه حصول اشراقي للمعلوم عند النفس المدركة او انه ادراك جازم او انه انطباع صور الاشياء في
النفوس الى غير ذلك من التعاريف التي ليس في التعرض لها فائدة ووجه خفائه خفاء كيفيته المختلفة للعالم وقد اختلفوا فيها على اقوال فقيل بالانطباع
وقيل بالاستحضار وذهب بعض المحققين الى اتحاد النفس له ثم انه على قسمين ضروري وكسبي والاول لا يحتاج حصوله الى نظر والثاني خلافه ولا
تحصيله كلا قسميه من الاستعداد وغاية الامر ان الاستعداد في الاول باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة وفي الثاني بحصول الاول وهو ظاهر ووجهها
اشكال وهو ان العلم والقطع بالشيء يقتضي ان لا يحتمل نقيضه بناء على ما عرفت من معناه وهذا لا يتمشى في العلوم العادية التي يكون مستندها
جريان العادة واستمرارها على ذلك المنوال ككون الجبل حجراً مع انه لا شك في كونها من افراد العلم فان الحاكم بهذا الحكم يجوز سلب الحجرية عن الجبل اما بانقلابه
ذهباً او باعدامه وايجاد غيره بناء على انه تعالى قادر مختار لا يمتنع عليه شيء وقد يدفع بان المراد بعدم احتمال النقيض في العلم هو عدم تجويز العالم اياه لا حقيقته
ولا الاحكام اما في التصور فلعدم النقيض بدئ وشائبة الحكم واما في التصديق فلا استناده جزمه بالحكم الى موجب بحيث لا يحتمل الزوال اصلاً والعلوم
العادية كذلك لان الجزم فيها مستند الى موجب هو العادة وانما يحتمل النقيض بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته لكونه من الممكنات
التي يجوز وقوعها ولا وقوعها وذلك كالحكم ببياض الجسم المشاهد قطعاً مع انه في نفسه ممكن ان يكون وان لا يكون والحاصل ان العلم بكون الجبل
حجراً مما لا يحتمل النقيض بحسب العادة لقضائها باستحالة كون الشيء في وقت واحد متصفاً بالنقيضين فمتى اتصف بالحجرية استحال عادة اتصافه بغيرها
في ذلك الوقت وان امكن بالنظر الى قدرة الله تعالى فان قلت ان مطلق تجويز النقيض مناف للجزم كيف وتجويز النقيض ولو باعتبار ما لا يجامع الجزم بالحكم
من الاحكام لظهور عدم اجتماع تجويز النقيض مع الجزم بعدمه ولا شك في تجويز النقيض في العلوم العادية لاستنادها الى استمرار العادة المنخرقة
كثيراً بمعجزات الانبياء وكرامات الاولياء فلم يبق لنا وثوق بانها لا تنخرق فيما بعد فاذا جاز انقلاب العصا حية بمعجزة نبي جاز انقلاب الحجر ذهباً
بكرامة ولي نعم لنا ظن قوي متاخم للعلم وقريب منه نتخيله اياه كما قاله بعض الحكماء في الحدسيات والتجربيات فلا ضير في خروجها عن حقيقة العلم
قلت لو كان مطلق تجويز النقيض منافياً للعلم لادى ذلك الى ان لا يحصل الجزم بالحسيات المتفق على حصول الجزم بها والتزامه مشكل كما لا يخفى
قوله لا اشكال في وجوب متابعة القطع آه **اقول** حجية القطع بمعنى وجوب متابعته من البديهيات الغير المحتاجة الى الاثبات الا انه يمكن
الاستدلال عليها بوجوه **الاول** انه لو لم يكن حجة لزم التناقض سواء علم طريق الواقع فلو لم يكن حجة فان كان نقيضه حجة وجر الى الواقع
لزم اجتماع النقيضين والا لزم ارتفاعهما وبطلانهما ظاهر **الثاني** انه لو لم يكن حجة فاما ان يدعى ذلك على سبيل القطع او غيره فعلى الثاني
يلزم ابطال الراجح بالمرجوح ويحكم ببديهة العقل ببطلانه وعلى الاول فاما ان يعتبر ذلك القطع الثاني فيلزم حجيته وما يستلزم عدمه حجة
فهو محال واما ان لا يعتبر فهو خلاف المقصود كما لا يخفى **الثالث** انه لا شك في وجوده في سنخ الادراكات لبطلان مذهب السوفسطائية كما
سنشير اليه فهو اما القطع او غيره من الظن والشك والوهم فان كان الاول ثبت المطلوب وان كان غيره فمع استلزامه ترجيح المرجوح يرد عليه ان حجيته لا بد لها

جاز تعويل الشاهد في عمل نفسه
بها اجماعاً لان العلم بالمشهود
به ماخوذ في مقام العمل على
وجه الطريقية بخلاف
مقام اداء الشهادة
الا ان يشك
الخادم

مباحث القطع

تكون مدركة باحد الادلة المذكورة فان كان هو القطع فلا ينفع الا مع حجيته مع ان مستند حجية الشيء اولى بالحجية فان كان بغيره فاما ان يلزم الدور او التسلسل او ترجيح المرجوح الرابع انه لو لم يكن حجة لكان متعينا للطرح والاسقاط قطعا اذ لا معنى للاعتنا بغير الحجة فيلزم الاعتنا فافهم الخامس ان العقل يجد ما قطع باستحقاق العقاب مثلا فلازمه القطع بالحجية ايضا ولا يتصور مع تحقق القطع الاول عدم تحقق القطع الثاني لانه ان قطع بعدم الحجية فلازمه القطع بعدم الاستحقاق وان شك فيه فلازمه الشك في الاستحقاق فالتفكيك بين القطعين غير معقول الا احتمال كون القطع الاول جهلا مركبا غير متصور في حق القاطع ما دام قاطعا وزوال القطع خارج عن الفرض واحتمال غير القاطع له لا يضر بحال القاطع السادس انه لو لم يكن القطع الحاصل من حكم العقل حجة لم يكن الحاصل من الشرع حجة ايضا لان الدليل على حجية القطع الشرعي اما الشرع القطعي او العقل القطعي فان كان الاول فننقل الكلام اليه فيتسلسل او يدور وان كان الثاني فلا ريب ان حكمه بذلك هو من جهة حكمه بلزوم دفع الضرر المقطوع فكما يحكم بوجوب دفع الضرر المقطوع بالقطع الشرعي يحكم بلزوم دفع الضرر المقطوع بالقطع العقلي بلا فرق بينهما السابع انه ان لم يكن حجة مطلقا لزم انسداد باب التكليف راسا وان كان حجة اذا حصل من الشرع لا غير لزم ان لا يكون عبدة الاوثان الذين يقولون على الشرع يعذبون وكذا ان كان حجة مطلقا لكن ان دل الدليل الشرعي على اعتباره الا ان جعل اللاحق سببا للسابق غير معقول الثامن انه ان كان حجة مطلقا فلا كلام والا فان لم يكن حجة مطلقا لزم ان لا يكون شيء من معرفة الله ومعرفة نبيه والنظر الى المعجزة واجبا واللازم ظاهر البطلان وان لم يكن حجة الا من الشرع فكذلك كما يظهر بالتامل فيما مر التاسع انه لو لم يكن حجة وجب ردع صاحبه عنه وهو محال اذ القاطع حين هو قاطع لا يلتفت الى خلاف قطعه فلا يمكن ردعه لاستحالة تكليف الغافل العاشر انه لو عمل به لا احتاج للتالي دليل دال على بطلانه ودليلية الدليل يعلم به فلو عمل بغيره لما يلزم الدور كما مر الحادي عشر ان الظن حجة بمقتضى ادلة حجيته من بطلان الترجيح بلا مرجح ووجوب دفع الضرر وغيرها فيكون القطع حجة بمقتضى تلك الادلة بطريق اولى الثاني عشر انه لو لم يكن حجة لزم كون الضروريات مساوية للنظريات واسوء حالا منها والملازمة ظاهرة وبطلان اللازم اظهر الثالث عشر الايات والاخبار الكثيرة الدالة بالمنطوق والمفهوم على اعتباره كقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وقوله عز وجل فاعلم انه لا اله الا الله وقوله عز من قائل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون والايات الناهية عن العمل بغير العلم والاخبار الموافقة لها الرابع عشر وبه يتم العدد الميمون المبارك بناء العقلاء من العلماء وغيرهم والسيرة المستمرة بين الخاصة والعامة حيث انهم يستندون الى الاعتبار والامضاء الى العلم من دون نكير بل اعتباره مركوز في جبلة الصبيان والمجانين بل الحيوانات العجم كما لا يخفى الى غير ذلك من الوجوه التي لا يحتاج اليها حتى في مقام التنبيه ثم ان مقتضى وجوب متابعته والعمل عليه ترتيب اثار الفعل المقطوع به من الثواب والعقاب وغيرهما عليه فيستحق الثواب على ما قطع بوجوبه والعقاب على ما قطع بحرمته اطاعة ومعصية لو طابق الواقع وانقيادا او تجريا لو لم يطابقه بل ترتيب الاجزاء وغيره من الاحكام الا ان ينكشف الخطاء فلا رجح حكم ربما الاشارة اليه **قوله** وليس طريقيته قابلة اه **اقول** يحتمل كلامه ره الى دعويين احديهما ان طريقيته غير قابلة للجعل اثباتا والاخرى انها غير قابلة نفيا ويمكن ثبوتهما بالدليل لا حاجة الى اثبات عدم وقوع الجعل فعلا لان ثبوت عدم الامكان او القابلية يكفي في اثباته مع انه موافق للاصل مضافا الى انه لو تعلق به جعل اثباتا او نفيا لنص عليه لنقل الينا مع انه لم ينقله احد الا ان يقال ان شرط النقل توفر الدواعي وهو مفقود في الجعل الاثباتي لكونه موافقا للمركوز في الجبلات والغرائز وقد اشار الى الدليل الدعوى الثانية فيما ياتي من كلامه وحاصله انه لو حكم الشارع بعدم حجيته والعمل على مقتضاه لزم التناقض بين قوليه اذ لا شك انه يحصل للقاطع بعد حصول القطع بموضوع الحكم الشرعي صغرى بمقتضى قطعه وكبرى بمقتضى الدليل الشرعي فيقول مثلا هذا بول وكل بول يجب الاجتناب عنه فاذا حكم الشارع بعدم وجوب الاجتناب كان مناقضا له ومنه يعلم ومنه يعلم الدليل على الاولى فانه لو كان قابلا للاثبات لكان قابلا للنفي ايضا اذ قضية الجعل كونه بنفسه طاردا عن جهتي الاثبات والنفي والعارض عن الصفتين المتقابلتين يجوز اتصافه بهما بالعلة الخارجية لما تقرر في محله ان كل عرضي معلل وعلى ذلك يبتني بعض براهين توحيد الحق جل شانه كما هو ظاهر لاهله من اهل العلوم العقلية وقد يستدل عليه بانه لو كان حجيته متوقفة على الجعل ولم تكن مقتضيات ذاتية لزم التسلسل لان كل ما اقيم من البرهان على حجية القطع فغايته ما يفيده هو القطع فننقل الكلام اليه هلم جرا **اقول** هذا لو تم لدل على عدم الجعل الشرعي ولا يدل على عدم الجعل العقلي بان يكون الحاكم بحجيته هو العقل لان القطع المتعلق بحجيته ليس يستند الى قطع اخر ليلزم التسلسل بل هو بحكم العقل وهو حجة بنفسه نظير ما يقال ان الاشياء مرتبطة بالماء والماء مرتبط بنفسه وما تقرر في المعقول ان الوجود موجود بالوجود والوجود موجود بنفسه والمعلوم يعلم بالصورة وهي الصورة الذهنية نفس الصورة معلومة بنفسها لا بصورة اخرى والا لزم التسلسل وبه يندفع الاشكال في مسئلة النية حيث انها من العبادات ولا يمكن احتياجها الى نية اخرى وفي مسئلة الارادة ولعل التوضيح ياتي في مقام اليق وموضع اوفق بل صرح المحققون من اهل المعقول بان العلم اذا تعلق بنفسه لم يكن بين العلم والمعلوم تغاير الا بالاعتبار اذ لا حاجة حينئذ الى صورة اخرى حاصلة من المعلوم في العالم كما هو عند علم النفس بذاتها وبسائر صفاتها القائمة بذاتها وان اثبتنا في محل عدم تماميته مطلقا فانه تتم فيما اذا تعلق العلم التصوري بالعلم تصورا او تصديقا فانه اذا حصل لنا تصور وتصديق واردنا ان نتصوره يكفي لنا في ذلك حضوره عندنا ولا حاجة الى حصول صورة ذهنية اخرى منتزعة منه وهذا هو المسمى بالعلم الحضوري واما اذا تعلق العلم التصديقي

مقطوعه فيجعل ذلك كبرى وصغرى قطع بها فيقطع بالنتيجة فاذا قطع بكون شيء خمرا وقام الدليل على كون حكم الخمر نفسها حرمة

في بيان ان القطع حجة بنفسه

بالعلم كان يحكم على تصور الانسان مثلا او على التصديق بحال من احواله بانه كذا كان العلم بالمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصور او التصديق غير مجال الخ
صورة اخرى منتزعة منه كان العلم متحدا بالمعلوم بالذات مغايرا له بالاعتبار لكن باقي اجزاء التصديق لا يكون الا بحصول صورة منها عند المدرك
فيكون العلم ح مغايرا للمعلوم بالذات **قوله** ومن هنا يعلم آه **اقول** تفصيل الكلام على وجه يتضح به المرام ان الحجة عبارة عن الدليل
اطلقت عليه تسمية للمسبب باسم السبب والدليل في اصطلاح الاصوليين عرف بتعاريف عديدة منها انه عبارة عما يؤدي الى العلم بمطلوب
خبري ومنها انه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري والعلم به على اختلاف العبارتين اخذ الامكان في هذا التعريف لما
هو لادراج الدليل المغفول عنه والادلة المنعقدة وتقييد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يتوصل به ولا فرق في المؤدي بين التعبير بصحيح النظر والنظر
الصحيح كما قد يتوهم والتقييد بالخبري لاخراج الحد ولما كان المأخوذ في الدليل افادة العلم كما صرح به المحقق الطوسي ره في التجريد بقوله ومن ذكر
العلم دليل والظن امارة كان التقييد بالعلم اولى وان امكن جعل تركه اولى ليشمل الادلة الشرعية التي اكثرها امارات وفي اصطلاح اهل الميزان
قولان فصاعدا يكون عنه قول آخر او قول مؤلف من قضايا يلزم منه لذاته قول آخر وفي افراد الضمير اشارة الى ان الهيئة التركيبية هي المفيدة للقول
الآخر واليه يرجع ما حكاه العلامة ره في النهاية قولا في تعريف الدليل من انه قول مؤلف من قضايا اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر لانه بعيد عن
الاصوليين جدا كما لا يخفى فالدليل والحجة عند المنطقيين عبارة عن المقدمات التي يحصل منها النتيجة وعند الاصوليين عبارة عن الوسط الذي
يكون علة لثبوت الاكبر للاصغر فالحجة عندهم هو التغير في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث كما انها عند الاولين كلتا المقدمتين ثم انما قيد
الوسط بكونه علة لثبوت الاكبر للاصغر اذ ليس كل وسط حجة عندهم حتى مثل الوسط في قولنا هذا مشكوك الخمرية وكل مشكوك الخمرية مباح
اذ ليس الشك علة للاباحة فان قلت قد مثل في بعض كتب الاصول للدليل المفرد بالعالم لا بالتغير فما وجه ذلك قلت كلاهما صحيح فان التغير دليل الآ
الحدوث للعالم بالنظر في حاله والعالم دليل لاثبات الصانع كذلك وقال بعض المحققين ان هذا الاطلاق من الاصوليين في مقابلة اطلاق المنطقيين
مجرد اصطلاح والا فلا يمكن اثبات المطلوب الخبري الكلي موضوعي الدليل الا بمقدمتين فان الدليل من حيث انه يتوصل به الى المطلوب خبري لا بد فيه
من ملزوم للمحكوم به يكون ثابتا للمحكوم عليه لينتقل الذهن منه الى المحكوم عليه بلزوم ثبوت ذلك الملزوم للمحكوم عليه ثبوت لازمه فالقضية
المشعرة بالملزوم هي الكبرى الدالة على ثبوت الملزوم للمحكوم عليه هي الصغرى فاعتبار المقدمتين في تعريف المنطقيين مصرح وفي تعريف الاصوليين
مندرج في صحيح النظر وله في هذا المقام بيانات وقيود ذكرناها في شرحنا على الزبدة البهائية وفقني الله لاتمامه وكيف كان فالحجة عبارة عما يوجب انكشاف
المطلوب ويكون واسطة لاثباته بالنسبة اليه فلا يطلق على نفس الانكشاف وههنا حكاية لطيفة بل قصة عجيبة ظريفة لا باس بنقلها لاعتبار
اولي البصائر والابصار والاطلاع على بعض ما يترتب على الجهل المركب من الآثار وهو ان بعض من اعتمد عليه اخبرني من الفضلاء وعلماء السادة الاجلاء
نقل لي انه دخل في مجلس بعض الاغنياء والاكابر من اولي المفاخر ظانا انهم يدعون انفتاح باب العلم وحرمة العمل بالظن بل يزعمون انهم متمسكون في
برهان وثيق ويلجأون الى ركن وثيق وبعض اجلة علمائهم حاضر في ذلك المجلس وبيده هذا الكتاب المبين والمصنف المتين وهو يقرأ هذه العبارة
ويستهزئ بها وبقائلها والله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون وسيأتيهم انباء ما كانوا به يستهزئون فما عجلة قرائته وفهمها فهو كالريح
العاصف او البرق الخاطف الى ان وصل الى قوله ره والحاصل ان كون القطع حجة غير معقول فاذا بالصياح في القهقهة قد ثقل الاسماع وملأ الا
والاصقاع بين قائل يا للعجب من شبهه وركيكه وصائح يا لها من مصيبة القطع مع علو حاله مورد للطرح والطرد بل الطعن والدق والظن حجة
مع انه لا يغني من الحق فهل هذا الا ترجيح المرجوح مع ان باب الرجاج مفتوح قال لنا قل فبقيت متحيرا عيني تبكي على افتراق الناس في الدين والانحطاط
في الاسلام والمسلمين والانطماس في آثار الشرع المبين والاندراس في ملة سيد المرسلين والاخرى تضحك على قلة فهم من هو لطريقهم ركن ركين بل
امام مبين فما ملكت عنان الصبر الا وناديت باعلى صوتي يا هذا مهلا مهلا لا تطش جهلا فان السر عميق والبحر عميق وما اوتيتم من العلم الا قليلا
وما وجدتم الى مقاصد العلم سبيلا فقد تركتم طلب المرتبة العليا ومقام الاكمل واقتصرتم من العلم على حرمانه لغلة الاسفل فما تكلمت بعض الكلام
الا وانا غرض للرماح وللسهام من غير يمين وشمال فعلمت ان نفسي تعليم الجاهل المركب دون خرط القتاد سيما اذا كان من اهل العداوة والعناد
وليس هذا اول قارورة كسرت في الاسلام بل ليس ذلك الا اعتبار الليالي والايام باهل الفضل والاعلام ولن يصلح العطار ما افسد الدهر
وقد اتفق لي نظير هذه الحكاية في بعض المجالس الا انه بحمد الله نعم قد كسرت لي الوساطة فاخذت في الافادة الى ان جعلت نيران الذين خامدة و
اركان التلبيس لسة كاسدة نعوذ بالله من هواجس الخواطر وسوء السرائر والضمائر قل للذي يأبى عن فهم العلم فلسفة . حفظت شيئا وغابت
عنك شيئا **قوله** وهذا بخلاف القطع الخ **اقول** حاصل الفرق بين القطع وغيره كالظن ان القاطع اذا حصل له القطع لم يحتمل خلافه
ولو كان قطعه في الحقيقة من قبيل الجهل المركب غير الواقع منكشفا له بمقتضى قطعه والا لم يكن قاطعا لما مر ان القطع عبارة عن الطرف الراجح الذي
لا يحتمل معه نقيضه فاذا لم يحتمل الخلاف كان مأمونا في العمل به والسلوك فيه ولا يحتاج فيه الى جعل جاعل والا فيلزم ما ذكرناه وهذا بخلاف الظن لان
الظن يحتمل خلاف المظنون فليس مأمونا في السلوك فيه فلا بد فيه من جعل جاعل **قوله** لان ان القطع بحجيته شيء آه **اقول** اعتبار الكتاب بهذه الامر آ

في مباحث القطع

١٨ كذلك ثم انّه نبّه المصنّف قدّس سرّه حين البحث الى انّ المقصود الاصلي انّما هو تعلّق القطع او الظنّ او الشكّ بنفس الحكم دون الموضوع حيث صدّر البحث بالالتفات الى الحكم الشرعي فالاولى ان يمثّل للحكم وهذا مثال الموضوع فزاد مثالا للحكم قبل مثال الموضوع فالعبارة حينئذ هكذا لانّه اذا قطع بوجوب شيء فيقال هذا واجب وكلّ واجب يحرم ضدّه او يجب مقدّمته وكذلك القطع في الموضوعات فاذا قطع بخمريّة شيء الخ **قوله** ولا يقال ان هذا معلوم الوجوب او الخمريّة

اقول وذلك لانّ الكبرى ح تصير قضيّة كاذبة اذ لم يرتّب الشارع الحكم على معلوم الخمريّة بل على الخمر الواقعي اذا الكلام في العلم الطريقي واذا كان الاثر اثرا للموضوع الواقعي ترتّب عليه مع حصوله واقعا ولا شكّ في انّ العلم بذلك الموضوع الواقعي فرع ثبوته ووجوده فكيف يعقل كونه علّة لغيره اثره كوجوب المقدّمة او حرمة الضدّ في المثال الاوّل ووجوب التجنّب في المثال الثاني عليه هذا بخلاف الظنّ والامارات فاذا ظنّ بخمريّة هذا المائع مثلا وفرضنا حجيّة ظنّه فلا يمكنه ان يقول هذا خمر بل يقول هذا مظنون الخمريّة لا يقال كلا منا في العلم والظنّ الطريقيين وقد جعلت الظنّ في المثال جزء للموضوع وهو خارج عن محلّ الفرض لانّا نقول انّ المراد بكونهما طريقين الى الواقع انّما هو بالنظر الى الحكم الواقعي لا الظاهري اذ لا بدّ في الحكم الظاهري من ان يؤخذ في موضوعه الظنّ او الشكّ اذ لا نعني بالحكم الظاهري الا هذا فكونه جزء للموضوع بالنسبة اليه لا ينافي كونه مرآتا وطريقا الى الحكم الواقعي كما لا يخفى **قوله** هذا كلّه بالنسبة الخ **اقول** توضيح الفرق بين القطع الطريقي والقطع الموضوعي هو انّ القطع يلاحظ تارة بالنسبة الى نفس متعلّقه موضوعا كان او حكما شرعيا كان او غيره مع قطع النظر عن شيء آخر واخرى بالنسبة الى حكم آخر وامر خارج عن متعلّقه ويراد به اثباته لمتعلّقه ففي الثاني تارة يفرض كون ذلك الامر الخارج اثرا للنفس الحكم الثابت له بما هو مع قطع النظر عن تعلّق القطع به فضلا عن ملاحظة خصوصيّتها واخرى يفرض مدخليّته في واقعيّة ذلك الحكم وقوام الموضوع في الواقع به سواء كان ذلك الاثر من الآثار الشرعيّة كالقطع بخمريّة الخمر لاثبات الحرمة والنجاسة مع فرض تقييدهما في مرحلة الواقع بالقطع او من الآثار والاحكام العقليّة كالقطع بالوجوب والحرمة لاثبات وجوب الاطاعة وحرمة المعصية وكالقطع بالمحبوبيّة والمبغوضيّة والاشتمال على المصلحة والمفسدة لاثبات الحسن والقبح العقليين في الفعل لما نقرّر في محلّه من موضوعيّة القطع في امثال ذلك ولا يناقي ذلك كفاية الظنّ في القطع في الجملة فهذه مقامات ثلاثة والاوّل لم يكن له مدخليّة في واقعيّة الشيء وكان بمثابة العين والسراج الكاشفين عن الشيء لا بدّ من كونه كاشفا عن متعلّقه كشفا فعليا عقليا خاليا عن الحالة المنتظرة وقد ذكرنا انّه لا يعقل التصرّف فيه من الشرع او العقل نفيا واثباتا ولا يتأتّى معه شوب القياس في اجزائه متعلّقة والمقام الثاني مثله فيما ذكرنا الا انّ عدم مدخليّة القطع هناك على سبيل الامتناع والاستحالة وهنا بالفرض وتتفاوت الاحكام والآثار ولا مدخليّة للقطع في الحكم الثابت لمتعلّقه بان يلاحظ موضوعه بوصف تعلّق القطع به وهنا يلتئم شوب القياس لكن بوسطيّة متعلّق القطع دون القطع بخمريّة هذا المائع بالنسبة الى اثبات حرمته ونجاسته مع كونهما من آثار الخمر الواقعي وكذا القطع بوجوب الشيء الفلاني بالنسبة الى اثبات وجوب مقدّمته وحرمة ضدّه مثلا وهكذا نظير ما مضى ففيه الحالة المنتظرة واحتمال التصرّف وهذا المقام كسابقه يسمّى القطع فيه طريقا الى الواقع قبال القطع الموضوعي ووجه التسمية ظاهر ولذا اختص جرا بما ذكرناه علمت انّ للقطع الطريقي موردين وللقطع الموضوعي موردا واحدا وعليه بنا ماتنا الكتاب بل كلّها ناظرة الى احد الاخيرين ونقل عنده في بعض كلماته منشأ فهمه انّ الاوّل قليل الفائدة بل عديمها اذ القطع حيث تعلّق بشيء انّما يراد به اثبات امر آخر لكن بعض عبارات المتن يتوقّف على فهم المعنى الاوّل بل لا ينطبق بعض الامثلة الا عليه ثمّ انّ المختصر بها الفرق بين القسمين في امكان وسطيّة احدهما دون الآخر القطع الموضوعي لا شكّ في امكان ان يكون وسطا في اثبات الحكم لانّ المفروض انّ الحكم تعلّق به لا بالواقع فليس في الحقيقة حكما للواقع فلو علّق الشارع الحرمة على الخمر المعلوم الخمريّة فيقال هذا معلوم الخمريّة وكلّ معلوم الخمريّة يجب الاجتناب عنه فهذا يجب اجتنابا عنه واما القطع الطريقي فلا يمكن جعله اعتبارا للواقع الذي هو موضوع الحكم جعله موضوعا للحكم ايضا لانّه اذا تعلّق به الحكم فامّا ان يتعلّق به الحكم المتعلّق بالواقع او غيره وكلاهما محال امّا الثاني فلانّه وان كان معقولا في نفسه اذ لا امتناع في ان يتعلّق حكم بالواقع ويكون العلم مرآتا له ثمّ يتعلّق به حكم آخر غير الحكم المترتّب على الموضوع الواقعي لكنّه يلزم منه ما لا يلتزم به احد وهو تعدّد الثواب والعقاب على الامتثال بالحكم المقطوع به وعدمه الا الظنّ ان يلتزم به احد فان قلت لا يلزم التزامه كما في الظنّ فانّه لو ترك الحكم المظنون لم يتعدّد العقاب عليه ولو عمل به لم يتعدّد الثواب قلت انّه لا مانع من التزام تعدّد الثواب على فعل المظنون اذا صادف الواقع غاية الامر انّ احدهما من باب التفضّل وهذا ما اشتهر بينهم انّ للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا وثانيا انّ القياس مع الفارق لانّ المظنون لم يعلم فيه الواقع فلم يترتّب فيه الثواب المترتّب على الواقع بخلاف المعلوم فانّ الثواب المترتّب على الواقع يترتّب عليه اذ المفروض انّ العلم طريق الى الواقع وقد فرضنا انّ المعلوم من حيث هو معلوم موضوع لحكم آخر فيلزم ترتّب الثواب عليه ايضا وهو ما ذكرناه من اللازم واما الاوّل فلانّ العلم الذي صار موضوعا للحكم امّا ان يكون هو العلم بالحكم او العلم بالموضوع فان كان الاوّل فهو محال امّا اوّلا فلانّه يلزم منه تقدّم الشيء على نفسه لانّ المعلوم متقدّم على العلم ذاتا فلو جعل العلم موضوعا للحكم دون الواقع كان الحكم مؤخّرا عنه ضرورة تأخّر الحكم عن الموضوع فيلزم ما ذكر وان شئت قلت انّ العلم بالحكم يتوقّف على الحكم فلو توقّف الحكم على العلم لزم الدور وهذا نظير ما جعله العلّامة في النهاية مبنا لما اورد شبهة التصويب وهو انّ المجتهد لما طلب الحكم فالمطلوب مقدّم على الطلب فالطالب لو كان ما استنبطه المجتهد مخالفا له كان مخطئا لا مصيبا الى آخر ما قال واما ثانيا فلانّه يستلزم التصويب والقائلون به انّما يقولون به في الظنّ لا في القطع وفيما الاستلزام انّ الحكم الواقعي هو الحكم المتعلّق بالعلم كما هو المفروض والقطع يتفاوت ويختلف باختلاف الاشخاص فكلّ

في تقسيم القطع الى قسمين الطريقي والموضوعي

من يقطع بشيء يكون حكما واقعيا له ولكن هذا لا ينافي ما ذكرنا من احتمال ان يكون مراد السيد المرتضى حيث ادعى الاجماع على ان الاعادة والقضاء على الجاهل باحكام الصلوة وصنيع الجاهل بما علمه غير معذور ان العلم والجهل موجبا لتغير الاحكام وسيجيء الكلام في ذلك مستوفى في الركن الثاني لزومه الدور وان لم يلزم التصويب كما لا يخفى **قوله** وان لم يطلق عليه الحجة اذ الحجة في باب الادلة آه **اقول** التقييد بباب الادلة لكنه يطلق عليه الحجة في باب المسائل **قوله** وبالجملة فالقطع قد يكون طريقيا آه **اقول** الظاهر ان هذا التقسيم انما يتمشى بالنسبة الى القطع المتعلق بالاحكام الشرعية فان القطع فيها قد يكون طريقيا وموضوعيا لبيت قد يكون موضوعيا واما الاحكام العقلية فالقطع جزء للموضوع فيها لان الحكم العقل انما هو بعد تعقل جهة الحسن والقبح الكامنين في ذوات الاشياء فما لم يكن ذلك معلوما له لم يحكم بشيء ولذا نرى ان كل ما للعقل فيه حكم فانما يحكم فيه بالحسن والقبح الذاتيين لا اطلاعه بالوجوه والاعتبارات لعدم كونها محققة بخلاف الشارع فانه محيط بها عالم بواطنها فلا فرق فيما ذكرناه بين الاحكام العقلية التي يلازمها حكم الشرع بناء على التلازم بين حكم العقل والشرع كحسن الاحسان وقبح العدوان وبين ما لم يكن كذلك منها كحكم العقل بوجوب الطاعة والانقياد ثم ان القطع بعدما عرفت انه يختلف باعتبار الطريقية والموضوعية فلو فرض اشتباه وعلم اعتباره بان لم يعلم انه اعتباره على اي وجه فهل يكون هنا اصل يرجع اليه في صورة الاشتباه والشك كمسئلة الشهادة فانه اعتبر فيها القطع لكن لا يعلم وجه اعتباره وان قوله مشيرا الى الشمس على مثل ذلك فاشهد او دع محمل هو يريد به استنادها الى العلم او الحسن زيادة على العلم وكذا مسئلة النجاسة نظرا الى قوله عليه السلام حتى تعلم قذر وكذا مسئلة حفظ عدد الركعات ومسئلة الاستصحاب الى غير ذلك من الموارد ولا يلزم من مجرد جعل الشارع له في مقام الاماما موضوعيته انه انما يكون من غرض الشارع لدفع جهة الارشاد فيكون ح ارشاديا فنقول اما ان يمكن استفادة شيء من الوجهين بل الوجوه على ما تقدم من شيخ من ادلته او لا يمكن اما على الاول فلا اشكال في ان المتبع ما يستفاد من الادلة ففي مسئلة النجاسة مثلا اعتبر العلم في الخبر لكنا لما نظرنا الى ادلة خصوصيات النجاسات كنجاسة البول والكافر وغيرهما رأينا ان النجاسة علقت فيها على نفس تلك النجاسات فيستفاد منه ان المناط هو الواقع والعلم ماخوذ فيها من باب الطريقية لا الموضوعية كما زعم صاحب الحدائق ره وغيره ونؤيد ما ذكرناه انه لو كان ماخوذا فيها على وجه الموضوعية لم تتم مقالة الامارات الشرعية كالاستصحاب مع انها تقوم مقامه ومنه يظهر وجه استفادة اعتباره الطريقية في مسئلة الشهادة ايضا حيث تقوم فيها اليد مقام العلم على ما دل عليه رواية حفص بن غياث الآتية الا ان الانصاف ان ذلك لو تم لدل على عدم اعتباره موضوعيا محضا ولعله على اخذه على وجه الموضوعية الكشفية فلا ينافيه فيحتمل كونه ماخوذا على ذلك الوجه كونه ماخوذا على وجه المرآتية المحضة وسيجيء تتمة الكلام في المطلب واما مسئلة الاستصحاب فيمكن ان يستكشف من بعض اخبارها ان اعتبار اليقين فيه انما هو على وجه المرآتية فان الرواية الدالة على عدم انتقاض الوضوء بالخفقة والخفقتين يظهر من بعض فقراتها مثل قوله فانه على يقين من وضوئه ان المناط هو الوضوء الذي لم يتحقق فيه ناقض بنفسه فالمطلوب هو الوضوء الواقعي والعلم مرآة له كما لا يخفى على من تأمل واما مسئلة حفظ عدد الركعات فسيجيء الكلام فيها واما على الثاني فمقتضى الاشارات الدالة ان الاصل عدم الموضوعية لان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية النفس الامرية **اقول** لو بنى على القول بكون الالفاظ موضوعة للمعاني المعلومة لامكن جعل الاصل ما ذكرناه ايضا بناء على ان العلم الطريقي لا يحتاج حقيقة الى الجعل اصلا بل هو مجعل بنفسه بخلاف العلم الموضوعي حيث يحتاج الى الجعل والاصل عدمه الا ان يقال انهما باعتبار الآثار والاحكام المختلفة المترتبة عليهما من قبيل المتباينين والمختار في صورة الدوران بينهما هو الاحتياط مع ان كونه منجعلا بنفسه لا معتبر بنفسه غير محتاج فيه الى جعل واما وجه الاعتبار فلا اشكال انه يختلف بحسب الجعل قطعا والانصاف انه ليس في المقام اصل يفيد الكلية ويثبت القضاء بطلة فلا بد ان يرجع في الفصل والتميز الى الآثار والثمرات والاصول الجارية فيها فان مثل الظن عند الاجزاء مثلا يفيد عدم الموضوعية كما ستبينه فليتدبر **قوله** ثم ما كان منه طريقا آه **اقول** اخذه بعد بيان انقسام القطع الى قسمين في بيان الآثار والاحكام التي يختلفان فيها بحيث تكون من اللوازم العقلية لهما ولا دخل للشرع فيها والمذكور خاصة احديهما ما نبه عليه هنا وهو عدم التفرقة بين جزئيات القطع الطريقي مشخصا ومتعلقا وسببا وزمانا اذ لا يجوز التصرف فيه نفيا واثباتا ويحصر ح يجوز ح في ان الة القطع او التصرف في الحكم وربما يكون بابداء نحو التصرف على ما سيجيء في ردع القطاع بخلاف القطع الموضوعي فانه يصلح للتفرقة فيه على احد الوجوه المذكورة نظير الاوصاف التعبدية الماخوذة في موضوعات الاحكام والسر في ذلك ظاهر فان المطلوب في الاول هو الواقع من حيث هو والقطع طريق كلما يحصل عليه القطع يكفي فيه سواء كان ذلك في الاحكام الاصولية الاعتقادية او العملية او الاحكام الفقهية او الموضوعات المستنبطة او الصرفة او المسائل المعبر عنها في لسان بعض الاجلة بالامور المشتبهة كمسئلة الاجتهاد والتقليد ومسئلة الاستصحاب في مسئلة مقدمة الواجب وامثالها بخلاف الثاني فانه يتبع لبيانه في مقدار الحجية فان دل على حجية عموما فعلى نحو العموم وان على نحو الخصوص والاحكام العقلية تكون من قبيل الاول فقط لم نعثر فيها على ما يكون من قبيل الثاني واما الشرعيات فالغالب فيها الثاني ولو من جهة الوجوه المذكورة وقد عرفت ان مسئلة النجاسة منه عند شيخ الحدائق ره وان كان محل نظر لان ذلك مضافا الى ما اشرنا مستلزم للدور لان قوله ع نظيف يدل على ان صفة القذارة ثابتة للموضوع قبل العلم فلو توقف على العلم لزم ذلك وربما يدعى اعتبار القطع فيه على وجه الموضوعية الخاصة في القطع فانه لا يمضي على الغير الا اذا استند العلم فيه الى الطرق والاسباب المتعارفة لا الى مثل الرمل والجفر والنجوم والرؤيا نعم لو قيل باعتبار ما استند الى الغيب الى ليس لك ...

في مباحث القطع

٢٠ نظر الى انه من طرق المتعارفة المركوزة في الجبلة غاية الامر ان الشارع نهى عن العمل بهذا القطع بالنسبة الى القاضي حيث جعله بالنسبة الى عمل نفسه وجعله بالنسبة الى عمل عموم
فهو من الجهة الاولى ماخوذ على وجه المرآتية ومن الجهة الثانية على وجه الموضوعية هذا في الاحكام واما الموضوعات فقطع القاضي ماخوذ فيها على الوجه الاول
كما اذا علم ان الدار الفلانية ملك لزيد مثلا فيجب انفاذه من اي سبب حصل ومثل المفتي في الفتوى ومن الموضوعات التي لا يبعد ان يكون مثالا في الفرعيات
لما اعتبر فيه القطع على طريق الموضوعية العامة مسئلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فان القطع فيهما عام من جهة الاسباب وان كان خاصا بالنسبة الى
التمكن كما لا يقنيا بالنسبة الى المجتهد الفاسق حيث انه لو حصل له القطع ولو من الطرق المعتبرة لم يجز الرجوع اليه ثم ان من الثمرات المترتبة على الموضوعية
المرآتية الاجزاء وعدمه في صورة انكشاف الخلاف فعلى الوجه الاول يحصل الاجزاء وعلى الثاني لا يحصل اذ المقصود هو الواقع والمفروض انه لم
وحينئذ يرد الاشكال في عدم مثل مسئلة وجوب حفظ عدد الركعات مما اعتبر فيه القطع موضوعا فانه يلزم عليه ان يكون مجزيا لو انكشف الخلاف
مع انه ليس كذلك الا ان يبنى على التشقيق والتقسيم السابق في القطع المستلزم لتثليث اقسامه وتوضيح ذلك يظهر بما ذكر في التشقيق ان القطع الموضوعي
قد يعتبر على وجه الكشف وهو ان يكون المطلوب هو الواقع المنكشف في عين صفة الانكشاف العلمي بحيث يقوم مقامه الانكشافات الحاصلة من الطرق
المعتبرة فيكون حينئذ له جهتان جهة مرآتية وجهة موضوعية والثمرة بينه وبين الموضوعي الصرف يحصل في الاجزاء وعدمه ايضا والمسئلة المذكورة من
القبيل حيث لا يقع فيها الاجزاء اللازم للموضوعي الصرف ولا قيام الامارات الشرعية من البينة والاستصحاب وغيرهما مقام العلم اللازم للمرآتية المحض
ومما ذكرناه ينقدح وجه اخر لضعف ما ذهب اليه صاحب الحدائق ره في مسئلة النجاسة فلتدبر ثم ان مقتضى ما ذكره الخاصة الاولى تسالمهم على عدم الفرق
بين جزئيات القطع الطريقي مع انهم يستشكلون في بعضها كقطع القطاع فلا بد اولا من تحقيق مطلب يتفرع عليه هذا المقام وهو ان القطع بالحكم الفرعي
الفرعي الواقعي كالقطع بالوجوب الواقعي مثلا هل يلازم القطع بكونه مراد الله فعلا كما هو مبني كلام المصنف في الرد على الاخباريين في مقامات ظاهر كلامهم او ان
القطع بالحكم اعم من ذلك من جهة مدخلية شيء اخر فيه كتبليغ الحجة ونحوه كما هو مصرح به كلماتهم وحيث لا يستقيم مقابلتهم بدعوى الاستحالة فان
مرامهم ان لم يكن موافقا لطوايهر الادلة فلا اقل من كونه امرا ممكنا فلا بد من الجواب عنهم بوجه اخر وكان محط نظرهم هو القطع الموضوعي على الوجه الخاص في ملاحظة
السبب في شدة انكارهم بملاحظة القطع الطريقي والموضوعي على وجه الكشف في شيء متمم لهذا المبحث **قوله** الا اذا فرض عدم كون النجاسة ماه
اقول لا يخفى ما في هذا الاستثناء من التسامح ما قوله وحكم انه يتبع في اعتباره اه **اقول** توضيحه ان القطع الموضوعي قسمان احدهما ما كان الحاكم
بترتب الآثار عليه هو العقل والثاني ما كان الحاكم بترتيبها عليه هو الشرع والاول كالعلم الطريقي في عدم الفرق بين جزئياته وهو واما الثاني فهو تابع لدليل
الحكم في العموم والخصوص فحيث يجعل المعلوم صغرى فيلاحظ الكبرى فان كان اعتبار العلم فيها جزءا للموضوع على وجه الاطلاق يحصل النتيجة وان كان
اعتباره كذلك على وجه خاص من حيث الشخص او السبب وكان القطع الحاصل في الصغرى موافقا لما هو المعتبر في الكبرى حصلت النتيجة والا فلا وذلك كما
يكون القطع الماخوذ في الكبرى هو الحاصل من الادلة المعتبرة والحاصل في الصغرى هو المستفاد من الرمل والجفر ونحوهما وكيف يحصل النتيجة مع عدم تكرر
الاوسط **قوله** كما في حكم العقل بحسن اه **اقول** هذا مثال للقطع الماخوذ في الموضوع مع عدم تفاوت جزئياته لعموم الدليل فان العقل الحاكم بهذين
الحكمين لتقيد موضوعهما بالعلم لا يفرق بين جزئيات الاستكشاف والمراد من الحسن والقبح هو المعنى المعروف لهما فانهما اخص من المصالح والمفاسد المحبوبية
والمبغوضية بحسب الواقع ولا ريب في واقعيتهما انما هو بالعلم ومع انتفائه لا يتحقق شيء منهما لان الصفتين الا من حيث جهة الصلاحية والاستعداد
الخارجة عن حالة الفعلية ووجهه ما تقرر في محله من كون الحسن والقبح من مقتضيات المقدور ولا تتصف الاشياء بعنوان الجهل خارجة عن تحت القدرة كذا ذكره
بعض الافاضل **قوله** وكما في حكم الشرع بجواز الصلاة اه **اقول** هذا مثل ما تقدم من المثال فيما ذكرناه الا انه من الشرعيات قوله لا في نفس الامر
هو قول بعضهم اه **اقول** مرجع الضمير هو العروض بشرط العلم والاختلاف الذي اشار اليه هو النزاع المعروف بينهم من ان الالفاظ هل هي موضوعة للمعاني
النفس الامرية الواقعية او المعلومة والمشهور هو الاول وذهب بعضهم الى الثاني وزعم ان معنى لا تتوضأ بالماء النجس ولا تاكل الميتة ولا تشرب الخمر
النهي على ثبوت او صفاته ومنهم من يظهر ان النزاع انما هو فيما اذا تخصص ولم يقيد على العلم بما تعلق به الخطاب واستظهر عدم التعلق معللا باطلاق البراءة
واشتراط التكليف بالعلم فمن شك في انه مستطيع ام لا لم يقدر على الخروج ما في يد العدل المقوم مثلا فلا تكليف له ودخول مجهول الحال في اية النبأ في الفاسق
هو للعلم المنصوص وادعوا ان النزاع في المفردات مثل ان الفاسق اسم لمن علم فسقه ليس مما يطرح بين العلماء واستدل المشهور بالتبادر والاستقراء
وبانها لو كانت موضوعة للامور المعلومة لما كان العبد لما هو باكرام زيد مستحقا لللائمة بتركه اكرامه اذا لم يكن شخصه معلوما له وامكن تعيينه
بالفحص مع ان بناء العقلاء على الذم وبان كلام اهل اللغة صريح في ذلك فانهم انما ذكروا في الالفاظ التي ذكر بها العنوانات انها اسام لتلك
من الامور الواقعية ولم يذكر احد منهم العلم في مدلولات الالفاظ ومقتضى قواعد الصرف والاشتقاق ايضا ان المشتق هو الذات مع المبدأ فاذا كان العلم خارجا
عن المبدأ كان خارجا عن المشتق ايضا واستدل المعتبر العلم بان الطالب لا بد في طلب غير المقدور والعلم من شرائط القدرة كان قوله لا تستعمل النجس
اي يقول لا تستعمل النجس من ان يقول لا تستعمل ما علمت نجاسته مكان العلم داخلا في معاني الالفاظ وكذا عدم صحة الاخبار بدون العلم بالموضوع كما
يقتضيه وجوب العلم في المعاد وذهب بعضهم الى انها موضوعة للمعاني الواقعية لكنها في خبر التكاليف محمولة على المعاني المعلومة حذرا من لزوم التكليف بما لا يطاق

في بيان خواص قسمي القطع

ضعف طلبه لا يلزم التكليف بما لا يطاق فاولاه لانه بعد الفحص ما لم يرتفع الاشتباه فلا اشكال واما ان لم يتم الاشتباه وح فان كان الامر دائرا بين امور غير محصورة
فلا اشكال ايضا لعدم لزوم الاجتناب على ذلك التقدير او بين امور محصورة فلا يلزم التكليف بما لا يطاق فيتعلق الخطاب لامكان الاتيان بجميع المحتملات او
ترك جميعها اذا كان الامر دائرا بين التكليف الالزامي وغيره وان كان دائرا بين الالزاميين فان كان احدهما مسبوقا باليقين فيستصحب والا فيرجع الى المرجحات فان
فقدت فالحكم التخيير مع الفرعية وكيف كان فمن ثمرات النزاع فيما ذكره المصنف وجوب الفحص وعدمه في موضوع اية النبأ ومنها الشبهة المحصورة فان لا
بالاجتناب عن الحرام مثلا ان قلنا فيه بان الحرام موضوع للمعلوم لم يجب الاجتناب عن الشبهة وجاز ارتكاب الجميع وكذا ان قلنا بانه موضوع للامر النفس الامري لكنه
منصرف الى المعلوم وان قلنا بعدم الانصراف لزم الاجتناب عن الجميع من باب المقدمة وقيل ان من ثمراته مسئلة التخطئة والتصويب وفيه كلام والتفصيل موكول
الى محله **قوله** مثل ما ذهب اليه بعض الاخباريين اه **اقول** هذا واخواته امثلة لاعتبار العلم المستند الى السبب الخاص و اكتفى باول الامرين منها
ثم لا يخفى ان ما ذكره القدس الحراني انما يكون مثالا لاعتبار علم القاطع في حق غيره مع ان الانسب بالمقام انما هو التمثيل بالنسبة الى نفس القاطع لان الكلام
انما هو في القطع مطلقا او على وجه مناسب في حق القاطع لا في حق غيره فالاولى هذا المثال العيني قوله مثل ما ذهب اليه بعض الاخباريين اه اخر قوله ثم من خواص
القطع اه **اقول** هذا شروع في بيان الخاصة الثانية للقطع الطريقي وهي تجري فيه ايضا اذا كان قيدا للموضوع على وجه الكاشفية بان يكون ملحوظ النظر في
مقام اخذه موضوعا كونه كاشفا وبعبارة اخرى المناط حصول الكشف في اخذ العلم انما هو من جهة كونه مصداقا له ولا تجري فيما اذا كان قيدا لا على وجه الكشف
بل على وجه ان يترتب عليه الحكم نظير الامساك في الخمر وفيما الامارات مقام العلم باحد المعنيين الاولين ظاهر الوجه اما الاول فلان المناط فيه انما هو حصول
الانكشاف على اي وجه حصل ويتحقق ذلك في الامارات ايضا بعد ان جعلها الشارع طريقا الى الواقع واما الثاني فلانه لما كان ماخوذا في الموضوع على وجه
الكشف والطريقية فيكون المقصود منه الانكشاف ولا يحصل الانكشاف من غير الظن من الامارات لاحتمال الخلاف فيها فلا يشملها دليل اعتبارها غير ان
الشارع لما حكم بعدم الاعتناء باحتمال الخلاف فكانها لما كانت طرقا مجعولة بمعنى انه يعامل بالنسبة اليها معاملة الكاشف للواقع فتقوم مقامه واما الوجه
الثالث فلما لم يكن اعتباره ناظرا الى جهة الكشف لم تقم مقامه ما جعل كاشفا فلا بد في قيامه مقام العلم ح من دليل اخر يقتضي تنزيله منزلة العلم على
هذا الوجه كما نزل التراب منزلة الماء في افادة الطهارة والحاصل ان القطع قد يكون من جهة انه وصف من الاوصاف القائمة بالنفس محبوبا كما في معرفة الله
حيث ان المطلوب الحقيقي فيها نفس المعرفة وقد يكون من حيث انه عارض للامر المطلوب محبوبا بمعنى ان المعلوم من حيث انه متعلق العلم يكون محبوبا كما لو كان
شيئا اذا كان من المعلوم محبوبا وكيفما كان فالمطلوب نفس المعلوم وان لم يصادف الواقع فلا يقوم مقامه العلم ح غير انه لم يعتبر من حيث الكشف حتى
يحصل المقصود منه من الكواشف الاخر وربما يستشكل في قيام الاستصحاب مقام العلم اذا اخذ موضوعا على وجه الكشف والطريقية مع انه اسلمه المصنف
بيان ذلك ان استصحاب الوجوب مثلا يتوقف على ثبوت اثر للواجب وهو الاطاعة وهو موقوف على العلم بوجوبه فاذا لم يكن في مورد الشك علم فلا بد من
الاستصحاب في مقامه فيصير الواجب بالاستصحاب معلوما بالعلم الفرعي فيتوقف ثبوت اثر المستصحب على نفس الاستصحاب لان جريان الاستصحاب موقوف على
كونه ذا اثر اذ معنى قوله ع لا تنقض اليقين بالشك ترتيب اثار المتيقن على المشكوك وكونه ذا اثر موقوف على الاستصحاب لان الاثر المفروض كذا الكلام
في جريانه في الشبهات الموضوعية مع انا اذا فرضنا ان الموضوع لا حكم له في نفسه بل بملاحظة كونه منكشفا بالعلم وشك فيه بعد العلم فالحكم
ببقاء الموضوع المطلق فلا يترتب عليه الحكم من اجل الحكم ببقائه بالاستصحاب اذ لم يكن محكوما في نفسه وهو بوصف كونه معلوما فلا يجري الاستصحاب
ايضا لعدم بقاء الموضوع وربما يجاب عنه بان قول الشارع الحكم بالوجوب مثلا كما هو مقتضى الاستصحاب يحصل به الحكم الفعلي والعلم به في مرتبة واحدة
كما ان قوله تع اقيموا الصلوة يحصل منه التكليف الوجوبي والعلم به بعده ويجب ان يعلم ان قيام الامارات مقام القطع قد يكون على وجه خاص بان يجعل
الشارع بعضها قائما مقامه مطلقا وبعض اخر كان في الشبهات فان الاستصحاب يقوم فيها مقام العلم وكذا البينة وهذا يظهر بالتتبع في المقامات والتامل في
الادلة واستنباط كيفية جعل الشارع ومقداره ثم انه قد يقع الاشكال في كيفية القيام ومعناه من حيث انه من باب التنزيل الجعلي من الشارع ولا معنى
له الا التنزيل الحكمي بمعنى ان الامارة نزلت منزلة العلم او الواقع في الحكم المترتب على الواقع وليس معناها انها تنزل منزلته حقيقة لظهور بطلانه فنقول
انه لا شك في ان دليل الامارة لا يثبت تنزيلين بمعنى ان الامارة منزلة منزلة العلم اولا ثم منزلة الواقع ثانيا بل يثبت تنزيلا واحدا بالنسبة الى العلم
او الواقع ومن الواضح ان احكام الواقع انما تترتب على المنكشف فلا يمكن ترتيبها الا بعد الانكشاف وهو من اللوازم المقارنة للامارة فيترتب عليه
الاحكام بواسطة هذا الحكم العقلي ولا يكون ثبوتها من ظاهر الادلة الشرعية لعدم كونها ناظرة الى اثبات امثالها وهو الذي اوجب بطلان الاصول
المثبتة على ما سنحققه انشاء الله تعالى نعم لو اثبت الامارة العلم بالشيء كما اذا قال انا البينة هذا الامر معلوم وجعله الشارع بمنزلة نفس العلم
ترتب احكام الواقع المعلوم عليه ويمكن دفع الاشكال بجعل المراد من التنزيل جعل الشارع نفس الامارة كالواقع بمعنى انه لم يلاحظ فيها جهة الكشف
والانكشاف فافهم **قوله** فانه يظهر منه اعتبارها على وجه الطريقية اه **اقول** وذلك كما في قول الشارع اذا استيقنت بدخول وقت الزوال
فصل ثم يقول اذا دخل الوقت فليستكشف منه ان اليقين الماخوذ فيه انما اخذ على وجه الطريقية **قوله** ومن هذا الباب عد جواز اه **اقول** هذا
قول المشهور حيث اعتبروا في اداء الشهادة العلم المستند الى الحس وتوقف فيه صاحب الكفاية تبعا للمحقق الاردبيلي نظرا الى عموم ادلة القبول المقتضي لقبولها

وان حصلت من الخبر المتواتر والخبر المحفوف بالقرائن وغيرهما من طرق العلم مع انه يلزم من اشتراط الحس عدم صحة الشهادة لنا الآن لأمير المؤمنين عليه السلام بانتصابه
للخلافة من قبل النبي صلى الله عليه وآله يوم غدير خم لعدم حضورنا في ذلك الوقت ووصول الخبر الينا بطريق التواتر بل وكذا الامر بالنسبة الى الشهادة
بوحدانية واجب الوجود ورسالة الرسل ونبوة الانبياء عليهم السلام لعدم مشاهدتنا شيئا من ذلك ومن هنا يضعف ما استند اليه بعض الافاضل
في اعتبار الحس فيها من ان معنى الشهادة لغة هو الحضور وهو في غير المشاهد المحسوس بالبصر مفقود فانه يقال له عرفا ولغة انه غير حاضر والى هذا
كلام الشهيد ره في الدروس حكاية عن بعض الاصحاب حيث قال ولا بد عند الاقامة من اتيان الشاهد بلفظ الشهادة فيقول اشهد بكذا وانا شاهد
عليه الا انه بكذا وشهدت عليه ولو قال اعلم او اتيقن او اخبر عن علم او حق لم يسمع قاله بعض الاصحاب انتهى وكيف كان فلا شك في ان الظاهر من بعض النصوص
هو اعتبار المشاهدة كرواية علي بن غياث وعلي بن غراب لا تشهدن بشهادة حتى تعرفها كما تعرف كفك وفي النبوي صلى الله عليه وآله وقد سئل عن الشهادة
هل ترى الشمس فقال نعم فقال على مثلها فاشهد او دع قال العلامة ره الاشتراط وما روي عن الائمة الاطهار في مثل هذا المعنى اكثر من ان يحصى ثم من المعلوم
انه لا يمكن اشتراط الحس فيها كالعدالة اذا قلنا بانها الملكة فانها ليست محسوسة ومن هنا يقتضي ان لا يقبل فيها الشهادة وهذا مما اورد به الاخباريون على
الاصوليين حيث يقولون بالحاجة الى علم الرجال وما فيه من التعديلات والجروح وقد تفصى عن ذلك بعضهم بجعل العدالة عبارة عن حسن الظاهر او
باستثنائها عن اعتبار الحس لاكتفائهم بالاستفاضة وغيرها من عدة امور اخرى ذكرها الفقهاء في باب الشهادات لدليل دال عليه هذا الدليل
اما ان يكون مخصصا لدليل اعتبار العلم الموضوعي في مسألة الشهادة او يكون كاشفا عن ان العلم في خصوص هذا المورد ما اخذ على جهة الكشف
او يكون من باب التنزيل اي تنزيل موضوع آخر منزلة الموضوع وربما يقتضي بجعل التعديل من باب الاجتهاد او الرواية كما صرح به الوحيد البهبهاني ره في فوائده الحائرية

قوله كما يظهر من رواية حفص بن غياث **اقول** روي عن حفص بن غياث انه سئل ابا عبد الله عليه السلام ارايت اذا رايت شيئا في يدي رجل ايجوز لي ان
اشهد انه له قال عليه السلام نعم قال الرجل اشهد انه في يده ولا اشهد انه له فلعله لغيره فقال له ابو عبد الله عليه السلام افيحل الشراء منه قال نعم
فقال له ابو عبد الله عليه السلام فلعله لغيره فمن اين جاز لك ان تشتريه ويصير ملكا لك ثم تقول بعد الملك هو لي وتحلف عليه ولا يجوز ان تنسبه الى من صار
ملكه من قبله اليك ثم قال لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق وهذه الرواية لو كانت ضعيفة ينجبر ضعفها بذكر المشايخ الثلاثة ره لها معتمدين عليها
وموافقتها للشهرة العظيمة المحققة والمحكية التي كادت ان تكون اجماعا المعتضدة بكثير من الاخبار **قوله** فانه يكفي في الوجود الاستصحاب **اقول** قد يقال
ان هذا الاستصحاب انما هو من الاصول المثبتة التي لا اعتبار بها عند المصنف ره وجماعة من اهل التحقيق وذلك لانه يثبت الحيوة وهي ليست موضوعا لحكم شرعي
حتى يترتب عليها الحكم بل الحكم المجعول المستفاد من الشارع هو وجوب الوفاء انما يترتب على ما التزم به الناذر من التصدق وهو انما يحصل بانضمام الحيوة
فالاصل مثبت لموضوع الحكم الشرعي اعني متعلق النذر لا نفس الحكم والحاصل ان الحكم مترتب على الملتزم الماخوذ من جانب الشارع اعني ما التزم به الناذر
لا الحيوة التي هي من الامور الواقعية فان قلت انهم ذكروا فيما لو نذر ان يعطي زيدا العادل درهما ثم شك في بقاء عدالته ان الاستصحاب كاف في وجوب
الاعطاء وليس هو الا مثل ما نحن فيه قلت وجهه ان محط نظر الناذر في امثال هذه المقامات انما هو العدالة الشرعية الحاوية للاثم وهي موضوع مجعول
من جانب الشارع فيترتب عليه الحكم ولا يقاس عليه الحيوة التي هي من الامور الواقعية الغير القابلة لجعل الشارع **تتميم نفعه عميم**
قد عرفت ان القطع الطريقي قد اخذ فيه جهة المرآتية والكشف سواء كان طريقا الى معرفة الموضوع ام الى معرفة المحمول ام كان جهة للربط وقيدا للحكم فحينئذ
بعد ذلك لا اعتبار مطلقا في اعتبار الجزئية في احد طرفي القضية وان جاز اعتبارها في المحمول على وجه يأتي الاشارة اليه كما ان الاحكام تختلف باختلاف الطرف
اي الموضوع او جزئه تختلف باختلاف جهة وقيدا للربط او جزء المحمول وكما انه قد يشتبه الامر في كون القطع طريقا او ماخوذا في الموضوع قد يشتبه
الامر في كون القطع قيدا للحكم وجهة للقضية او جزء المحمول وبفهم الفرق والتمييز بينهما ينحل الشبهة التي اوردها العلامة ره في المختلف على وجه هذا
في صورة القياس في اثبات طهارة المسكر تشحيذا للاذهان فقد كتبنا في حلها وبيانها رسالة في سالف الزمان وحاصلها ان المسكر لا يجب ازالته
عن الثوب والبدن بالاجماع لوقوع الخلاف فيه وكل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن بالاجماع اذ لا خلاف فيه وجوازا لها التجاسة عنهما عند الصلوة
ينتج ان المسكر ليس بنجس وقد اجيب عنه بوجوه عديدة منها ان الاجماع المذكور في المقدمتين غير متحد فيهما لا بمعنى واحد فانه جعل كيفية للربط يدل على وفاقا
عن طرفي القضية في احديهما وجزء من المحمول في الاخرى فلا يتحد الوسط فلا انتاج وقال المحقق الخوانساري ره في شرح الدروس ما لفظه وانت خبير بان ذكر
لا يحسم مادة الشبهة اذ لاحد ان يقول ان الاجماع الذي ذكر انه في احدى المقدمتين جهة الحمل وكيفية الربط هذا يدل على وفاقه لا يخفى انه بمنزلة الضرورة
التي تقع جهة للقضية انه يحصل معنا القطع فكانه قيل كل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن قطعا وقد تقرر ان الضرورة التي كانت جهة القضية
كانت القضية صادقة اذا جعلت جزء المحمول ويكون القضية ايضا صادقة مع كون الجهة ايضا الضرورة ولنا ان نجعل الاجماع بمعنى القطع الذي هو جهة
الحمل في قولنا كل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن قطعا جزء المحمول حتى يصير القضية هكذا كل نجس ضروري وجوب ازالته عن الثوب والبدن بالضرورة وهي
مع المقدمة الاخرى اي ان كل مسكر ليس بقطعي وجوب ازالته عن الثوب والبدن تنتج ان المسكر ليس بنجس ضرورة لكن شرط الانتاج حاصل من اتحاد
الوسط وثبت ايضا صدق المقدمتين جميعا وعلى هذا لا ينفع ما ذكره العلامة ره والجواب ان الضرورة التي تقرر انها اذا كانت جهة للقضية كانت القضية

في بيان فائدة مهمة

صادقة اذا جعلت جزء للمحمول كانت القضية ايضا صادقة مع كون جهتها ايضا الضرورة انما هي الضرورة التي هي من المواد الثلاث المقابل للامكان والامتناع ٢٣
لا القطع المراد هنا الذي هو لازم للانتاج لانه بمعنى الجزم لا الضرورة بالمعنى المذكور ولا نسلم ان القطع بمعنى الجزم اذا كان جهة للقضية الصادقة يكون القضية
عند جعله جزء للمحمول ايضا صادقة مطلقا بل يصدق على جهة ولا يصدق على اخرى وتفصيل الكلام ان العلم وانواعه من الجزم والظن متعلقا به من الضرورة
والامكان اذا كان جهة القضية مثلا نقول كل اربعة زوج بالضرورة اي بالبديهة لا الضرورة المقابلة للامكان فاذا جعل الضرورة جزء للمحمول وقيل
كل اربعة ضرورية الزوجية اي بديهيها فح اي اريد بان كل اربعة يحكم عليها العقل بالزوجية ضرورة اذا تصور مفهوم الاربعة الكلي اي اذا ادرك هذه القضية
الكلية اي كل اربعة زوج يحكم حكما بديهيا بحيث يسري الى جميع افراد الاربعة فصدقها مسلم وان اريد ان كل اربعة باي وجه تصور يحكم العقل عليها
بالزوجية بديهة فمم والسند ظاهر اذ الدراهم الاربعة التي في كيس زيد مثلا اذا لم يعلم انها اربعة وتصورها بعنوان انها في كيس زيد لم يحكم عليها
بالبديهة انها زوج نعم يحكم عليها في ضمن الحكم بكل اربعة زوج بالزوجية ضرورة لان الحكم الضروري الكلي في هذه القضية اما على الافراد جميعا
ومن جملتها هذا الفرد واما على المفهوم بحيث يسري الى جميع الافراد على الرأيين وعلى اي حال له تعلق بجميع الافراد ومرادنا من الحكم ههنا ليس الا ذلك
والسر فيه ان ملاحظة الشيء بالعنوانات المختلفة قد يكون لها اثر في تعلق علمنا باحواله وصفاته انتهى ما اردنا من كلامه نقله اكرامه **اقول**
توضيح ما ذكره العلامة ان معنى تكرر الاوسط موضوعا في كلتا المقدمتين بشخصها وفيه من الوصف والمكان والزمان والشرط والاضافة والجهة الى
غير ذلك والا لم ينتج القياس مثلا اذا قلت زيد عالم وكل عالم يجب اكرامه واردت بالعالم في الصغرى العالم بالنحو وفي الكبرى العالم بالفقه لم ينتج ان زيدا
يجب اكرامه لان معنى الانتاج ان يتعدى الحكم الوارد على الاوسط المعبر عنه بالاكبر الى الاصغر من جهة دخوله تحت عنوان الاوسط فاذا لم يتحد الاوسط
في المقدمتين من جميع الجهات لم يلزم دخول الاصغر في الاوسط الذي حكم عليه بالاكبر فلم يلزم صدق الاكبر على الاصغر لا نعني بالنتيجة الا ذلك
وكذا الحال في الاصغر والاكبر فانه بعد ما عرفت ان النتيجة مركبة عنهما فلا بد من اعتبار كل منهما فيها على الوجه الذي اعتبر في المقدمة فح اذا كان وسطا
في المقدمتين كذلك لزم النتيجة والا فلا بخلاف ما اذا لم يعتبر على ذلك الوجه فانه لا يلزم صدق النتيجة ثم ان القيد الماخوذ في الاوسط قد يكون قيدا
للمحمول سواء كان اعتباره على وجه الجزئية او غيرها وقد يكون قيدا للنسبة والحكم ويظهر لك مما حققنا سابقا ان هذا المقدار من القيد ايضا مخل
بالانتاج ولو كان الحكم مطلقا فلا بد من اتحاده شرطه لان الاوسط ح يختلف حاله بالتقييد وعدمه فاذا قلت زيد عالم قطعا وكل عالم يجب اكرامه قطعا
على ان يكون قولنا قطعا قيدا للحكم لا للاوسط لم يلزم صدق النتيجة فان المفروض انه قيد له في الصغرى دون الكبرى وهذا هو الذي اشار اليه العلامة بقوله
ان الانتاج في المقدمة الثانية جهة للقضية وقيد للربط والمراد من الجهة ههنا ما يكون بازاء مادة القضية وكيفيتها الواقعية النفس الامرية للقضية المعقولة
والملفوظة كما حقق في محله ثم ان الشيخ في عكس نقيض القضية مع ضرورة الجهات المتعلقة بالادراك جزء للمحمول على ما ذكره المحقق الخونساري كالعلم والظن
انما يكونان جهة للقضية بالمعنى الذي ذكرناه بالنظر الى انكشاف النسبة على احد الوجهين وليسا من قبيل المواد حتى لا ينفك عنهما مفاهيم الاشياء
بالنظر الى ذواتها توضيح ذلك ان الامر الواقعي انما يكون في الواقع مع قطع النظر عن تعلق العلم به مثلا فاذا صار متعلقا للعلم فان كان ذلك العلم
مطابقا للواقع كان اعتقادا يقينيا والا كان جهلا مركبا فالعلم جهة انكشاف الواقع وطريقه لا الجهة الدالة على المادة النفس الامرية فالواقع
والعلم شيء اخر ولذلك عبر في الخبر ان يكون له نسبة خارجية تطابقها النسبة الكلامية بذهن المتكلم فيكون صادقا او لا تطابقها فيكون كاذبا
غاية الامر ان الخارج لكل شيء انما هو على نحو وجوده فالخارج العرض هو وجوده لغيره فانه عين وجوده في نفسه وخارج العلم الذي هو كيفية نفسانية هو عين
وجوده العقلي لانه الوجود الخارجي له الا ترى ان الوجود الخارجي للفظ هو وجوده اللفظي وللنقش هو وجوده الكتبي فلا بد لكل ما يتعلق به العلم
واقع مكيف باحدى الكيفيات الثلاث سواء قلنا بان الامر المنتزع المبائن للعاقلية كما ذهب اليه بعضهم او حيثية كون النسبة بنفسها للضرورة
او بنحو ما كما ذهب اليه اخرون والاعيان الثابتة كما ذهب اليه جماعة او بفرق بين الخارجي والموجود في الخارج كما حققه التفتازاني وتبعه السيد
الشريف وغيره او غير ذلك فالشيء من حيث المعلومية غيره من حيث نفس الواقع وكذا الكلام فيما يتعلق بالعلم من البداهة والنظر فالواقع لا يتفاوت
في الاشياء ولا يختلف باختلاف الفهم وفي الاربعة زوج بالضرورة اعني الوجوب وهذا الحكم يحكم به العقل على الاربعة باي وجه تصور ولو مع
عدم كونها الكيس اما كونها ضرورية الزوجية بمعنى البداهة فلا الى اذا قلت كل اربعة زوج بالضرورة واردت انها بديهية الزوجية فيتوقف
على العلم بالاربعة كونها موجودة في الواقع لا يكون في صدد هذا الحكم ثم انه يظهر من فحاوي كلام هذا المحقق ان جهة الادراك لو ابقيت على كونها
جهة ولم تجعل اجزاء للمحمولات تبع حال القضية على كل حال وفيه نظر ظاهر فانا اذا قلنا كل اربعة زوج بالضرورة بمعنى البداهة او القطع فان
اردنا الحكم على الاربعة بعنوان الكلي بحيث يسري الى الافراد صح الحكم وان اردنا الاربعة باي وجه تصورت بعنوان انها في كيس زيد مخصوصة ممنوع
كما ذكره وكذا الحال في القطع وما يتبعه سواء اخذ جهة او جزء يتعلق بالنسبة المعلومة المتوقفة على الموضوع المعلوم لا الموضوع على اي وجه كان
ثم ان ما ذكرته انما هو على مذاق المحقق المذكور في توضيح كلامه وتبيين مرامه الا ان المحققين لو فرض جعل الجهة الادراكية جزء للمحمول مع جعلها على اعتبار
الجهة فلا بد بعد فرضها جهة ان تكون النسبة متكيفة بكيفية ادراكية لا محالة الا ان الجهة بعينها جعلت جزء فبعد صيرورتها جزء يصير المحمول محمولا اخر وله

في مباحث القطع

ذلك المحمول لكونه كان يتعقبه المجهول فاذا قلت كل اربعة ضرب به الزوجية كان المقصود اثبات ضرورية الزوجية لا الزوجية نفس ضروريته والفرق مما لا يخفى على مسكة وهذه النسبة هي ضرورية الزوجية لا بد ان تكون مكيفة بكيفية البداهة او النظر كما ان نفس الزوجية كذلك لا ان يكون احدهما بديهيا لا يستلزم كون الحكم بنا عليه بديهيا الا ترى ان القائلين بكون الوجود بديهي التصور اختلفوا في كون الحكم به بديهيا او نظريا حتى ذهب الفخر الرازي الى كون ذلك الحكم نظريا مع كون نفس الوجود بديهي التصور فتدبر فان فيه دقة ربما تخفى على كثير من الافهام وحاصل الجواب عن المغالطة بناء على ما قرره المحقق المذكور هو ان الاجماع اما ان يكون جزء المحمول في كلتا المقدمتين او لا يكون جزءا في شيء منهما بل يكون جزءا في جهة في الكبرى وبالعكس لا سبيل الى الاخيرين والا لم يتكرر الاوسط بناء على ما حققنا في الكلمات السابقة واذا لم يتكرر لم ينتج القياس كما عرفت ولا الى الثاني ايضا والا لزم الكذب في الصغرى اذ لا شك في عدم كون عدم جواز الصلوة في المسكر اجماعيا لوجود الخلاف فيه فتعين الاحتمال الاول وهو ان يكون جزءا فيهما ح فان اريد بالنجس في الكبرى النجس الواقعي لم يصدق لاحتمال ان لا يكون نجسا عند بعض المجمعين فليس جواب النبيا وان اريد به النجس المجمع على نجاسته كما هو حاصل النتيجة ان المسكر لا يكون نجسا مجمعا على نجاسته لما ذكرنا من انه يجب عنه الكل من الاصغر والاكبر على نحو اعتبار هما في الصغرى والكبرى وح فالنتيجة صادقة لكنها لا تنفع اذ لم يدع احد انه نجس مجمع على نجاسته فحاصل النتيجة ان المسكر لا يكون نجسا مجمعا على نجاسته يحتاج الى اثبات غيره مع انه ليس مقصود المستدل كما لا يخفى ويتقرر اخر اقرب الى ظاهر كلام المحقق وهو ان اريد بالكبرى ان كل نجس يجب الاجتناب عنه بكل وصف لوحظ فهو ممنوع بل كل نجس بعنوان انه نجس يجب الاجتناب عنه وحينئذ ان اريد في الصغرى ان الحكم في المسكر من حيث انه نجس وبملاحظة هذا الوصف في الحكم ممنوع وان اريد انه مسكر فلم يحصل تكرر الاوسط فلم يمكن الانتاج هذا ملخص ما يمكن ان يقال في حل المغالطة والاشكال وقد خرجنا فيه عن وضع الكتاب لكنه نافع في مقامات منها موضع الكلام والمقال كما لا يخفى عند اهل الفضل والكمال **قوله** ثم ان هذا الذي ذكرنا في كون القطع

اقول لا يخفى ان هيهنا امورا ثلاثة احدها ما يراد منه مجرد الكشف عن الواقع بحيث لا يلاحظ فيه الا ذلك فهو ما اخذ من باب الكشف وهو العلم وثانيها ما لا يمكن فيه ملاحظة الكشف والطريقية بوجه وهو الشك لاستلزام الكشف فيه الترجيح بلا مرجح او طريقية الشيء الى امرين متضادين مما يتوهم من كونه طريقا في موارد الاصول واضح السقوط والاستناد فيه الى مثل ما في بعض اخبار الاستصحاب من قوله عليه السلام الا اعلمك شيئا اذا صنعته ثم ذكرت انك نقصت او اتممت لم يكن عليك شيء بتقريب انه يفيد احراز الواقع بالاستصحاب فيكون ناظرا الى جهة الواقع فيصح طريقية الشك مما لا ينبغي ان يستند اليه كما ستعرف وثالثها ما يكون فيه جهة كشف وطريقية وان لم يكن من قبيل الكشف التام وهو الظن لكن المجعول طريقا منه انما هو الظن المعتبر دون غيره ثم انه اما ان يلاحظ بالنظر الى احكام متعلقه او بالنظر الى احكام اخر وعلى التقديرين اما ان يكون من باب الطريقية او من باب الموضوعية فالاقسام اربعة ولا يخفى انه بالنسبة الى الاحكام الظاهرية موضوعي وبالنسبة الى الاحكام الواقعية طريقي ثم انه هل ورد موضوعا في الشرعيات بان يكون عنوانا للحكم كسائر العناوين كان في الحاضر والمسافر والصحيح والمريض وغيرها الانصاف انا لم نجد مسئلة نحكم بانه اخذ فيها على ذلك الوجه جزما نعم مما يحتمل فيه ذلك مسئلة التيمم حيث يمكن القول باجزاء الصلوة معه اذا تفحص المكلف في طلب الماء وظن بعدمه ثم انكشف خلافه وجعل فيما الامارات الشرعية المرادية كالبينة نصا وان كان بعيدا عن ظاهر الاية اعني قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا اذ المراد بذلك موردها من عدم وجدان الماء بكلا تفسيريها الشامل باعتبار احدهما المسوغات التيمم كلها والمختص بالثاني بخصوص عدم الظفر على الماء كما لا يخفى وكذا الكلام في مسئلة القبلة حيث اكتفى فيها بالظن الحاصل لان يكون ماخوذا على وجه الموضوعية بحيث لا يقوم الامارات مقامها اذا قامت امارة على خلافه لم يكن معارضا له لكن التحقيق ان الظن طريقي في امثال ما ذكرنا ايضا ولذا يقدم عليه الظن النوعي في صورة التعارض ثم ان المحتمل كون الموضوعية انما هو الظن المتعلق بالموضوعات واما الظن المتعلق بالاحكام فلا شك في كونه طريقيا ومرآتيا والا لزم ما ذكرناه في القطع من الدور والتصويب فافهم **قوله** حيث ان العلم طريق بنفسه **اقول** حاصل الفرق بين العلم والظن وجهان احدهما ان العلم منجعل والظن مجعول وهذا مما لا شبهة فيه بالنسبة الى الظن الخاص واما الظن المطلق الذي يثبت حجيته بدليل الانسداد فان كان حجيته من باب حكم العقل كشفا فهو كالاول وان كان حكومة فهو منجعل لا مجعول من قبل الشارع ولذا جعل المحقق القمي مسئلة حجية الظن من ثمرات مسئلة التحسين والتقبيح العقليين في مقام رد الفاضل التوني ره حيث نفى الثمرة عنها بعد ثبوت حكم الشرع في جميع الوقائع الا ان بينه وبين القطع المنجعل بنفسه فرقا وهو ان القطع منجز نعلى بحيث لا يعقل منع الشارع لو اراد ان يحكم بعدم حجيته لم يكن له ذلك كما حققنا بخلاف الظن فان حجيته بطريق الانجعال معلق على عدم نصب الشارع طريقا غيره يحتاج فيه الى الفحص فلو عثر على طريق غيره ولو على مثل القرعة لم يكن حجة وثانيهما امكان ان يكون الظن بالنظر الى الحكم متعلقه جزء الموضوع بخلاف العلم فانه بالنظر الى المتعلق غير قابل للجعل بل هو بالنسبة الى حكم متعلقه طريق لا غير **قوله** بمعنى كونه وسطا **اقول** وذلك لما عرفت سابقا من انه ليس بمعنى الحجة والوسط واما اذا اخذ موضوعا لم يطلق عليه الحجة كما في العلم من غير تفاوت ووجهه ما مر من ان الموضوع لا يكون وسطا لترتب حكم نفسه عليه **قوله** الا ان القطع قد عرفنا ان القاطع **اقول** محل النزاع هو القطع الطريقي او الموضوعي الكشفي دون الوصفي المحض اذ النزاع انما يجري فيما يكون له واقع يكون القطع فيه كاشفا عنه والواقع في الماخوذ موضوعا على وجه الوصفية فانه

في الكلام في مسئلة التجري والانقياد

هو نفس القطع فلو خالف القطع الواقع وان انكشف خلاف المعلوم نعم لو اعتقد بانه معتقد بالموضوع وخالف اعتقاده ثم انكشف فساد ذلك الاعتقاد جرى هذا النزاع فيه لكنه من القطع الطريقي ايضا كما لا يخفى على المتامل وينبغي ان يعلم ان محل النزاع انما هو اعتبار القطع بالنسبة الى متعلقه بعنوان انه مقطوع لا بالنسبة الى نفس متعلق القطع بالنسبة الى التصرف والجعل بالنسبة اليه لبيان انه نعم فيما انه مجعول من قبل الشارع اولا فلا ينافيه ما ذكره هيهنا من النزاع في الحجية مما يبتنى من انه غير قابل للجعل اصلا فليتدبر **قوله** لكن الكلام في ان قطعه هذا آه **اقول** ملخص الكلام في هذا المقام انه لا شك ان الواقع من حيث هو واقع يترتب بالنسبة اليه الثواب والعقاب على الفعل والترك وكذا لا اشكال في ان المكلف لو اعتقد بوجوب شيء وفعله او حرمة شيء وتركه وطابق اعتقاده الواقع عد ممتثلا ومطيعا كما لا اشكال في انه يعد عاصيا لو خالف اعتقاده فعلا او تركا وانما الكلام فيه انه لو خالف اعتقاده الواقع كما اذا اعتقد بوجوب ما هو حرام في الواقع او عكسه ففعل على وفق اعتقاده فالانقياد والتجري فيهما بالفعل والترك هل يوجبان حسنا او قبحا في نفس الفعل بعد وضوح كشفهما عن سريرة المكلف طيبا او خبثا حسنا او قبحا واستحقاقه المدح او الذم اولا وهل المسئلة عقلية او شرعية لان استحقاق الثواب او العقاب وما يتبعه ليس مما يقبل الجعل الشرعي استقلالا العقل به وان كان للشارع العفو عن العاصي المستحق للعقاب كما سيجيء الاشارة اليه في مبحث البرائة **قوله** ظاهر كلماتهم في بعض المقامات آه **اقول** الكلمات الظاهرة في ذلك من علمائه الخاصة والعامة كثيرة في الكتب الاصولية والفقهية منها ما اشار اليه من مسئلة ظن ضيق الوقت وقد نص عليه جماعة من الفريقين من ان ظن هو خلافه بل النص على الاتفاق فيه جماعة منهم الفاضلان والجواد والصالح ره والمحقق القمي ره والآمدي والحاجبي ومنها ما ذكره المحقق ره وبعد ذكر المسئلة السابقة ودعوى الاتفاق عليها من انه لو وطئ الرجل امرئته بظنه الاجنبية وشرب الخل بظنه الخمر عصى بظاهر بعضهم تعدد العقاب بعد مخالفة الظن الذي ينكشف خلافه بل افرط القاضي ابو بكر الباقلاني وذهب الى ان الفعل يؤتى به بعد ذلك بنية القضاء لا الاداء لو قصد الوقت بحسب ظنه ومنها ما اشار اليه من مسئلة سلوك الطريق المظنون الخطر او المقطوع ومنها ما ذكره المحقق ره في محكي المعتبر وغيره من انه لو ظن الضرر في الوضوء ثم توضأ ولم يتيمم لم يجزه ذلك وان انكشف الخلاف كما انه لو ظن عدمه فتوضأ ثم انكشف الخلاف اجزء **فان قلت** الظن اخذ في بعض المقامات المذكورة على وجه الموضوعية لا على وجه الطريقية التي هي محل الكلام كما عرفت فلا شاهد فيه للمطلب **قلت** لا شك ان عمدة مستند تلك المسائل وجوب دفع الضرر وهو محكوم عليه بحكم الشرع ايضا وموقوفات بالنسبة موارد الضرر مع انهم فرقوا بين امثال المقامات المذكورة وبين الشبهة المحصورة حيث ذكروا انه لو اعتقد الحرمة في بعض اطرافها وارتكب ثم انكشف الخلاف لم يترتب عليه العقاب مع ان المناط فيهما ايضا وجوب دفع الضرر فيعلم بذلك عدم الموضوعية في موارد دفع الضرر ولا الى توجيه الفرق فان قيل الضرر فيما نحن فيه دنيوي وهناك اخروي والنهي فيها يكون للحجية الارشاد **قلت** ان تم حكم العقل بوجوب دفع الضرر لم يمكن تخصيصه فما وجه الفرق ويمكن الالتزام بالفرق بينهما بان الضرر الذي هو موضوع رتب عليه الشارع حكم بوجوب الاجتناب كسائر الموضوعات التي تعلق بها ذلك كالخمر والخنزير مثلا فكما لا نثبت تلك بالطرق الشرعية كخبر الواحد فيه جهة حجية الظن فكذا هذا فالظن طريق اليه كالعلم فهو صوره يجري الحال البرائة بخلاف الضرر الاخروي فان الحكم فيه مترتب على الواقع وظن الضرر طريق اليه فلا يترتب على مخالفته سوى ما يترتب على الواقع فيكون حكم العقل هو كذا نهي الشارع ايضا لو فرض في مثله ارشاديا ولا يترتب على مخالفة الاعتقاد فيه عقابا اخرويا للتسلسل من جهة ولعدم مخالفة الاعتقاد وكذا الكلام بالنسبة الى الاعتقاد المتعلق بذلك هكذا نظير ما ذكروه في الامر بالاطاعة كما ستعرفه ومنه يعلم ان مسئلة سلوك الطريق المظنون الخطر ليست مما يشهد على ما استشهد بها لها مع انه لا يستشهد بها هنا بناء في ما حققه في مبحث البرائة من كون الظن في الضرر الذي هو موضوع التهلكة الظن بالضرر الذي هو كان حكمنا بموضوعيته هل هو موضوع للحكم الواقعي او الظاهري بمعنى ان الموضوع هو نفس الضرر كما اشرنا او الظن به الظاهر الثاني واليه ينظر كلماتهم ويظهر من المحقق ره في مسئلة التيمم حيث حكم بعدم الاجزاء فيما لو توضأ مع ظن الضرر وانكشف الخلاف الاول ويمكن ان يقال ان الضرر ليس مثل الخمر وغيرها من الموضوعات المحرمة حرمتها ذاتية بل المحرم ايقاع الضرر على النفس والقائها فيه كما يشير اليه قوله تعالى لا تلقوا بايديكم الى التهلكة فاذا كان المحرم هو الايقاع فلا بد في تحققه من الاعتقاد ولا يكفي الضرر الواقعي فالموضوع هو الضرر المعلوم والمظنون بخلاف مثل الخمر فتامل ثم ان في شمول ما استشهد به من كلام الاصوليين في مسئلة ظن ضيق الوقت تاملا فانا ان بنينا على حجية الظن المطلق في زمان الانسداد سواء كان حكم العقل بها على وجه الكشف ام الحكومة فلا اشكال في كون الظن موضوعا ح فلا اشهاد فيها على المدعى نعم اذا بنينا على عدم حجيته ان العمل به من باب التبعيض في الاحتياط بمعنى ان المشكوكات والموهومات لا يعمل فيها بالاحتياط فيعمل بالظن في المظنونات من باب الاحتياط كما اختاره شيخنا الاستاد وكان الظن طريقيا فيصير المسئلة المذكورة من الشواهد على المدعى فاذا فرضنا ان العقل يحكم بوجوب تحصيل اليقين بالبرائة بعد حصول اليقين بالاشتغال بالتكليف فهي صورة ظن فوات الواجب بالتاخير يجب المبادرة الى اتيانه لتحصيل العلم بموافقة المامور به من باب الاحتياط والامتثال يحصل باتيانه بعد التاخير ومما يؤيد ترتب الحكم على الاعتقاد بناء على هذه الطريقة ما ذكره الفاضل التوني ره من وجوب الاتيان بجميع المحتملات في صورة اشتباه الواجب المعبر عنه بالمقدمة العلمية فادعى عدم الخلاف فيه وجوبه مراده الوجوب الحتمي لا بمجرد الارشاد فيترتب على تركه العقاب ولو كان الاحتمال مما يترتب عليه العقاب فالظن اولى ويقتضي ذلك ثبوت الحكم في مسئلة ظن ضيق الوقت ومما ذكرنا ينفتح وجه اشكال آخر على شيخنا الاستاد

۲۰ الفرق بين القطع والظن بعد الحكم باشتراكهما في الانكشاف الى الموضوع والمرتبة بكون الاول منجعلا بنفسه والثاني مجعولا فان طريقية الظن هو الطريقية
المذكورة كما اشرنا وسيأتي تفصيله فهو منجعل فيكون طريقا وان لم يتعلق جعل الشارع به بينهما اذا بنينا على الحكومة لا الكشف ولعل مراده انه قابل
للجعل نفيا لا اثباتا بخلاف القطع حيث انه قابل له مطـ وليس مراده انه مجعول مطـ فافهم **قوله** واستقرب العهد سيد مشايخنا في المفاتيح اه
اقول وذلك بعد تمامية ادلة الثبوت والاشارة الى بعضها والى وجه ضعفه فمنها انه لو لم يكن المكلف بالتاخير عاصيا لزم خروج الواجب عن كونه
واجبا اذ لا يلزم مع جواز التاخير بل لزم جواز تركه غالبا وهو يستلزم ما ذكر وفيه انه يلزم من ذلك لو جاز تركه مطـ وهو ممنوع لعدم جوازه مع القطع بالفوات
والمعتبر في الواجب علم جواز الترك في الجملة ومنها ان التكليف بالفروع دائر مدار الظن فان المرء متعبد بظنه وفيه منع ذلك مطـ حتى في الموضوع الصرف
كما في المقام والمستند لا ماخذ له بحيث يعتمد عليه ومنها انا نجد حكم العقل حكما قطعيا بعدم جواز التاخير فيجب الاخذ به وفيه انه لا دليل للعقل ان الفطري بل
من الوجدانيات ونحوها حتى يدعى الضرورة فيه فلا بد من بيانه وجه القطع ومنها ان ذلك مقتضى الامتثال بحسب العرف وفيه ما لا يخفى **اقول** ربما استدل
عليه بوجوب دفع الضرر المظنون بسبب التاخير بالمبادرة وان الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية وهو اقوى الوجوه بل هو قوي عندي ولا يكاد
الخدشة فيه ببعض ما اشرنا اليه وغيره ومن الغريب ما صدر عن بعضهم من التمسك في اثبات ذلك المدعى باخبار التسامح في ادلة السنن بتقريب ان مجرد
الاحتمال وان لم يصادف الواقع اذا اوجب ثبوت الحكم فالظن اولى كما لا يخفى وفيه انه لو تم فانما يتم اذا ثبت بهذه الاخبار الحكم اعني الاستحباب وهو ممنوع كما
حققناه في محله **قوله** ويؤيده بناء العقلاء اه **اقول** الفرق بينه وبين حكم العقل انما هو بالاجمال والتفصيل وليس ناظرا الى الحجية
الاجماع حتى لا يمكن التمسك به في المسألة العقلية **قوله** وقد يقرر دلالة العقل اه **اقول** المقرر هو المحقق السبزواري ره في مسألة الجاهل بالحكم
اعتمادا على ما استقربه المعتمد من كلامه **قوله** او لا يستحق احدهما اه **اقول** الظاهر ان احدهما ليفيد السلب الكلي فان لفظ احد مع اضافته الى الضمير
لا يفيد كما لا يخفى **قوله** لا سبيل الى الثاني والرابع اه **اقول** اما الاول منهما فلما اقسم لما قام عليه الضرورة من الدين والمذهب وهو انحصار من شرب الخمر
الواقعي للعقاب واما الثاني فلاستلزامه العقاب على القبيح وتركه على الاقبح وحاصله يرجع الى ترجيح المرجوح وهو قبيح ومنافي للعدل والحكمة مضافا
الى مخالفته للضرورة ايضا **قوله** فالحاصل منه غير حاصل اه **اقول** حاصل مراده ان التمسك بالاجماع المحصل مردود من ثلاثة وجوه الاول منع
حصوله وسند المنع هو مخالفة كثير من الاصحاب في مسألة الظن بضيق الوقت والظن بالضرر كما اشرنا والثاني ما اشار اليه بقوله والمسألة عقلية
هي جملة معطوفة على ما قبلها المدخول للفاء وحاصله ان الاجماع مع حصوله لا حجية في هذه المسألة اذ الاجماع انما يكون حجة هو الكاشف عن رأي
الامام والمسألة اذا كانت شرعية فلا طريق الينا للعقول فاذا قام فيها الاجماع يعلم ان منشأ ذلك رأي مقتديهم اذ لا طريق لهم سواه بخلاف ما اذا
كانت عقلية كما فيما نحن فيه فان طريق العقل فيها موجود فلا يكشف عن رأي المعصوم عليه السلام والثالث ما افاده غير واحد من الاصحاب كالعلامة في
النهاية وكشف النهاية في انتهاء بحث التمهيد من القواعد ربما يورد على ظاهر هذا الكلام بان الثالث هو سند المنع عن تحقق الاجماع المحصل وليس
وجها مستقلا وقوله ره فحصول العلم بالحجية في ذلك قد فسرنا الغبار حين التدريس على وجه يرتفع عنها هذه الحزازة وتقريره ان الاجماع المحصل وهو الاتفاق
الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام غير ثابت عندنا وان قيل ان انكار الاتفاق هنا مكابرة نظير انكار المخالفين تواتر خبر الغدير قلنا ليس هذا
الانكار مكابرة اذ المسألة عقلية مثل الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء والمسألة العقلية يكون المعصوم عليه السلام بالنسبة اليها كباقي
سائر العقلاء فلو حكم فيها لشيء لم يكن من جهة حيثية شرعيتها بل من جهة حكم العقلاء بل ليس اتفاقهم كاشفا عن قول المعصوم بذلك بل انما حكم
حكمه به بمقتضى عقولهم مع انه ثبت عندنا عدم الاتفاق لمخالفة العلامة ره وغيره فلا فرق بكون الاول والاخير الا ان الاول مبني على ثبوت عدمه ويمكن
توجيه العبارة على وجه اخصر ان كان اهل البيت ادرى بما فيه سوا ان يجعل قوله ره والمسألة عقلية جملة حالية يعني ان الاجماع لا يمكن حصوله على الوجه
المعتبر والحال ان المسألة عقلية لا تعلق لها بالشرع ليكون قول الامام عليه السلام داخلا في اقوال المجمعين وان حصل الاتفاق لم يحصل **قوله**
والمنقول منه ليس حجة اه **اقول** يعني في المسألة فان القائل بحجيته معترف بعدمها في مثل المقام وهذا لا ينافي على انه ره قائل بحجيته في غيرها من
الاحكام الشرعية لما يرد عليه انه ينافي ما حققه في مباحث الاجماع المنقول **قوله** واما بناء العقلاء اه **اقول** مراده ان بناء العقلاء على المذمة كيف وقد
خالف فيه جماعة من العقلاء ولو سلم فانما تكون على المنكشف اي سوء السريرة لا الكاشف الذي هو الفعل ولذا ترى ان استحقاق الذم باق بحاله لو انكشف
سوء السريرة بغير نفس الفعل كما لو انكشف من حال عبد انه بحيث لو قدر على قتل سيده لم يكف عنه والحاصل ان الذم اما على ذات الفاعل بناء على القول
بجواز قبح الذات من حيث لزوم الجبر احد الوجوه المقررة في محلها واما على ما ينكشف من سوء السريرة وخبث الباطن ومنشأ الاشتباه هو ما يرى من
استحقاق الذم حين الاشتغال مع انه يرجع في الحقيقة الى العزم المستمر الى زمان الاشتغال **قوله** عن سوء سريرة العبد اه **اقول** قد يطلق
السريرة على الشخصية والجبلة وقد يطلق على النيات الباطنية والامور الخفية قال في مجمع البحرين السرائر هي اسرار القلوب والعقائد والنيات وغيرها
وما خفي من الاعمال انتهى **قوله** واما ما ذكر من انه لم يحل العقلي اه **اقول** توضيح الجواب انا نختار الشق الثالث وهو استحقاقهما من حيث قطعه بالقطع
دون ... مضاف قوله والثالث يستلزم اناطة استحقاق العقاب الخ قلنا ما ينقص ... قطعه الواقع الجواب بعد ما ثبت ان الفعل ...

في الكلام في مسئلة التجري والانقياد

المايع خمرا في الواقع واعتقاد انه خمر ومطابقة اعتقاده للواقع والا ولا اختياري قطعا والتقاء اذا انتفت قيده وان لم تكن اختيارية لكن انتفاء الاثر يترتب على ٢٢
شيء منها بل يترتب على الاول الذي هو اختياري وهو قد يكون بنفسه مقدمة الفعل او العنوان الطاري عليه غير اختياري لا يستلزم خروجه عن عنوانه الا
كما في توقف الفعل على الفاعل حيث انه امر غير اختياري ومع ذلك يكون الفعل اختياريا واما من لم يصادف قطعه الواقع فما قصده لم يقع وما وقع لم
يقصده ففعله وان كان اختياريا لكنه ليس هو ما قصد وحاصل كلام المستدل ان الحكم باستحقاق احد الشخصين دون الاخر قبيح ومحط نظره
هو عدم التحقق من لم يصادف الا فاستحقاقا من صادف مسلم عنده ولذا تعرض لمنع الاستحالة له بقوله الا ان عدم العقاب لامر لا يرجع الى الاختيار
قبحه غير معلوم وتوضيحه ان ما يكون قبحه مسلما عند العقلاء هو التحقق العقاب على ما لا يرجع بالاخرة الى الاختيار واما عدم الاستحقاق
على ما لا يرجع بالاخرة اليه فلا يكون قبحه معلوما ولا مسلما وليعلم ان المستدل لا يقول بقبح عدم العقاب على الامر الغير الاختياري مطلقا حتى من
مثل الغافل والنائم لان هذا مما لا يمكن ان يتفوه به ادنى عاقل فضلا عن عالم نحرير محقق بل انما يقول بقبحه فيما اذا صدر من الفاعل امر اختياري
لها دخل في حصول العصيان بنحو منها شيء ومع ذلك هل يقبح العقاب على ما لا يرجع بالاخرة الى الاختيار او لا فيه خلاف ومحط المصدر على ما
يستفاد من كلامه هو الاول كما في الاول فتوجه تخصيص الاول بالذكر مع عدم اختصاص القبح به مسلمية دون غيره لحكم بعضهم بعدم القبح
نظرا الى ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار مع ان رد الخصم يحصل بذكر الاول فقط وهو المقصود هنا **قوله** كما يشهد به الاخبار الواردة اه
اقول ربما يورد عليه بان المسئلة عقلية لا وجه للاستدلال فيها بالاخبار سيما اخبار الاحاد وفيه مع منع كون هذه الاخبار اخبار
الاحاد وادعاء تواترها كما صرح به بان هذا استشهاد وتأييد ليس الغرض منه الاحتجاج والاستدلال بالفقرة الثانية على المطلوب نظرا
غني عن البيان فان مفادها ان تحقق امكان العامل بسنته اقل فعدم العقاب عليه لاجل امر غير اختياري مع انه مقدمة اختياري واما الفقرة
الاولى وان كان الاستشهاد بها بحسب الظاهر غير ملائم للمقام نظرا الى ان مفادها عدم الثواب في محل الكلام انما هو عدم العقاب الا ان المدعى انما هو
منع قبح التفاوت لامر غير اختياري واذا ثبت حكم العقل بعدم قبح ترتب الشيء على امر غير اختياري لم يفرق فيه بين عدم الثواب وعدم العقاب **قوله** وقد
اشتهر ان للمصيب اه **اقول** انما نسب الى الشهرة دون الاخبار لعدم عثوره على رواية فيه كما عثرت به بعض كلماته وبعد الاستشهاد بها ان نقصان
ثواب المخطي عن ثواب المصيب ليس الا لامر غير اختياري وهو مصادفة الواقع وعدمها والا فهما متساويان في الفعل وتقريبه الى المدعي يعلم مما ذكرنا في الفقرة
الاولى من الفقرتين السابقتين فان قيل يمكن ان يكون زيادة الثواب للمصيب لمن سن سنة حسنة وكثرة العامل بها من فضل الله تعالى عليه لا
في مقابلة عمله فلا يتم المقصود قلنا هذا الاحتمال مع عدم مساعدة ظاهر اللفظ له من جهة ان ظاهر لفظ الاجر انه بازاء الفعل لا يبطل الاستدلال اذ لنا ان ننقل
الكلام الى التفضل والتفاوت بينهما فيه بلا سبب قد احدهما لم يدل الاخر فانه ليس بينهما الا امر غير اختياري **قوله** وربما يؤيد ذلك اه **اقول**
لا يقال ان هذا اعتراف بثبوت العقاب على من لم يصادف قطعه الواقع غاية الامر ان عقابه اقل وهو خلاف المدعى لانا نقول المراد من العقاب ما
يشمل الذم واللوم فيه انما هو بحسب باطن الفاعل لا من جهة الفعل كما فرق له فيما مر اه **اقول** لعل وجهه ان الكلام انما هو في الاستحقاق من حيث
المخالفة وعدمها مع قطع النظر عن العواقب فانه هل يتصور في حقه التشفي او لا والعقاب من جهة التشفي خارج عن الغرض **قوله** وقد يظهر من بعض
المعاصرين اه **اقول** هو صاحب الفصول وحيث ذكر هذا التفصيل في مبحث الاجتهاد والتقليد في ذكر التجري مما يناسب حكم العامل ولذا ذكرناه كلامه
لوجه … فهم كلامه … واما الاثار التي يعتقد ترتبها على العمل مع خلوه عنها في نفسها فالذي يقوى في النظر ان هناك تفصيلا وهو ان
ان كان بطريق ثبت عنه اعتباره شرعا كالاجتهاد والتقليد المعتبرين فلا اشكال في ترتب ثواب العمل بالطريق عليه من الظاهر ترتب ثواب العمل التقييم عليه لا
العامل انه به لو جاز فيه ثوابه كما يستفاد من اخبار التسامح في ادلة السنن وان كان بطريق غير معتبر فترتب الاجر عليه في غير المحرمات غير معلوم وان كان
التفضل به غير بعيد واما في المحرمات فينبغي القطع بعدم استحقاق الاجر لا سيما اذا كان من الكبائر كما لو اعتقد انه نفي وجوب الاوثان او
المخالف بجواز اطاعته منعا فانه لا يستحق الثواب بفعله قطعا هذا اذا اعتقد الوجوب او الندب اما اذا اعتقد التحريم فلا يبعد استحقاق العقوبة
وان كان بطريق غير معتبر نظرا الى حصول التجري بفعله الا ان يعتقد تحريم واجب غير مشروط الى اخره نقله عنه المصدر ولنبين الخلل في مواضع من كلامه
يحتاج الى البيان منها قوله وكذا واجب غير مشروط وجه التقييد انه لو كان واجبا مشروطا بقصد القربة لم يتمكن من فعله مع اعتقاد حرمته لان التقرب
بالحرام ومنها قوله في بعض الموارد والمراد به ما اذا كان جهة مصلحة الواجب اقوى من جهة مفسدة التجري فانه يحكم بعد قبحه ورفع العقاب عنه ومنها قوله
وهذا الاحتمال حيث يتحقق عند التجري الخ وحاصله انه لو نصب طريقا غير القطع فيحتمل عقلا ان يكون الذي تعين بالطريق انه عدول للامر الا
ان هذا الاحتمال يجعل تجريه حسنا وان لم يكن المعين لمصلحة الواقع بل يكون حسنا اذا كان بنية فلا ينبغي ان يتجري بمجرد هذا الاحتمال بل يجب اتباع
الامر والتسلم لهذا الطريق الذي نصبه لما فيه من القطع بالسلامة بخلاف غيره من الطرق ومنها **قوله** ومن هنا يظهر الخ توضيحه ان كلما كانت المصلحة
الواقعية اشد كان التجري اضعف اذا اعتقد حرمة شيء مكروه فتجري به كان التجري فيه اشد مما اذا اعتقد حرمة المباح لعدم وجود المصلحة الواقعية
فيه لو مفسدة المكروه على مفسدة التجري بخلاف المباح فانه لا مفسدة فيه كما لا مصلحة وكذا الكلام في المباح بالنسبة الى المندوب وفيهما بالنسبة الى الواجب

فی مباحث القطع

واما الواجب فیراعی الاقوی من مصلحتها ومفسدة التجری وهذا یختلف باختلاف مراتب الواجبات والمحرمات کما لا یخفی **قوله** یرد علیه اولا اه **اقول**

اورد علیه بوجهین هذا اولهما وتوضیحها انا نمنع کون قبح التجری بالوجوه والاعتبارات فان العقل مستقل فی الحکم بقبحه اما کالحکم بقبح الظلم کما انه

مستقل فی الحکم بما یقابله من الانقیاد فکما ان العقل یدرکه یدرک قبحه الذاتی ولا سبیل الی الوجوه والاعتبارات الغیر المتناهیة ومن هنا ذهب جماعة

من المحققین الی ان متعلق الطلب فی الاوامر هو الطبیعة لا الافراد الموجودة فان الفردیة لا تتحقق الا بالامور والعوارض الخارجیة ولا دخل لها فی الحسن الموجود

الطلب فیعلم ان الحسن انما هو فی نفس الطبیعة مع قطع النظر عن الامور الخارجیة والوجوه الاعتباریة نعم لا ننکر تعارض الذاتیین اذا یکون الذاتی

مقیدا بمقتضی ان العقل یدرک حسن الکذب المتعهد بالنفع وقبح الصدق المفید بالضرر وبالجملة التجری یکون علة تامة للقبح ومما قررناه یعلم ان قوله

کالظلم تشبیه لا تمثیل فلا یرد علیه ان التمثیل به غیر مناسب من جهة ان ذم الظالم انما هو من جهة الفعل وذم المتجری من جهة سوء السریرة فلا مناسبة بینهما

وفی بعض النسخ المصححة المقروءة علی المصنف وقع خط المحو علی قوله کالظلم بل هو قسم من الظلم واثبت بدله قوله سواء کان لنفس الفعل او لکشفه عن کونه

جریا وکیف کان فمورد النقض بما اراده واخرهما افاده **قوله** وثانیا لو سلم اه **اقول** هذا هو الایراد الثانی وتوضیحه انه لو سلم کون قبح

التجری بالوجوه والاعتبارات فلیس حاله کحال الافعال التی لا تتصف فی انفسها بحسن ولا قبح بل تتصف بهما بعد تحقق عنوان لها من الضرر والنفع الخارجیین عنها

فی نفسها المتصف بالحسن للتأدیب وبالقبح لمجرد الاذی والظلم بل مقتض بنفسه للقبح الا اذا عارضه جهة مصلحة کالکذب النافع وان لم یکن علة

تامة له فلا بد من تحصیل ما یعارضه من المصلحة وهو لا یکون الا فعلا اختیاریا لعدم اتصافه بغیره بحسن ولا قبح وترک قتل المؤمن بالنجی فیما ذکر من المثال

لیس اختیاریا فلا یتصف بحسن فلا یعارض قبح التجری وفی التجیب نظیره ذکر فی باب الادلة العقلیة ان العقل یدرک حسن الاشیاء بحسب الطلب لکنه لا ملازمة

بین حکمه وحکم الشرع فربما تکون المصلحة الشرعیة فی نفس الطلب دون المطلوب فالحکم العقلی باق ما لم یعارضه جهة خارجیة من الاعتبارات وعقل

هیهنا عن بقاء حکم المقتضی ما لم یظهر المعارض واورد علیه المصنف بوجه ثالث علی ما حکی عنه ومن انه یلزم المفصل علی ذلک التفصیل ان یقول

بحسن التجری فیما اذا کان الفعل المتجری به واجبا واقعیا لما بلغ من المصلحة ما بلغ بحیث اضمحل فی جنبه قبح التجری فیما اذا لم لا نظنه یلتزم به

لبداهة بطلانه وفیه ما لا یخفی کما لا یخفی ثم ان ما ذکره بقوله وکذا لو نصب له طریقا الخ محل نظر وتامل لان الطریق الظنی اذا کان مجعولا وامضاه

الشرع وقرره لا انه جعله وانشأه کالظن المطلق علی ما بیناه وکالظنون الحاصلة من الاصول اللفظیة التی یقتضیها العرف والعادة فهو حقیقة

الشارع کان المصلحة فیه عین مصلحة الواقع لا غیرها واما اذا کان مجعولا من قبل الشارع کالظن الخاص عند ارباب الظنون الخاصة فلا شبهة

عند من یعترف بانفساح الحکم الی الواقعی والظاهری کالمفصل ان الحکم الظاهری لا بد فیه من الحسن کالواقع بحیث یتدارک به المصلحة الواقعیة

لئلا یلزم تفویتها نعم من لا یقول بالحکم الظاهری کبعض مشایخنا دام ظله فهو فی سعة من ذلک علی هذا فالقول بکفایة مصادفة الواقع

مع مخالفة الطریق فکیف یجتمع مع ما ذکره مما قررناه ینقدح وجه لضعف فیما ذهب الیه من تداخل العقاب کما سیأتی الاشارة الیه **قوله**

الا ان یقول بعدم مدخلیته اه **اقول** هذا احتمال یرفع به الدعوی فی کون المدعی لیس بعد ثبوت عواه ومحصله ان الامر الغیر الاختیاری لا اثر

فی وجوده ولا عدمه فلا یصلح لرفع تأثیر المقتضی ایضا کما لا یصلح للمعارضة مع قبح التجری فالدعوی باطلة فاجاب عنه بالمنع **قوله**

وعلیه یشکل بما بیناه اه **اقول** المراد بالدلیل العقلی هو ما نقله من تقریر المحقق السبزواری ره وتوضیح المراد ان المصنف ره اجاب عن ذلک الدلیل اجمالا

الشق الثالث من الشقوق الاربعة ومنع ما ذکره المستدل من استلزامه لاناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختیار بان عدم العقاب علی الامر

الغیر الاختیاری غیر معلوم القبح وحاصله انه یوجب ارتفاع العقاب فیمکن لنا ان نقول بمثله فی المقام فیکون الامر الغیر الاختیاری ولو لم یکن حسنا

فی نفسه موجبا لارتفاع القبح فمنع الدلیل متمش علی مثل ما ادعینا فان تم هنا لزم ههنا من غیر تفاوت بینهما **قوله** مضافا الی الفرق اه

اقول الفرق بین المقامین علی ما افاده ره من وجهین احدهما ان الکلام ثم انما هو فی المقتضی بمعنی ان التجری هل یقتضی القبح علی جهة الفعل

اولا وههنا فی وجود المانع بمعنی ان قبح التجری بعد اقتضائه هل له دافع اولا وثانیهما ان المقام مقام المنع وهنا الدعوی ویکفینا الاحتمال عن مفسدة الا انه

والمدعی فی مقام اثبات ارتفاع القبح بالامر الغیر الاختیاری بمجرد عدم امتناع تأثیر الامر الغیر الاختیاری لا یکفیه فیه بل لا بد له من الجزم فیه

قوله بان العقل مستقل اه **اقول** حاصله ان قبح التجری من المستقلات العقلیة فلا یعارضه ولا یؤثر فیه الا ما کان العقل مستقلا

والامر الغیر الاختیاری لا یکون کذلک فلا یستقل العقل بجواز تأثیره فی رفع ما استقل به من القبح ایضا وهو ظاهر **قوله** ثم انه ذکر هذا القائل اه

اقول اراد به صاحب الفصول ره القائل بالتفصیل السابق وقد ذکر ذلک فی بحث مقدمة الواجب فی مقام الرد علی المحقق القمی ره وربما یستفاد

من بعض کلماته فی مواضع اخری ایضا وربما یورد علیه بوجه اخر وهو ان التجری عبارة عن مخالفة ما اعتقده المتجری لا ما هو ثابت فی الواقع ای

ذلک معصیة کما ان الانقیاد عبارة عن الاتیان علی طبق الاعتقاد لا الاتیان بما هو ثابت فی الواقع فانه یسمی اطاعة والمخالفة والموافقة المعصیة

والاطاعة حقیقیتان دون التجری والانقیاد حکمیتان فالتجری لیس مما یمکن اجتماعه مع المعصیة الواقعیة لانه اذا حصل المخالفة بالنسبة الی ما هو

ثابت فی الواقع فالمعتقد لیس شیئا سواه حتی یحصل مخالفة مستقلة بالنسبة الیه فهو موجب للعقاب فلیس هناک الا مخالفة واحدة موجبة لعقاب واحد لا

في الكلام في مسئلة التجري والانقياد

فيها عقابان حتى يتكلم على التداخل فيهما وعدمه **قوله** ولم يعلم معنى محصّل له **اقول** يمكن ان يكون مراده من التداخل انه ينتقل حينئذ نوع ٢٩

العقاب والعذاب الى نوع آخر اشدّ منه كما في انتقال الضرب وتبدله بقطع اليد مثلا. على ان مراتب العقاب في الآخرة مراتب مختلفة في الشدة والضعف

فتكون انواعا مستقلة كالحبس والضرب وقطع اليد وغيرها لا انها من قبيل الاقل والاكثر كضرب مائة سوط وضرب مائتي سوط وغيرها فللتجري

في نفسه عقاب وللواقع في نفسه عقاب فاذا اجتمعا فانه ينقلب كلا العقابين الى مرتبة واحدة من العقاب فوقهما يكون شدته كشدة مجموع العقابين

ويؤيّده ما ورد في الاخبار على ما ببالي ان دركات النار مختلفة في شدة العذاب بحيث نقل اهل الدركة السفلى الى الدركة العليا لنام من

شدة الراحة وكثرة الاستراحة اعاذنا الله منها فعلى هذا يتصور التداخل لكنه بعيد عن الاصطلاح لو تم ما ادعينا فتدبر **قوله** كما

اعترف به الشهيد قده فيما يأتي من كلامه ره **اقول** قال في الحاشية بعد هذا الكلام بل يظهر منه ره ان الكلام في ما يترتب عليه المعصية الا انه

بما يري معصية لانه في ما يترتب الفعل المتلبس به اذ صدر عن قصد المعصية فتامل ولكن يظهر من بعض الروايات حرمة الفعل المتجري به بمجرد الاعتقاد

مثل موثقة سماعة في رجلين قاما الى الفجر فقال احدهما هو ذا وقال الآخر ما ارى شيئا قال فليأكل الذي لم يستبن له وحرم على الذي زعم انه طلع الفجر

ان الله عز وجل قال كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود انتهى واختلف النسخ المصححة بعد المصنف ره بتغيير كثير من الكتاب

بالمحو والاثبات في علامة ربط هذه العبارة بالمتن فمن بعضها يستفاد ارادة الحاقها به ومن بعضها ارادة التحشية والتعليق **قوله** ففي الاخبار

الكثيرة العفو عنه **اقول** ظاهر كلامه يفيد الاستحقاق بمجرد القصد ويرد عليه اشكالان احدهما على كونه حراما نفسيا كما هو مقتضى

ما ثبت في محله من عدم العقاب على المقدمة فترتب العقاب على القصد يقتضي كونه حراما نفسيا وحاصل الاشكال ان مقتضى الحرمة النفسية

تعدد العقاب على قصد الحرام المتعقب بارتكابه مع ان العقل والعرف بل الشرع يدل على وحدة العقاب في هذه الصورة ايضا وثانيهما على كونه حراما

حتى على وجه الحرمة التبعية المقدمية وسواء العقاب انما يجوز ويحسن على الامر الاختياري وليس القصد والارادة كذلك اذ ليست الارادة من مقولة

الفعل بل هي من الكيفيات النفسية كما صرح به المحقق الطوسي ره في التجريد والمستفاد من كلامه ان الارادة هي اعتقاد النفع سواء كان يقينيا او ظنيا

وهو مذهب المعتزلة حيث ذكروا ان نسبة قدرة القادر الى طرفي المقدور اعني فعله وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه ترجح ذلك

الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه منه وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد موسى بالداعي الى الفعل او الترك

واما الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة انقباض يعقب اعتقاد الضرر وعلى هذا فتصير من مقولة الفعل وقيل ان الارادة هي

القصد المتعقب للعزم المتعقب للجزم وتوطين النفس على الفعل المتعقب للميل المتعقب للتصديق بالغاية المتعقب لتصور الفعل وكيف كان فهي

ليست اختيارية اذ لا يمكن ان يكون مبدأها الارادة اللازمة للفعل الاختياري والا يلزم التسلسل والتحقيق ان ميل القوة الشهوية المودعة

في الحيوان يشتد غاية الاشتداد حتى يحصل الفعل ولا يحصل بانه مرتبته ويمكن دفع الاشكال الاول بان العقاب انما يترتب على المخالفة

وهي امر واحد فاذا استقل قصد الحرام بالوجود بدون الفعل فالعقاب على المخالفة الحاصلة بالنسبة اليه وان حصل مع الفعل فيشتد

المخالفة فالمخالفة الحاصلة من الفعل هي عين المخالفة الحاصلة من القصد على وجه الكمال فلا يجب التزام تعدد العقاب الا ان يمنع ذلك بان

المخالفة ان كانت منتزعة من نفس الفعل المنتزعة عنه فقط فلا وجه لحرمة القصد وان كانت منتزعة منهما فلا تكون مخالفة واحدة لانتزاعها

من امرين مختلفين فافهم ويمكن دفع الثاني بالتزام ان الارادة فعل اختياري وليست من مقولة الكيف لانا كثيرا ما نعتقد نفعا في شيء ولا نريده

الا اذا حدث فينا ميل اختياري بعد هذا الاعتقاد ويشهد به للظهور الفرق الواضح بحسب العرف واللغة بين علم واعتقد وبين نوى و

اراد وقصد مضافا الى ما ذكره الفقهاء وغيرهم في تعريف النية من انها ارادة تفعل بالقلب وانها توجه النفس نحو ما فيه بغيتها وسواهد

معنى الخبر المعروف من ان نية المؤمن خير من عمله ونية الكافر شر من عمله فالمعنى ان نية المؤمن خير وهي من جملة اعماله ونية الكافر شر وهي من جملة

اعماله فيكون من عمله خبرا ثانيا للمبتدأ ويكفي في كون الفعل اختياريا كونه عقيب الداعي الا ترى ان معنى كون فعل الله اختياريا ان المرجح

لاحد طرفيه متعلق قدرته علمه تعالى بالاصلح وهو عين ذاته وليس لارادته يحدث في ذاته بعد العلم شيء ولشبه ذلك الارادة والاختيار في العبد فلا

يحتاج الارادة الى ارادة اخرى ليلزم التسلسل وما يتراءى ان افعال الجوارح تحصل بالقصد والتوجه وتحتاج الى الارادة فهو لاجل ان المخاطب

بالفعل هو النفس ولا يمكن حصول هذه الافعال منها الا بتوجهها الى البدن فاذا كان الفعل قائما بالنفس فالقصد هو عين الفعل وبما ذكرنا علم

بعضهم وجوب القصد الى الفعل في العبادة بل الواجبات التوصلية ايضا ومما حققنا تعرف ان الغرض الاهم من العبادات كلها تكميل النفس

وتخليتها من الرذائل وتحليتها بالفضائل وتمرينها على الملكات القدسية وتزيينها بالكمالات الحقيقية وبما بيّنا ينحل عقدة ما يستفاد

من الاخبار الكثيرة من كون القصد من الامور الاختيارية التي يترتب عليها الثواب والعقاب ويمكن دفع الاشكال مطلقا بحمل العفو المستفاد من

كلمات اصحابنا الاخبار على العفو عن كونه معصية وان يكون مراده ان القصد مما يليق ان يكتب معصية ليتفرع عليها استحقاق العقاب لكنه

عفو عن ذلك ولا يبعد ان يكون في الاخبار العفو ما ظاهره ما ذكرنا مثل ما رواه جميل بن دراج عن الصادق عليه السلام انه قال اذا هم العبد بالسيئة لم تكتب

عليه الخبر ومثل ما رواه زرارة عن احدهما قال عليه السلام ان الله جعل لآدم عليه السلام في ذريته ان من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة ومن هم بحسنة وعملها كتبت له عشرا ومن هم بسيئة لم تكتب عليه ومن هم بها وعملها كتبت عليه سيئة وما روي عن الباقر عليه السلام انه قال لو كانت النيات من اهل الفسق يؤخذ بها اهلها اذا لاخذ كل من نوى الزنا بالزنا وكل من نوى السرقة بالسرقة وكل من نوى القتل بالقتل ولكن الله عدل كريم ليس الجور من شأنه ولكنه يثيب على نيات الخير اهلها واضمارهم عليها ولا يؤاخذ اهل الفسق حتى يفعلوا الى غير ذلك من الاخبار **قوله** وان كان يظهر من اخبار اه **اقول** تعدد هذا المضمون في الاخبار كثير ومثل ما روي عن الصادق عليه السلام في حديث ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يقول من سره ان يعلم يردها الله وداءها ان خير الخمر او لين تسري افشر او ما روي عن عبد الله بن موسى بن جعفر عن ابيه قال سئلته عن الملكين هل يعلمان بالذنب اذا اراد العبد ان يفعله او الحسنة فقال ريح الكنيف وريح الطيب سواء قلت لا قال ان العبد اذا هم بالحسنة خرج نفسه طيب الريح فقال صاحب اليمين لصاحب الشمال قم فانه قد هم بالحسنة فاذا فعلها كان لسانه قلمه وريقه مداده فاثبتها عليه واذا هم بالسيئة خرج نفسه منتن الريح فقال صاحب الشمال لصاحب اليمين قف فانه قد هم بالسيئة فاذا فعلها كان لسانه قلمه وريقه مداده فاثبتها عليه هذا الخبر وان لم يدل على ثبوت العقاب الا انه يدل على كراهية نية الشر وفي رواية عن ابي عبد الله عليه السلام ان المؤمن لينوي الذنب فيحرم رزقه والانصاف ان غالب الاخبار الاخر لا يدل على المقصود فان اخبار خلود اهل النار يكون المراد فيها النية التي هي من لوازم الايمان ولوازم الكفر فكان الكافر قصده لا يطيع الله تعالى ولو رجع الى الدنيا كما يدل عليه قوله تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وغيره من الآيات والاخبار وكذا المؤمن بنائه على الاطاعة مدى الدهر فيرجع الى مرحلة العقاب على الكفر وهو غير محل الكلام لان الكلام انما هو في النية على افعال الجوارح كشرب الخمر والزنا وامثالهما وخبر القاتل والمقتول يحمل على ان دخولهما في النار ليس لمجرد النية بل لان نفس المقاتلة والمجادلة مما نهى عنه الشارع وكذا اخبار الرضا فان نفس الرضا فعل ليس العقاب من جهة مجرد القصد والنية فليس مثال تلك الاخبار بحجر بل والاظهر في ترتب العقاب على مجرد القصد انه لا يبقى للتجري جهة حرمة وعلى هذا فيمكن ان يكون وجه ما يظهر من الفقهاء من انسار مسئلة ظن ضيق الوقت الفرق بينها وبين غيرها من جهة ان التكليف بالصلوة قد ثبت بالادلة فاذا ظن وخالف فقد خالف مقتضى التكليف الثابت وهذا وان سميناه بالاحتياط لكن بنائهم على امر شرعي لا عقلي فتدبر ثم انه يمكن الفرق بين الانقياد والتجري بان يحكم بترتب الثواب على الاول وان لم يحكم بترتب العقاب على الثاني فانه ربما يقع الثواب على مجرد الانقياد وما اسلفنا من ان ادلة التسامح لا تدل على الا ... فهو كلام على مقتضى التدقيق الفلسفي تنبه له المحقق السبزواري ره والا فظاهر كلمات الاصحاب ان الاحكام الثابتة بها مستحبة وما ذكره المتكلمون في معنى الثواب يرشد اليه لعلنا نشير اليه فيما سيأتي **قوله** مثل قوله صلوات الله عليه نية الكافر **اقول** قد ذكر في معنى هذا الخبر وجوه في كتابنا المسمى بودايع العلوم ما ينيف على ثلثين وجها وروي عن الباقر انه كان نية المؤمن خير من عمله وذلك لانه ينوي من الخير ما لا يدركه ونية الكافر شر من عمله وذلك لان الكافر ينوي الشر ويأمل من الشر ما لا يدركه **قوله** وما ورد من تعليل خلود اهل النار اه **اقول** روي عن الصادق انه قال انما خلد اهل النار في النار لان نياتهم كانت في الدنيا ان لو خلدوا فيها ان يعصوا الله ابدا وانما خلد اهل الجنة في الجنة لان نياتهم كانت في الدنيا ان لو بقوا فيها ان يطيعوا الله فيها ابدا فبالنيات خلد هؤلاء وهؤلاء ثم تلا قوله تعالى قل كل يعمل على شاكلته قال على نيته **قوله** ونحوه ما دل اه **اقول** يعني يدل مفهوم هذه الاخبار على ان النية بمنزلة الفعل لانه لو كان الرضا بمنزلة القصد والعزم عليه كما لا يخفى فكذا نحوه ما دل على ان مجرد الفعل كالفعل مثل ما رواه علي بن ابي حمزة عن ابي الحسن موسى عليه السلام انه قال رحم الله فلانا لم يشهد جنازته قلت لا قد كنت احب ان اشهد جنازة مثله فقال قد كتب لك ثواب ذلك بما نويت لكن لا يخفى ان مثل هذا لا يفيد في اثبات المدعى لو ورد عنهم نظيره في جانب السيئة **قوله** مثل ما عن امير المؤمنين اه **اقول** ومثل ما في العلل عن الرضا عليه السلام انه سئل يا ابن رسول الله ما تقول في حديث روي عن الصادق عليه السلام انه قال اذا خرج القائم قتل ذراري قتلة الحسين عليه السلام بفعال آبائهم فقال عليه السلام هو كذلك فقيل قول الله عز وجل ولا تزر وازرة وزر اخرى ما معناه فقال صدق الله في جميع اقواله لكن ذراري قتلة الحسين يرضون بافعال آبائهم ويفتخرون بها ومن رضي شيئا كان كمن اتاه ولو ان رجلا قتل في المشرق فرضي بقتله رجل في المغرب لكان الراضي عند الله شريك القاتل وانما يقتلهم القائم عليه السلام اذا خرج لرضاهم بفعل آبائهم ومثل ما روي في تفسير الامام عليه السلام عن السجاد عليه السلام في بيان سر خطاب الله تعالى لبني اسرائيل الذين كانوا في زمان نبينا صلى الله عليه وآله بما فعل باسلافهم او فعله اسلافهم كانجائهم عن الغرق وسقيهم من الحجر وتكذيبهم بالآيات وغيرها من انهم كانوا راضين بما فعل باسلافهم او فعلوا وفيه هنا نكتة لطيفة لبعض المحققين تركناها مخافة التطويل **قوله** حيث عمم بعض الاساطين اه **اقول** هو المحقق الفقيه الشيخ جعفر النجفي كاشف الغطاء قدس سره فانه ذهب الى ان موضوع الاعانة على الاثم المنهي عنها بقوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان اعم مما يكون اعانة ومقدمة لفعل الغير وما يكون مقدمة لفعل المعين نفسه وفيه نظر فان اتيان الفاعل للحرام بما يصيبه عليه لا يطلق عليه الاعانة على الاثم عرفا ولغة بل الاعانة على الاثم اعانة الغير على فعل المحرم ثم انه هل يعتبر في تحققها قصد حصول الحرام او يكفي مجرد ترتبه عليها وان لم يقصد تطيل الكلام ...

في حجية القطع المستفاد من حكم العقل

 الفصول في المقدمة الموصلة الى الحرام قصدًا او يكون المناط فيها هو العزم او جعل اقوال احدها اوّلها صاحب الكفاية وكثير من متاخري الاصحاب تبعًا للمحقق الثاني في حاشية الارشاد وثانيها جماعة من الاصحاب كالشيخ في ط والعلامة في التذكرة على ما حكي عنهما وثالثها الفاضل النراقي في العوائد على ما حكى عنه ورابعها المحقق الورع الاردبيلي ره فانه قال في محكى آيات الاحكام في الكلام على قوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان ما مضمونه الظاهر ان المراد بالاعانة الاعانة على المعاصي مع القصد او على الوجه الذي يصدق انها اعانة مثل ان يطلب الظالم العصا لضرب مظلوم فيعطيه ويطلب القلم لكتابة ظلم فيعطيه ونحو ذلك مما يعد معونة عرفًا فلا يصدق على التاجر الذي يتجر لتحصيل غرضه انه معاون للظالم العاشر في اخذ العشور ولا على الحاج الذي يؤخذ منه المال ظلمًا وغير ذلك مما لا يحصى فلا يعلم صدقها على بيع العنب ممن يعمله خمرًا او الخشب ممن يعمله صنمًا ولذا ورد في الروايات الصحيحة جوازه وعليه الاكثر انتهى كلامه والاقوى هو الاول واما ما اختاره النراقي فهو الاظهر عليه فان حقيقة الاعانة على الشيء هو الفعل بقصد حصوله سواء حصل ام لا فمن اشتغل ببعض مقدمات الحرام الصادر عن الغير بقصد حصوله فهو داخل في المعين على الاثم والى ما اخترناه ينظر كلام الفقهاء ره حيث فرقوا بين بيع العنب ليعمل خمرًا او بين بيعه ممن يعمل خمرًا فحرّموا الاول دون الثاني فان الفارق بينهما القصد وان امكن القول بالحرمة في الثاني من جهة اخرى وهي ان البيع وان لم يكن اعانة على التخمير حينئذ لكنه اعانة على الشراء الذي هو مقدمة له ومن جهة التجري بناء على حرمته مط ومما حققنا يظهر لك سر الحاجة في شهادة حرمة الاعانة على الاثم على الاد الى التعميم كما هو مقتضى كلام المص ره فان اعانة النفس لا يتحقق الا بعد القصد والاشتغال ببعض المقدمات كما هو المفروض فيما نحن فيه بخلاف اعانة الغير على الحرام فانها تتحقق بالاشتغال ببعض المقدمات بدون القصد لعدم كون المعين فاعلًا له فلا يقصد وعلى ما اخترناه فلو اعتقد العاطي شيئًا حرامًا فاعانه المعين عليه دخل في عنوان الاعانة وان اخطأ في اعتقاده مع امكان ان يقال بعدمه نظرًا الى ان المناط هو الاثم الواقعي لا ما اعتقده اثمًا كما لا يخفى وانت بالتأمل فيما بيناه تعرف ضعف ما ذكره المحقق الاردبيلي ره ايضًا فلا نطيل ببيانه **قوله** وقد ذكر بعض الاصحاب اه **اقول** وجه حرمته ما دل على ان من تشبه بقوم فهو منهم وما دل على النهي عن هتك حرمة الشرع وغير ذلك **قوله** ويتصور محل النظر اه **اقول** قيل ان اكثر هذه الصور خارج عن مسئلة التجري لثبوت استصحاب الحرمة في مسئلة وطي الامرأة الموطوءة والميتة في مسئلة اكل طعام الغير وهكذا فالعمل بهذه الامارات من قبيل الحكم الظاهري وهو عند القائلين به مشتمل على الحسن والقبح ومورده يقع موردًا للحكم نعم اذا قلنا بعدم نصبها وان ما وقع من الشارع هو الامضاء والتقرير لا النصب والجعل كما عليه بناء تم ذلك فلو حصل الظن فهو طريق شرعي نعم مسئلة الحائض ونحوها يمكن ان يكون من مسئلتنا لان اصالة الطهارة المقتضية لعدم الحكم بالحيضية الا في صورة تيقنها **قوله** ونسب الى غير واحد من اصحابنا اه **اقول** اشتهر هذا النزاع في زمن المولى محمد امين الاسترابادي تلميذ صاحب المدارك والسيد المحدث الجزايري معاصر الحر العاملي وتبعهم فيه صاحب الحدائق والا فالسابقون الاولون لم يقع بينهم هذا التشاجر بل كان نزاعهم في هذا الباب مع الاشاعرة من حيث ادراك العقل الحسن والقبح وهم لا ينكرون حجية حكم العقل لو سلموا ادراكه فالمسئلة اجماعية ولو تقديرًا وهذا القول نظير قول الصوفية بحجية العلم الحاصل من المكاشفة والمشاهدة دون الحاصل بالفكر والنظر واما انكار تحقق العلم وحجيته رأسًا فلم يصدر عن احد الا السوفسطائية الذين انكروا الحسيات والبديهيات ايضًا وهم على ما نقله شارح المقاصد يتشعبون الى ثلاث طوائف اللاادرية وهم الذين قالوا نحن شاكون وشاكون في انا شاكون وهلم جرّا والعنادية وهم الذين يقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارض مثلها في القبول والعندية الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم وقد يكون طرفا النقيض حقًا بالقياس الى شخصين وليس في نفس الامر شيء بحق ولا يخفى بعد بطلان السفسطة رأسًا ما في كلام العنادية والعندية من التناقض حيث انهم اعترفوا بحقية اثبات ونفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة بخلاف اللاادرية فانهم اصرّوا على التردد والشك في كل ما يلتفت اليه حتى في كونهم شاكين وتمسكوا بانه لا وثوق على حكم الحس والعقل لما مرّ من شبهة الفريقين ولا على الاستدلال لكونه فرعهما فلم يبق الا طريق التوقف وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والتهمة لا اثبات امر ونفيه فلذا كانوا امثل طريقة من الفريقين والانصاف ان العمر اعز واشرف من ان يصرف في ابطال هذه الشبهات وازهاق هذه الترهات ولقد اجاد المحقق التفتازاني وغيره من المحققين حيث ذكروا انه لا سبيل الى البحث والمناظرة مع هؤلاء لانهما لافادة المجهول بالمعلوم وهم لا يعترفون بمعلوم اصلًا بل يصرّون على انكار الضروريات ايضًا حتى الحسيات والبديهيات وفي الاشتغال باثباتها الزام لمذهبهم من كون الحسيات والبديهيات غير حاصلة بالضرورة بل مفتقرة الى الاكتساب فالطريق معهم التعذيب لو بالنار فاما ان يعترفوا بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من العقليات واما ان يصرّوا على الانكار فيحترقوا **قوله** لكثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها اه **اقول** العجب العجاب بل اعجب عند اولي الالباب من هؤلاء العلماء من اصحاب الاطياب يدعون عدم التخطي عما وصل عن اهل بيت العلم ومهبط الوحي والتنزيل ومع ذلك تمسكوا باذيال الفلاسفة وتعلقوا بشبهاتهم الواهية ووافاك ما هية نار حامية لا باس ان نشير الى الشبهات التي صارت منشأ المقالة الا نقاد البصير وهي من جواحدها ان النظر في المقدمات الغير الضرورية غير منضبط لان الغرض منه اما الظن واما العلم فان كان الاول

في مباحث القطع

فهو اليقين فما لم يطمئن به في النتيجة وان كان الثاني فلا يمكن حصوله للناظر لان تحصيله اما بطريق النظر فيجيء اما بطريق العلم والاول غير مفيد كما مر مع انه خلاف
المقصود واما ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما باطل اما الاول فلانه لو كان ضروريا لما وقع فيه الاختلاف اذ خلاف الاخطاء وما ظهر خلافه
مع ان كثيرا من النظر لا يحصل عقيب نظرهم الا الجهل وربما يظهر خطاؤهم بعد نظرهم كسائر الضروريات واما الثاني فلانه لو كان نظريا
لكان اثباته بالنظر وفيه دور من جهة توقفه على الدليل وعلى استلزامه للمدلول وتناقض من جهة كونه معلوما لكونه وسيلة وغير معلوم
لكونه مطلوبا وجوابه انا نختار انه ضروري ولا نسلم امتناع الاختلاف والخلاف في الضروريات فانه قد يختلف فيها جمع من العقلاء
تخلفا في تصورات الاطراف وعسر تجريدها عن اللواحق المانعة عن ظهور الحكم ثم نختار انه نظري وندفع الدور والتناقض بالقول بانتهائها
الى الضرورة واعتبار الحيثية كما قرر في محله ثانيها ان النظر في المطالب النظرية لو افاد العلم واليقين فلا بد ان يكون مع العلم بعدم المعارض
اذ لا جزم مع المعارض ثم انه ليس بضروري اذ كثيرا ما يظهر المعارض بل نظري فيفتقر الى نظر آخر موقوف على عدم المعارض ويتسلسل وجوابه يظهر مما
مر ثالثها ان النظر في المطالب مشروط بعدم العلم بها لئلا يلزم استعلام المعلوم فلو كان مفيدا للعلم ويستلزمه عقلا او عادة لما كان
مشروطا بعدمه ضرورة امتناع كون الملزوم مشروطا بعدم اللازم وجوابه ان معنى الاستلزام ههنا الاستعقاب عقلا او عادة بمعنى انه
يلزم حصول العلم بالمطلوب عند تمام النظر والاستدلال فالملزوم للعلم انتهاؤه والمشروط بعدمه ابتداؤه ورابعها ان اقرب الاشياء الى الانسان
اتصالا ومناسبة هويته التي يشير اليها بقوله انا وقد كثر فيها الخلاف ولم يحصل من النظر الجزم بانها هذا الهيكل المحسوس او غيره فكيف بما هو
ابعد منها من المطالب النظرية وجوابه ان ذلك يدل على صعوبة تحصيل العلم بالنظر لا امتناعه خامسها ان النظريات لا يمكن الاعتقاد بها
الا مع انتهائها الى الضروريات واقويها البديهيات وهي مما لا يمكن العلم بها لانها فرع الحسيات لتنبه الانسان بها بعد الاحساس بالجزئيات و
التنبه بما بينها من المشاركات والمباينات ولا شك ان حكم الحس مما يقع فيه الغلط كثيرا فلا يطمئن به ومع عدم الاطمينان بالاصل لا يمكن
الاطمينان بالفرع مع ان اجلى البديهيات قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان لتوقف كل البديهيات عليه استنادها اليه كما قرر في محله
وهو غير موثوق به لان العلم بحقيقته يتوقف على تصور الوجود والعدم اعني الكون واللاكون وعلى تحقق كون الشيء موضوعا وكونه محمولا وعلى دفع
الشبهات الواردة على الامرين وهذه الامور الثلاثة انما تتبين بانظار دقيقة والمفروض انتهاء جميع النظريات والبديهيات الى تلك الشبهة
فيلزم الدور مضافا الى لزوم كون الشيء نظريا على تقدير كونه ضروريا وهو محال سادسها ما ذكره امام اهل التشكيك وصاحب التي
التركيك فخر الدين الرازي الذي افتخر صاحب الدرر النجفية بموافقته له في هذا المسلك الذي اختاره تبعا لاصحابه ملخصه على ما نقله عنه
الدرر النجفية ان هذه الاشياء المسماة بالبراهين لو كانت في انفسها براهين لكان كل من سمعها ووقف عليها وجب ان يقبلها وان لا ينكرها
اصلا وحيث نرى ان الذي يسميه احد الخصمين برهانا فان الخصم الثاني يسمعه ويعرفه ولا يفيد ظنا ضعيفا علمنا ان الاشياء ليست في انفسها
براهين بل هي مقدمات ضعيفة انضاف اليها الحجة والعصبية فيها فتخيل بعضهم كونه برهانا مع ان الامر في نفسه ليس كذلك ايضا فالمشبه
يحتج للقول بالتشبيه بحجة ويزعم ان تلك الحجة افادته اليقين فاما ان يقال ان كل واحدة من الحجتين المتقابلتين صحيحة يقينية فيلزم صدق
النقيضين وهو باطل واما ان يقال احديهما صحيحة والاخرى فاسدة الا انه متى كان الامر كذلك كان التخيل غير مقبول مقدمة واحدة من مقدمات
تلك الحجة باطلة في نفسها مع ان الذي تمسك بتلك الحجة جزم بصحة تلك المقدمة ابتداء فهذا يدل على ان العقل يجزم بصحة الفاسد جزما
ابتداء فاذا كان كذلك كان العقل غير مقبول القول في البديهيات فحينئذ تفسد جميع الدلائل فان قالوا ان العقل انما جزم بصحة ذلك الفاسد لشبهة
متقدمة فنقول قد حصل في تلك الشبهة المتقدمة مقدمة فاسدة فان كان ذلك لشبهة اخرى لزم التسلسل وان كان ابتداء فقد توجه الطعن
وايضا فانا نرى الدلائل القوية في بعض المسائل العقلية متعارضة مثل مسألة الجوهر الفرد فانا نقول ان كل متحيز فان يمينه غير يساره فكل
ما كان كذلك فهو منقسم ينتج ان كل متحيز منقسم ثم نقول ان وجود الحركة في المسافة معلوم والموجود منها هو الحاضر لا غير وهو غير منقسم والا لم
يكن تمامه حاضرا بل بعضه واذا كان غير منقسم كان عدمه في آن آخر متصل بآن وجوده فيلزم تتالي الآنات ويلزم منه كون الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى
فهذان الدليلان متعارضان ولا نعرف جوابا شافيا عن احدهما ونعلم ان احدهما لكذلك مشتمل على مقدمة باطلة صدق جزم العقل بصحتها ابتداء
فصار العقل مطعونا فيما انتهى ملخصا وجوابه جوابا بتحقيق واضح عند المتأمل الخبير بل عند من له ادنى مسكة تأمل فيما ذكرنا مفصلا
مبينا **قوله** فان زادوا عليه جواز التركون اه **اقول** توضيح المقام بما فيه بسط في الكلام ان كلام الاخباريين عدم الاعتبار
بالاحكام العقلية يحتمل وجوها الاول ما هو ظاهر كلامهم من عدم الاعتماد على مثل هذه الاحكام والقطع الحاصل عنده وهو باطل لوجوه
احدها ان الردع عن العمل بالقطع بعد حصوله قبيح جدا كيف والقاطع حين كونه قاطعا كالغافل عما هو مقطوع عدمه او اشد غفلة مستلزمة
تكليفه بالمحال كما ستعرفه مضافا الى ما قررنا سابقا من التناقض فان قلت اذا كان ردع القاطع قبيحا فلم لا نحو ردع القطاع عن العمل بقطعه قلت
الكلام هناك انما هو فيما اذا حصل القطع للمتعارف لقطاع الغير المتفطن لقطعه وهنا فيما اذا حصل القطع الجهة الغير المتفطن بقطعه لغفلته

وثانيها ان عدم تجويز العمل بالقطع المذكور وتجويز العمل بالظن الحاصل من الخبر الضعيف في غاية البشاعة وثالثها المعارضة بمعنى انه لو تم ما ذكره لجرى بعينه في القطع الحاصل من المقدمات الشرعية الثالث ان يكون المراد ان مثل ذلك ليس من القطع في شيء حقيقة بل هو تخيل قطع وقطع صوري وفيه ان الكلام بعد فرض حصول القطع بحيث لا يحتمل الخلاف غاية الامر انه جهل مركب ولا يمكن ان يقال للقاطع انه مخالف للواقع كما ستعرف الثالث ان يكون المراد ان الخوض في مثل تلك الاحكام مظنة الهلكة فالمنع في الحقيقة يرجع الى الخوض فيها كما ورد النهي عن الخوض في مسئلة القدر ونحوها وفيه مع ان محل الكلام انما هو ما اذا حصل القطع فعلا ان اكثرية الخطاء فيها بالنسبة الى النقليات غير مسلمة كما اشرنا الرابع ان يكون المراد ان الواقع مقيد بالنقل بمعنى ان الشارع قال لا اطلب منك الواقع الا من هذا الطريق كما صرح السيد صدر الدين حيث قال انه على ما حكى عنه ان العقل وان كان يدرك الحسن والقبح لكن الله تعالى لا يريد الحكم الواصل بواسطة الرسول والائمة عليهم السلام لا يقال انا اذا ادركنا الواقع بعقولنا فلا يمكن الردع عنه فكيف يقيد بوصوله من الشرع لانا نقول يمكن ان يريد الله الواقع بهذا الطريق المخصوص وملغيا للعقل الا كالرؤيا فلا اعتبار به **اقول** فيه نظر فانه ان اريد ان حكم الله الواقعي مقيد بنص صنفيها فيلزم الدور لان حكم النبي صلى الله عليه وآله مبني على حكم الله تعالى فلو توقف هو عليه ايضا لدار وان اريد ان تنجزه والتكليف به فعلا مقيد به وان كان نفس الحكم ثابتا قبل بيان الرسول فبعد تسليمه نطالبه بوجه الفرق بين مثل هذا الحكم العقلي الذي ادركنا انه مراد الله تعالى ولا فرق بين مثل حكم العقل بوجوب النظر في المعجزة لئلا يلزم افحام النبي والحاصل ان العقل اذا ادرك المراد وعلم برضى الله تعالى به فلا يمكن ان ما ادركه لا يكون حكم الله تعالى ولا فرق في منع الاعتماد بين ان يؤخذ الحكم من العقل او النبي او الملك والوحي وغير ذلك فالعقل مفطور على الانقياد والاذعان بمقتضى ما انكشف له بالضرورة او بالنظر وان علم بان العلم قد يكون جهلا مركبا والنظر قد يكون خطأ فانه حال علمه بالشيء لا يجوز ذلك في علمه ونظره وان جوزه في غيره فان حجية العلم والانكشاف ضرورية فطرية وليست نظرية حتى يتطرق القدح الى كليته كبراه بما ذكر مع انا نقول ان الاحكام كلها صدرت عن النبي صلى الله عليه وآله حتى ارش الخدش كما يظهر من الروايات فما يحكم به العقل هو الحكم الموجود في الواقع اذ لا بد للحكم الواقعي من طريق وكما ان الاجماع وغيره طريق اليه فكذا العقل وهذا نظير ما ذكره المحقق القمي ره وغيره من محققي هذه الاعصار في كيفية كشف الاجماع عن قول المعصوم من طريق الحدس العقلي فالعقل بمنزلة النبي والامام عليه السلام فلا يكون اقل من رواية الرواة عنهم عليهم السلام نعم لو ناقش هذا السيد الجليل في الصغرى اعني ادراك العقل لكان له وجه كما اشار اليه المحقق القمي ره الا انه لم يناقش فيها بل ناقش بعد تسليمها كغيره من الاخبارية في الكبرى وهي مناقشة في غير محلها كما وفقنا الله تعالى وتبين هذا في الشرح ره حيث ذهب الى ان جميع احكام العقل وان احكام الشرع ارشادات **قوله** الا ان الشأن في ثبوت آه

اقول يعني ان الكلام في ان الخطاء في فهم المطالب من المقدمات العقلية اكثر منه في استنباطها من الادلة الشرعية ومحل نظر وتامل فقد يدعى العكس ووجهه ان العقليات مبتنية على قواعد مضبوطة وضوابط محدودة تحصل المعرفة فيها العثور برهة من الزمان بخلاف الشرعيات فانها فروع متشتتة متفرقة مبتنية على ادلة متخالفة ظنية لا مدخلية لادراك العقول فيها وتحتاج الى صرف الفكر والعمر مع انها مستنبطة بحسب الاغلب من الالفاظ والظواهر بل المفاهيم والوسائط الخفية الا ان يقال كما قيل ان الشارع بعد جعل الالفاظ والظواهر طرقا شرعية معتبرة اكتفى فيها بكل ما يفهم منها وان حصل الخطاء بخلاف العقل وسوى كما ترى وعلى هذا فالخوض ممنوع هو الخوض فيما يؤدي الى القطع بما يكون خلاف ضروري كاستحالة اعادة المعدوم في المعاد الجسماني وامتناع الخرق والالتيام في الفلكيات في المعراج الجسماني وقدم حركة الافلاك لتصحيح ربط الحادث بالقديم وغير ذلك واما ما لا يؤدي الى ما ذكر فلا يمنع الخوض فيه ثم انه اورد على هذا الكلام بانه عين ما ذكره من المعارضة فكيف يصح ان يقال انه بعد الاغماض عن المعارضة وهل هو الا تكرار لما ذكره ره واجاب عنه سوده منشأ فهمه بان المعارضة السابقة راجعة الى منع الكبرى بمعنى انا لو سلمنا ان الخطاء والاشتباه يقع كثيرا في الدليل العقلي فلا نسلم ان كل ما هو كذلك فلا يجوز العمل به لما نرى من العمل بالادلة الشرعية مع كثرة وقوع الخطاء فيها وهذا الكلام ناظر الى منع الصغرى بمعنى انا نمنع ان الخطاء في العقليات اكثر منه في الشرعيات فلا تفاوت بينهما في ذلك **قوله** علم الهندسة والحساب آه

اقول وذلك لان موضوع الاول هو الكم المنفصل في المتصل القار الذات اعني الجسم التعليمي والسطح والخط وموضوع الثاني هو الكم المنفصل اعني العدد ولا شك ان مسائلهما منتهية الى ما يكون قريبا من المحسوس ولذا لم يقع في براهينهما الخطاء غالبا بل اكثر براهينهما تنتهي الى الحسيات والبديهيات الاولية مثل ان الكل اعظم من الجزء وان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان كما هو ظاهر عند من يعرفهما فافهم **قوله** وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق آه **اقول** وذلك كالقواعد المتعلقة بالجنس والفصل فانهما وان كانا مفهومين الا انهما ينتهيان الى مادة بعيدة مركبة باعتبار ملاحظة معنى المادية والصورية فيهما الا اخذا بشرط لا وملاحظة عليته الثاني للاول الى غير ذلك من المباحث التي وقع التشاجر فيها بينهم **قوله** ان المقدمات التي هي ابعد شيء آه **اقول** اطلاق الحكماء والمتكلمين اختلفوا في حقيقة الجسم الطبيعي وهو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة اختلافا عظيما فذهب المتكلمون الى انه مركب من اجزاء لا تتجزى متناهية والنظام وافقهم الا في التناهي وذهب جمهور الحكماء خاصة المشائين الى انه متصل واحد قابل للانقسام الى الاجزاء متناهية واما الحكيم فالمشهور انه متصل واحد غير مركب من الاجزاء بالفعل قابل للانقسام الى غير النهاية

فذهب الاشراقيون الى انه جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج اصلا فابل لطريان الاتصال والانفصال عليه مع بقائه فى الحالين وذهب المشائون الى ان هذا الجوهر المتصل حال فى جوهر آخر يسمى بالهيولى والمادة واحتجوا عليه بما اشار اليه الفاضل المحدث فى كلامه وتوضيحه ان هذا الجوهر المتصل فى ذاته كان با لا مفصل اذا طرء عليه الانفصال مثل ان يفرق ما كوز الى كوزين انعدم وحدث هناك جوهران متصلان فى ذاتهما فلا بد هناك من شئ آخر مشترك بين المتصل الاول وبين هذين المتصلين فلا بد ان يكون ذلك الشئ باقيا بعينه فى الحالين والا لكان تفريق الجسم الى الجسمين اعداما للجسم الاول بالكلية وايجاد الجسمين آخرين من كتم العدم وبطلانه ضرورى اجاب عنه الاولون بان هذا اعدام لصفة من صفات الجسم وهو الاتصال وليس اعداما للشخص وتفصيل الكلام لا يناسب المقام **قوله** اذا لم يتوافق عليه العقول آه **اقول** يعنى اذا لم يكن من الضروريات **قوله** اما البديهيات فهى له آه **اقول** اورد عليه بعض المحققين بان ان عنى بالبديهى فى اعتقاده الناظر وان لم يكن بديهيا عند غيره او لا يعلم فيه حال الغير فقد مضى تحقيقه فما تقدم وكذا فهمناه من كلام الامين الذى هو عنده من التحقيق المبين وان اراد به البديهى عند جميع العقلاء فهو مع انه مما يتعذر فيه العلم لا يقبل احد ان الذى هو ايضا الحق الضرورية المتوقف حجيتها على الاتفاق عليها عنده مدفوع بان الاتفاق على الحكم بالبداهة لا يفيد الحكم بالصحة الامر الذى يتوافق لاتهام وفى استنباط مطابقته للواقع من قبيل الاستنباط من الاجماع وافادته التعليم فى الامور العقلية محل اشكال وعلى فرضه ليس فرق من سائر الضروريات فكيف يجعل معيار الحجية غيرها من البديهيات **اقول** الظاهر ان مرادهم هو الاحتمال الثانى كما استظهر المورد فى غير موضع من كلامه وقد نقل عن بعض افاضل المتاخرين من اصحابنا الاصوليين التفصيل بين العلم الحاصل للعقل بطريق الضرورة والحاصل بطريق الاكتساب والنظر وجعل الفرق بينه وبين قول الجماعة انه يقول بحجية الضرورى مطلقا سواء كان ضروريا عند المستدل وان نازع غيره فى كونه ضروريا او فى اصل ثبوته امر كان مما توافق عليه العقول بخلاف الجماعة فانهم يقولون بحجية الثانى دون الاول **قوله** ثم نذكر جملة من المسائل المتفرعة آه **اقول** قال فى شرح التهذيب فيما تعد الى مما منها مسئلة الاحباط فان اكثر علمائنا رضوان الله عليهم قد اقاموا الادلة العقلية على نفيه مع ان الاخبار والآيات دالة عليه ومنها مسئلة ان الله تعالى نبيه فى الصلوة وحدها فان الاخبار قد استفاضت بكلام لا لعلة قد عمل بها الصدوق قدس الله روحه وقد انكره اصحابنا رضوان الله عليهم اعتمادا على بعض الامارات العقلية ومنها مسئلة الارادة فان المتكلمين من اصحابنا قد اقاموا البراهين العقلية على كونها عين الذات وقد وردت فى الاخبار المستفيضة انها زائدة عليها وانها من صفات الافعال وذهب شيخنا الكلينى طاب ثراه وقد عقد بابا من اصول الكافى فى زيادة الارادة على الذات ومنها تعيين اول الواجبات فذهب الاكثر الى انه معرفة الله تعالى اذ هو اصل العقائد والمعارف الدينية وعليه يتفرع كل واجب من الواجبات الشرعية وذهب بعضهم الى ان اول الواجبات هو النظر فيها لانه واجب اتفاقا وهو قبلها وهو مذهب المعتزلة والاولى من الاشاعرة وقيل هو اول جزء من النظر لان وجوب الكل يستلزم وجوب اجزائه فاول جزء من النظر واجب متقدم على النظر المقدم على المعرفة واختار ابن الحاجب وامام الحرمين انه القصد الى النظر لان النظر فعل اختيارى مسبوق بالقصد المقدم على اول اجزائه قال بعض المحققين وهذا النزاع لفظى اذ لو اريد الواجب بالقصد الاول اى اريد اول الواجبات المقصودة اولا وبالذات فهو المعرفة اتفاقا وان اريد الواجب مطلقا فالقصد الى النظر لانه مقدمة للنظر الواجب مطلقا فيكون واجبا ايضا والحاصل انهم اقاموا الادلة العقلية على ان اول الواجبات هو المعرفة بالله تعالى وعليه اكثر المحققين من الامامية واما الاخبار فقد استفاضت بل تواترت بان معرفة الله تعالى المجملة وهو انه خالق للعالم وانه قادر حكيم ونحوها من الامور الفطرية التى وقعت فى القلوب بالهام فطرى الهى وذلك نظير قول الحكماء ان الطفل معلق على ثدى امه بالهام فطرى الهى فلم يتعلق بالمكلف وجوب غيره الا بعد بلوغ خطاب الشارع ومعرفة الله تعالى قد تعلقت بهم بعد بلوغ الخطاب بطريق الالهام بل قبل الكل من بلغه دعوة النبى صلى الله عليه وآله يقع فى قلبه من الله تعالى يقين بصدقه لما تواترت به الاخبار من قولهم ما من احد الا ويرد عليه الحق حتى يصدع قلبه قبله او تركه فاول الواجبات هذا الاقرار اللسانى بالشهادتين على ما فى الروايات انتهى كلامه رفع مقامه وللنظر فيه كثيرا مما ذكره مجال لا يحتمل المذكور **قوله** حيث نقل كلاما للسيد المتقدم آه **اقول** نقل كلاما له من كتاب الانوار النعمانية منشور بانه قد سبق هذه المقالة الامام الرازى وهذا هو الذى اخترناه سابقا الا انه مما يقضى منه العجب **قوله** انتهى آه **اقول** قد عرفت بعد التامل فى كلام هؤلاء الافاضل بتمامه ان حاصل ما افادوه واستدلوا به على هذا التفصيل ان المطالب النظرية كثيرا ما يقع فيها الغلط والاشتباه فلا يحصل القطع بها للناظر لانه كلما رتب البراهين بمقدماتها المستلزمة للمطلوب منع من التسليم بمقتضاها ما علمه الاجمالى بوقوع الخطا فى النظر فيمنع جزمه بالحكم والجواب عنه اولا بالنقض بالضروريات لوقوع الخطا فيها ايضا كيف لا ومرجع النظريات الى الضروريات حيث يعتبر فيها ان يكون مقدماتها ضرورية او ما جعل لها الضرورة واذ يكون مستلزمها المطلوب ايضا ضروريا او راجعا اليه فوقوع الخطا فى الضرورة فيلزم ان لا تكون حجة وثانيا بالحل وهو ما اشار اليه المصنف الاستاد بقوله فليت شعرى وتوضيحه ان الناظر اذا علم بمقدمات مطلوبه باستلزامها له على ما هو المعتبر فى النظر حصل له العلم بالمطلوب من غير تجويز لان يكون نظره ذلك خطا فان العقل مفطور على الاذعان بمقتضى ما انكشف له فكيف يجوز حصول القطع من الدليل النقلى على خلافه ليحصل التعارض ويقدم النقلى لبعده عن الخطا **قوله** مع ان العلم بوجود الصانع آه **اقول** ثم لو احتمل الخطا لادى الى ابطال الشرائع والاديان لابتنائها على النظر لاثبات الصانع وقدرته وعلمه وعدله وامتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب ونحو ذلك بل نقول هذا الكلام

في بيان حجية القطع المستند الى حكم العقل

الى صدور الفاعل من وجوب تقديم النقل بل الحجية انما هو بالعقل كما لا يخفى فلو لم يعتبر احكامه لم يحصل الاطمينان بذلك الحكم ايضا وبالجملة العقل ٣٠
اصل لاثبات العقائد والمعاد وترجيح الراجح على المرجوح وغير ذلك فلا بد من الحكم بحجيته مطلقا وهذا هو الذي الجا بعض المحققين منهم الى التفصيل
بين الاصول والفروع في الحجية وعدمها **قوله** وكلما حصل القطع من دليل نقلي آه **اقول** ومن هنا اشترط من قال بامكان افادة الادلة
النقلية للعلم مطلقا بعدم وجود معارض لها من حكم العقل وتفصيل هذا الاجمال انهم اختلفوا في ان الدليل النقلي هل يفيد اليقين ام لا
بعد اتفاقهم على افادته الظن فذهب كثير من المحققين الى العدم من حيث ان ذلك يتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق
للمعاني المفهومة منها وبارادة المخبر اياها منها وذلك موقوف على العلم بعصمة رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب وعدم النقل
والاشتراك والمجاز والاضمار وغيرها ولا سبيل الى العلم المذكور بل غاية ما يمكن حصوله هو الظن والمستند الى الظن لا يفيد الا الظن مع
ان وجود ما ذكر ايضا لا يكفي في افادة العلم بل يعتبر العلم بانتفاء المعارض العقلي ايضا اذ مع وجوده يجب تاويل النقل وصرفه عن ظاهره لانه لا يجوز تصديقهما
لامتناع اجتماع حقية النقيضين ولا تكذيبهما لامتناع ارتفاع بطلان النقيضين ولا تصديق النقل وتكذيب العقل لانه اصل النقل كما لا يخفى
وفي تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيبهما جميعا وما يفضي وجوده الى عدمه فهو باطل فان قيل الحصر غير حاصل لامكان ان يحكم بسقوطهما
وكونهما بمنزلة العدم قلت المفروض حصول العلم من احدهما فلا وجه للحكم بالتساقط اذ لا معنى لالغاء المقطوع كما عرفت فان قيل لو جعلنا
التكذيب مساويا لعدم التصديق لم يلزم من تكذيبهما اعتقاد ارتفاع النقيضين وبطلانهما اذ ان معنى عدم تصديق الدليل عدم اعتقاد صحته
استلزامه لحقية النتيجة وهذا لا يستلزم بطلانها او اعتقاد بطلانها فغاية الامر التوقف في الاثبات والنفي قلت التكذيب اخص من عدم التصديق
ويلزمه ما ذكر وسوطا مر وذهب جماعة من المحققين منهم المحقق التفتازاني الى ان الدليل النقلي قد يفيد القطع واليقين اذ من الاوضاع ما هو معلوم
بالتواتر كلفظ السماء والارض والعلم بالارادة يحصل بمعونة القرائن بحيث لا تبقى شبهة كما في النصوص الواردة في ايجاب الصلوة والزكوة ونحوهما
واما حديث العلم بعدم المعارض العقلي فهو خال عن الصعوبة في الشرعيات اذ لا مجال للعقل فيها واما في العقليات ولذا كان مشكلا فيها لاحتياجه الى
النظر الا ان نفي المعارض من لوازم حصول العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على ما هو المفروض في نصوص التوحيد والبعث ونحوهما اذ العلم بتحقق احد
المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الاخر فالعلم بنفي المعارض ممكن فافهم **قوله** فان قلت النظر هو الا آه **اقول** ملخصه ان القطع بالنسبة الى
الواقع يكون طريقيا فلا يكون قابلا للجعل لكنه بالنسبة الى الحكم في المقام الامتثال والاطاعة يكون جزءا للموضوع واذا كان كذلك امكن للشارع ان
يتصرف فيه بما شاء من شرط حصوله من النقل **قوله** قلت اولا نمنع آه **اقول** توضيحه على ما قرره بعض الافاضل ان المراد بتوسط الجعل ان كان بالنسبة الى الحكم الاولي
بمعنى تقييده به فيلزم الدور لتوقف فعلية الحكم على وجوده او وجود منه على كونه كذلك فهو لئلا يلزم الكذب كما اشرنا وان كان بالنسبة الى مقام وجوب الاطاعة
ففيه ان الحكم بوجوب الاطاعة فيما يقطع بوجوبه او حرمته عقلي لا يقبل التخصيص والحكم بعدمه تناقض كما مر **قوله** او على ان المراد حبط ثوابه آه **اقول** هذا انما
يصح على القول بالاحباط والتكفير والذي ستقف عليه رأي المحققين كالمحقق الطوسي ره في التجريد هو بطلانهما مطلقا ونحن لسنا نتكلم في بيانهما وحقيقة التحقيق
فيهما في موضع اليق **قوله** او على غير ذلك آه **اقول** مثل ان يقال ان الصدقة نوعان كانت من جهة اشتمالها على الرقة والرافة على الفقراء والاحسان اليهم موجبة
للاجر والثواب الا انها من جهة كونها من العبادات التي لها كيفية خاصة لا يعرفها الا الامام عليه السلام كما في الزكوة التي هي من افرادها وكما في سائر العبادات فاذا
لم تكن بدلالة ولي الله لم يحصل العلم بطابقتها لما اراد الله تعالى فلا يمكن التقرب بها ليترتب عليها الثواب ويمكن ان يقال في الجواب عن الاستدلال
بهذا الخبر وجوه اخر منها انه ليس في نفي استحقاق الثواب الا الدلالة على نفي صحة العمل المستند الى الدليل الغير النقلي بمعنى سقاطه للقضاء والمقصود
هو الثاني كما لا يخفى ومنها ما ذكره بعض الافاضل من قارب عصرنا في فصوله وهو ان المراد منه نفي استحقاق الثواب في حق من لم يوال ولي الله فالمعنى ان من لم
يكن عمله بدلالة ولي الله فهو لا يقتضي نفي الثواب في الموالي الذي لا يكون عمله بدلالة ولي الله اذ الظاهر من اللفظ اعتبار الامرين معا في الشرطية لا يقال يكفي في
ترتب الحكم المذكور عدم الموالاة فلولا استقلال العمل بغير دلالة ولي الله في الشرطية لكان اعتباره فيها لغوا لانا نقول بيان في اعتبار الاستقلال الحجج
حكم الامام عليه السلام بعد الايمان في ذيل الخبر فان الاجماع قائم على ان الموالي الذي عمل بغير دلالة ولي الله عليه السلام لا يبقى مع الغفلة ولا سبيل الى حمل الايمان
فيها على الايمان الكامل لان غير الموالي لا ايمان له اصلا فيمكن ان يكون حينئذ اعتبار العمل من غير دلالة ولي الله تاكيدا لما ذكره او لا من عدم الولاية
له لكونه من خواصه ولوازمه فلا ينافي ما ذكرناه ويمكن ايضا جعل الحكم الاول مترتبا على كل من الامرين على الاستقلال والثاني مترتبا على الاول لخاصته
فيدل على مدعى الخصم لكنه بعيد عن ظاهر اللفظ هذا ما افاده ولا يخلو عن لطف ودقة فتدبر فيه **قوله** لان المراد تعاقل الرجل آه **اقول** اي نسأل
في الدية من العقل بمعنى الدية سميت به لانها تعقل لسان ولي المقتول او لعقل الابل في اصل الدية كان الابل فقومت بالذهب والفضة من عقل البعير كما في الصحاح
قوله انك اخذتني بالقياس آه **اقول** لعله اراد انك اردت ان تاخذني متلبسا بالقياس اي اردت ان تاخذني بمقتضى القياس او انك اخذتني
حال كونك متلبسا به ويحتمل ان يكون من المواخذة والمعنى اخذتني ودعا في بمنع جوابك وحكمك بان الجد ذكر ثم هو ما نعتقد ان الشيطان جاء به
بسبب عمله بالقياس وذكر في متنه شيخنا الاستاد الفقيه دام ظله ان المراد انك جعلت القياس حجة علي كما يقال اخذته بالرواية اي جعلتها حجة عليه

الشيخ راضي سلمه الله

في مباحث القطع

اعرف وانس بالمحاورات العرفية **قوله** قد اشتهر في السنة المعاصرين اه **اقول** ذكره كاشف الغطاء وتبعه تلميذه شيخ الجواهر على ما حكى عنه وكذا صاحب الفصول ولم يعنونه الا كمثال بهذه المسئلة بخصوصها وانما تعرضوا للبحث عن مسئلة تكون من جزئيات هذه المسئلة ايضا وكذا تعرض لبعض مسائل الشك انسب بهذه المسئلة مثل ما ذكروا في حكم كثير الشك في مسئلة شرائط قبول الرواية من اشتراط كون الراوي ضابطا فلا يقبل خبر غير الضابط لكثرة السهو والنسيان المستلزمة للوقوع في الخطاء ويستفاد من امثالها حكم هذه المسئلة ايضا كما استفاد كاشف الغطاء وقد يقال ان مرادهم ما كان من قبيل المرض فهو في الحقيقة غير ما صنع كثير الشك فانه ناظر الى ما ينبعث من تشويش البال ولا يخفى انه دعوى بلا دليل وكيف كان فالظاهر ان كل قطع صدر من القطاع ليس كذلك حتى القطع المستند الى الاسباب المعتبرة **قوله** لكن ظاهر كلام من ذكره في سياق اه **اقول** لا يخفى ان كلامهم في المقام مشتبه المراد بالنسبة الى محل الكلام من قسمي القطع الا ان ظاهر كلام من يذكره في سياق كثير الشك ارادة القطع الطريقي فان قلت كيف يمكن استظهار ارادة القطع الطريقي من ذلك مع ان الشك مما لا سبيل له الى الطريقية اصلا كما اشرنا فيكون استظهار ارادة القطع الموضوعي انسب بذلك نظرا الى ان الشك قد يجعل موضوعا كما في الاحكام الظاهرية قلت ليس محط النظر في الاستظهار جهة طريقية الشك او موضوعيته بل الشك الذي يذكرونه في باب حكم كثير الشك هو الشك الملحوظ بالنسبة الى الواقع بمعنى ان الشك مع كثرته هل له حكم بالنسبة الى الواقع بان يوجب دفع اليد عما هو عليه ولا فلا بد ان يكون المراد من القطع ايضا ما هو كذلك ومما يرشد الى ارادتهم القطع الطريقي حكمهم بعدم حجيته في حق القاطع بنفسه ايضا مع ان القطع الموضوعي يعمل به القاطع وعدم حجيته والاعتبار انما هو بالنسبة الى غيره فالحاكم والشاهد يعملان بمقتضى قطعهما وان لم يكن حجة بالنسبة الى غيرهما **قوله** ان اريد عدم اعتباره في مقام اه **اقول** حاصل الكلام في هذا المقام ان الكلام في القطاع بالنسبة الى قطعه يقع من جهات ثلاث تكليفه في نفسه ومعاملة الغير معه وحكم انكشاف الخلاف في قطعه اما الاولى فلا شك في انه يعمل بمقتضى قطعه لانه لو اريد منه ترك المقطوع والعمل بمقتضى الاصول والقواعد والظنون وجعله كالمعدوم فلا معنى له لان القاطع حين هو قاطع لا يلتفت الى فساد قطعه بكونه غافلا عن خلافه ويمتنع تكليف الغافل بل هذا حكم العقل بل امتناع تكليف هذا القسم من الغافل اظهر من امتناع تكليف الغافل المحض التصرف اذ لا يرد فيه الشبهة التي اوردها هناك مثل ان الغافل يكون سبب امتناع توجه التكليف اليه جهله والجاهل قد يفعل اتفاقا وحكم الشيء حكم مثله وكما جاز صدور الفعل ولا جاز صدوره ثانيا وثالثا وهكذا فح جاز ان يعلم الله تعالى ايقاع الفعل من شخص اتفاقا فلا يكون تكليفه حال عدم العلم تكليفا بالمحال ومثل ان المعرفة بالله تعالى ورسله الامر بها يستحيل توجهه على العارف لاستلزامه تحصيل الحاصل او الجمع بين المثلين وعلى غيره لان المامور قبل ان يعرف الشيء امتنع منه ان يعرف الشيء فيكلف من يستحيل منه العلم بالعلم مع ان العلم بوجوب المعرفة الطلب ان حصل قبل اتيانه بالنظر فهو مع انه لا يمكن ان يعلم ذلك الوجوب لاشتراطه بالاتيان بذلك النظر فلو وجب قبل الاتيان به لوجب عليه ح وقد لا يمكنه العلم فيه وهو تكليف الغافل وان حصل بعده وعند الاتيان بالنظر حصل العلم بالوجوب فلو وجب عليه ح تحصيل العلم بالوجوب لزم تحصيل الحاصل او الجمع بين المثلين ومثل ان المجنون والنائم والغافل يوجب عليهم الضمان ومثل ان الله تعالى خاطب السكران بقوله لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ولا شك انه غافل الى غير ذلك من الشبهات التي يمكن دفعها بادنى تامل مضافا الى ان الامر بترك المقطوع يؤدي الى التناقض كما عرفت ولو اريد منه العمل بمقتضى القطع ومقتضى القواعد او الاصول جميعا فذلك لو تم فانما يتم في صورة التوافق لا صورة التخالف سيما اذا كان من قبيل التباين والتناقض كدورانهما الى الوجوب والحرمة مع استلزامه التناقض ايضا لان عمله بمقتضى القطع انما هو من جهة كونه طريقا الى الواقع بغير تكشف عن عدم مطر تقية واما الثانية فيها ان ذلك الغير اما ان يعلم بانه اخطأ في قطعه او يشك نظرا الى وقوع الخطاء في قطعه احيانا وعلى الاول فاما ان يتعلق بحقوق الله تعالى او بما يتعلق بحفظ النفوس والاعراض والاموال التي يجب حفظها وعلى كلا التقديرين يجب عدم جهة النهي عن المنكر بردعه عن الصغرى بان يقال له فيما اذا قطع بكون شيء خمرا انه ليس بخمر او الكبرى بان يقول له ان الخمر لا يجب الاجتناب عنها لكنه يدخل في باب الارشاد ولا يختص بالقطاع بل يجري في الجاهل والغافل ايضا ولقائل ان يقول ان الملحوظ موضوع القطع ولا فرق فيه بين المطابق للواقع وغيره فلا وجه لاختصاص المنع بالثاني مع ان ذلك لا يتم الا بالنسبة الى مرشد يطلع على الواقع وباطن الامر وعلى الثاني ففي وجوب الردع وعدمه مبنيا على ما ذكر المعظم وجهان من ان الارشاد هو هداية الضال الى المفروض انه غير معلوم الخطاء ومن تعميم مورد الارشاد بحيث يشمل صورة الاحتمال واما الثالثة فالكلام فيها يقع تارة بالنسبة الى الاحكام التكليفية واخرى بالنسبة الى الاحكام الوضعية والاول يقتضي ان يقال انه ان ظهر من دليل الحكم ارادة المامور واقعا فلا بد من الاعادة بعد انكشاف الخلاف وان ظهر منه ارادة المامور به ظاهرا فلا يجب الاعادة ومنه يظهر حكم الثاني ايضا بمقتضى الحكم بالاعادة ح **قوله** وان كان للاعتقاد مدخل فيه اه **اقول** المقسم في الترديدات المذكورة انما هو القطع الطريقي وهذا ناظر الى جعله موضوعا كما لا يخفى **قوله** ثم ان بعض المعاصرين اه **اقول** هو صاحب الفصول ره وقد ذكر ذلك في باب الادلة العقلية من كتابه في باب التلازم بين حكم العقل والشرع في مقام الرد على المحقق القمي ره فيما اجاب به عن سؤال المنكرين للملازمة بينهما بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا

في الكلام في قطع القطاع

وذلك لان استلزام الحكم العقلي للحكم الشرعي واقعيا كان او ظاهريا مشروط في نظر العقل بعدم ثبوت منع شرعي عنده من جواز تعويله عليه ولهذا يصح عقلا
ان يقول المولى الحكيم لعبده لا تعول في معرفة اوامري ونواهي على ما تقطع به من قبل عقلك او يؤدي اليه حدسك بل اقتصر في ذلك على ما يصل منى
بطريق المشافهة او المراسلة او نحو ذلك ومن هذا الباب ما افتى به بعض المحققين من ان القطاع الذي يكثر قطعه بالامارات التي لا توجب القطع
عادة يرجع الى المتعارف ولا يعول على قطعه الخارج منه فان هذا انما يصح اذا علم القطاع او احتمل ان يكون حجية قطعه مشروطة بعدم كونه قطاعا
فيرجع الى ما ذكره **قوله** وانت خبير بانه يكفي آه **اقول** ملخص ما يورد به على هذا التوجيه انه يلزم عليه امور احدها انه يلزم عليه ان يكون
القطع قابلا للجعل مع انه قد صرح في اول الكتاب بانه حجة بنفسه وثانيها ان القطاع اذا حصل له القطع بان حجية قطعه مشروطة بعدم كونه قطاعا فتنتهي
الكلام الى قطعه هذا بانه هل هو معتبر اولا وثالثها ان المنع من الشارع غير معقول لان منعه اما ان يتعلق بالصغرى بان يقول ان هذا الذي قطعت
بخمريته مثلا ليس بخمر فيلزم تكذيب الشارع لا تقوله مخالفا لما قطع به او الكبرى بان يقول لا يجب الاجتناب عنه فيلزم التناقض على ما مر سابقا
اقول ويرد عليه ايضا ان التعليق في حكم العقل غير معقول اذ لا يكون العقل شاكا ولا مترددا في حكمه فالمقدار الذي يحكم به منجزا نعم يمكن تقييد الموضوع
فيه وهو غير التعليق كما لا يخفى مع ان مقتضى كلامه ايضا عدم المنع في قطع القطاع فانه ذكر انه يجب بقاء حكم العقل ما لم يمنع الشرع والقطاع في صورة
احتمال المنع لا يقطع بالمانع واحتمال المانع ليس بمانع الا ان يكون مراده ان التعليق انما هو في القطع المتعارف ويكون القطع من القطاع مانعا ثم انك
اذا تاملت في كلامه المذكور في مسئلة التجري وكلامه هذا علمت ان بينهما تنافيا ظاهرا وتناقضا واضحا فتامل **قوله** والعجب ان المعاصر آه
اقول توضيحه ان الكلام انما هو في القطع الطريقي وظاهر مثاله يعطي ان مراده من القطع هنا هو ما اخذ جزء من الموضوع مع ان المثال الذي ذكره غير
منطبق على الممثل له من جهة اخرى ايضا وهو ان محل الكلام هو ما اذا كان القطع حاصلا للشخص وظاهر هذا المثال هو نهي المولى عن الخوض في الاسباب المؤدية
للقطع **قوله** الرابع ان المعلوم اجمالا آه **اقول** قد يتوهم ان العلم الاجمالي في نفسه غير معقول فضلا عن ان يكون معتبرا في مقام اثبات التكليف واسقاطه
وذلك لان العلم الاجمالي عبارة عن صورة عقلية اجمالية منتزعة عن امور متميزة منفصلة وهي مما لا يمكن تعقله لان تلك التفاصيل ان كانت معلومة
وجب تميز كل منها عن الاخر فيكون التفصيلي حاصلا وان لم يكن العلم بها حاصلا اصلا نعم ربما كان حالة منها لا انها معلومة تفصيلا فان المعلوم
مفصل وما ليس بمفصل ليس بمعلوم مع انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت
متساوية في الحقيقة لتلك الامور فيكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة
على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك مضافا الى ان المعلوم يقتضي ان يكون متميزا كما هو قضية تعريف العلم والمعلوم الاجمالي غير متميز فلا يكون
معلوما اصلا ويمكن دفعه بان للعلم الاجمالي معنيين احدهما ان يكون المعلوم امرا مجملا منتزعا من امور مفصلة متمايزة كما اذا علم الشخص مسئلة
ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة هي مبدء تفاصيل تلك المسئلة والعلم
الاجمالي بهذا المعنى واسطة بين العلم الاستعدادي اعني القوة المحضة ممن يكون من شانه العلم سواء كانت قريبة من الفعل او بعيدة عنه والاطلاق العلم
عليها مجاز وبين العلم التفصيلي وهو ان يعلم الاشياء متمايزة في العقل منفصلة بعضها عن بعض ملحوظا كل واحد منها قصدا فيكون ذا جهتين
جهة قوة وجهة فعلية وثانيهما ان يكون المعلوم امرا واحدا مرددا بين امور مشتبها بينها كما في العلم بنجاسة احد الدرهمين او نجاسة احد الانائين
وهذا الذي ذكر من التشكيك لو تم فانما يتم في الاول دون الثاني الذي هو محل الكلام في المقام كما لا يخفى والتحقيق ان التشكيك المذكور ضعيف
من اصله ولو بالنسبة الى المعنى الاول لان صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن مجتمعة معا لكن العقل لم يلتفت لنظره الى كل واحد منها
ولم يلتفت قصدا الا الى الجملة فاذا حدق النظر في المسئلة حصل له مرتبة التفصيل ونظيرها ما يرى من تبين في عالم الاحساس وتميزها عند دفعة
اولا وتحقيق النظر اليها ثانيا ولا شك انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعلقة بحسب تلك الاجزاء فيكون
الاجزاء معلومة في ضمن بلا اخطار وقصد واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل والمفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة
يحكم عليه على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح حينئذ ان يحكم على تلك الافراد دونه وبه يندفع اشكال الانتزاع مع اختلاف الحقائق
قوله اذ لا خصوصية للمسئلة الاخيرة آه **اقول** فيه انه لا يبعد الخصوصية فيها من حيث جريان الدليل على عدم الجواز في الاولتين **قوله** لكن
لا يبعد تمام المشهور في ذلك آه **اقول** يرشد الى ذلك شمول كثير من ادلة المنع لكلتا الصورتين مثل لزوم الغاء العلم بالوجه او قصده من الاحتياط
وغيره من الوجوه المشتركة بينهما **قوله** بل ظاهر كلام السيد الرضي ره آه **اقول** نقل الشهيد ره في الذكرى عن السيد الرضي ره انه سئل اخاه
المرتضى ره فقال ان الاجماع واقع على ان من صلى صلوة لا يعلم احكامها فهي غير مجزية والجهل باعداد الركعات جهل باحكامها فلا يكون مجزية
هذا السؤال صدر من الرضي ايضا على ما حكاه العلامة ره في نهاية واجاب المرتضى ره بجواز تغيير الحكم الشرعي بسبب الجهل وان كان الجاهل غير معذور وقال في
الروض بعد نقل ذلك وحاصل هذا الجواب يرجع الى النص الدال على عذره والقول به متعين وقال شيخ الجماعة متبعا للمحقق المقدس الاردبيلي ره ما
ملخصه ان الظاهر من جواب السيد ره ان مراده ان الاحكام الشرعية تختلف باختلاف الاشخاص والاحوال فيجوز ان يكون حكم الجاهل بالقصر وجوب الاتمام

في مباحث القطع

٣٨ عليه ان كان مقصرا غير معذور نعم بترك التعلم وجه ثم هو ان المأتي به فيكون مجزيا ولا بأس بترتب الشارع حكما على فعل او ترك المكلف عاصيا بهما
في مسألة القضاء التي مبناها ان الشارع اراد الصلوة من المكلف طلبها منه بعد عصيانه بترك الامر المضيق مثل ازالة النجاسة فههنا ايضا يأثم هذا
الجاهل بترك التعلم والتفقه المأمور بهما كتابا وسنة الا انه لو صلى بعد عصيانه في ذلك صحت صلوته للدليل وقيل ان الظاهر من كلامه التفصيل بين
الجاهل الساذج والمركب فتصح العبادة من الاول دون الثاني ولا شك ان الاحتمال الثاني اوضح من كلامه سيما اذا لوحظ جوابه هذه المسئلة في اجوبة
المسائل الموصلية قال العلامة ره في محكي المختلف ما صورته قال في المسائل الرسية حيث قال له السائل ما الوجه فيما يفتي به الطائفة من سقوط
فرض القضاء عمن صلى من المقصرين صلوة المتمم بعد خروج الوقت اذا كان جاهلا بالحكم في ذلك مع علمنا بان الجهل باعداد الركعات لا يصح معه
العلم بتفاصيل احكامها ووجوهها اذ من البعيد ان يعلم بالتفصيل مع الجهل بالجملة التي هي كالاصل والاجماع على ان من صلى صلوة لا يعلم احكامها
فهي غير مجزية وما لا يجزي من الصلوة يجب قضاؤه فكيف يجوز الفتوى بسقوط القضاء عمن صلى صلوة لا تجزي به فاجاب ره بان الجهل وان لم يعذر
صاحبه بل هو مقصر مع ذلك جاز ان يتغير الحكم الشرعي ويكون حكم العالم بخلاف حكم الجاهل وبهذا التوجيه لوجه مع غيره من ارجاع الامر الى النص كما عن
الشهيد والتفصيل في الجهل كما عن غيره الا ان قيام الاجماع على ذلك مشكل وقد منعه المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد بعد ان وجه كلام السيد ره
على الوجه المذكور بل منع تقرير السيد ره له ايضا ثم قال ولو صح تخصيص بعض الاحكام او مع عدم فعلها باحكامها بان يترك ما تبطل بتركه او
يوقع فيها ما يبطلها ثم اطال الكلام في اثباته ولعلنا نشير الى ما ذكره في مباحث المقصد الثالث **قوله** ثبوت الاجماع على بطلان آه **اقول**
فيلزم حينئذ بطلان الصلوة على وجه الاحتياط لان المحتاط من حيث عدم علمه باحكامها التي بها على ذلك الوجه **قوله** وهل يلحق بالعلم التفصيلي آه
اقول مقابلة العلم التفصيلي للعلم الاجمالي يلاحظ فيها الامكان بخلاف مقابلة الظن التفصيلي له فالكلام في الظن التفصيلي يجري في صورة وقوعه في
الخارج مع تحقق العلم الاجمالي ولا يختص بها اذ كان ممكن الحصول بخلاف العلم التفصيلي فان النزاع فيه يختص بالصورة الثانية لامتناع تحقق العلمين
الاجمالي والتفصيلي في مقام واحد ثم ان ملخص الكلام في هذا المقام المبين لما رامه المصنف ره المحقق العلامة حشره الله مع ساداته الائمة الكرام ان المقابل
للعلم الاجمالي اما هو الظن المطلق الذي يثبت حجيته بدليل الانسداد او الظن الخاص الثابت حجيته بالادلة الخاصة وعلى التقديرين فاما ان يتوقف
الامتثال بالعلم الاجمالي اعني الاحتياط على التكرار في العمل او لا يتوقف فيقع الكلام في مقامات اربعة الاول مقابلة الاحتياط بالظن المطلق مع عدم
توقفه على التكرار والتحقيق فيه جواز تقديم الاحتياط عليه اذ غاية ما افاده ادلة حجية الظن المطلق جواز العمل بالظن في مقابلة الاحتياط اللازم او
الجائز لا وجوبه حتى من العمل بالاحتياط ومنه يظهر وجه تحيره ره ممن يعمل بالامارات من باب الظن المطلق ولا يجوز العمل بالاحتياط الثاني مقابلته به مع توقفه
على التكرار وفيه جواز تقديم الاحتياط ايضا لعدم وجه مما ذكرها المصنف ره واوجههما هو الاول لما عرفته وستعرف ايضا الثالث مقابلته بالظن الخاص
مع عدم توقفه على التكرار والظاهر فيه جواز تقديم الاحتياط وان استظهر المصنف ره منهم خلافه وتحيا وجه التقديم الرابع مقابلته به مع توقفه على
التكرار والظاهر عدم الفرق بينه وبين السابق واشتراكهما في جريان الادلة فيهما والتحقيق ان يقال ان الطريق الظني اما ان يفرض فيه وجود مصلحة
يتدارك بها مفسدة ترك الواقع او لا فعلى الثاني فلا اشكال في جواز تقديم الاحتياط بل اولويته اذ العمل به مشتمل على المصلحة النفس الامرية الواقعية
ودفع العقاب جميعا بخلاف العمل بالظن لاشتماله على الثاني فقط وعلى الاول يكون ظاهر المصنف ره وغيره هو اولوية تقديم الاحتياط ايضا وتمامية
ذلك فيه بان المفروض تدارك المصلحة الواقعية بالعمل بالظن على هذا الفرض فلا يجري فيه الدليل المتقدم مع امكان توهين الاحتياج بما يلزمه
من المشقة والحرج واما ما يقال في مقام توهين العمل بالظن من قيام ادلة حجيته لا تثبت ازيد من امكان الاكتفاء به عن الواقع من جهة البناء على ان مؤداه
هو الواقع فجعله في عرض الواقع او تعيين الاخذ به الا كيف ولو دل على ذلك لدل ايضا على عدم جواز الرجوع الى العلم التفصيلي ايضا فهو في غاية السقوط
كما لا يخفى ثم انه قد يتخيل في بادي النظر ان كلام شيخنا المصنف ره في المقام مختل النظام من اشعاره بكون الظن المطلق على مرتبة من الظن الخاص نظرا الى تقديمه
على الثاني في الذكر اولا واستشكاله في جواز تقديم الاحتياط على الظن الخاص فيما يتوقف على التكرار ثم ترجيح الجواز بل اولوية تقديمه ثانيا على وجه
يظهر منه ضعف الظن الخاص بالنسبة الى الظن المطلق وانت خبير بعد التطرق الى ما بيناه ان الامر ليس كما قال اولا فلان محط نظر المصنف ره في هذه المباحث
ترجيح جواز الاحتياط بحسب الفتوى عنده حتى في مقابلة العلم التفصيلي غاية الامر ان الاتفاق على خلافه مانع عنه ثمة فهو في صدد دفع المانع عن جواز العمل
به ولا نقاعة في مقابلته بالظن المطلق اوضح واظهر كما لا يخفى مع ان مسلكه ره ولو كان خارجا في الحقيقة عن المسلكين من اعتبار الظن المطلق او
الخاص كما ستعرف الا انه اشبه بالاول لكنه هو الظاهر عند الخبير بمسلكه على ان الظن المطلق عند مثبتيه كالظن الخاص عند نافيه في الاعتبار وان كان الثاني
بحسب المرتبة الطبيعية واما ثانيا فلان المسائل في مجامع كلماته لا يشك في اشدية اعتنائه بالنسبة الى الظن الخاص سيما قوله ره فلا اشكال الا مع العلم
بالوجه او الظن الخاص الخ وقوله ره الا ان شبهة اعتبار نية الوجه الخ حيث انه يظهر منهما اولوية الظن الخاص من جهة عدم التزامه بجواز الاحتياط في مقابله
على القول باعتبار نية الوجه كالتزامه بجوازه في مقابلة الظن المطلق فلا تغفل **قوله** ولابطال هذه الشبهة آه **اقول** قد حققنا في زبرنا
الفقهية عدم اعتبار قصد الوجه ولعلنا نشير الى بعض ما حققنا فيما سياتيك لقد اجاد المحقق ره حيث قال في مقام ابطال هذه الشبهة في بعض تحقيقاته على

في الكلام على العلم الإجمالي وأقسامه

فاحكاه في المدارك الذي يظهر لي ان نية الوجوب والندب ليست شرطاً في صحة الطهارة وانما يفتقر الوضوء الى نية القربة وهو اختيار الشيخ ابي جعفر الطوسي
في النهاية وان الاخلال بنية الوجوب ليس مؤثراً في بطلانه ولا اضافتها مضرة ولو كانت غير مطابقة لحال الوضوء في وجوبه وندبه لما يقوله المتكلمون من ان
الارادة تؤثر في حسن الفعل وقبحه فاذا نوى الوجوب والوضوء مندوب فقد قصد ايقاع الفعل على غير وجهه كلام شعري ولو كان له حقيقة لكان الناوي مخطئاً في
نيته ولم تكن النية مخرجة للوضوء عن التقرب به والله در سيد المدارك حيث استجود هذا الكلام بعد نقله **قوله** في الشبهة الحكمية آه **اقول** قيد
الكلام بها لان الكلام في اعتبار نية الوجه اشتباهه **قوله** الا انه خلاف الاحتياط آه **اقول** فوز التقليد عند المانعين من الاحتياط للعامي
فللظن الخاص عند المانعين منه للمجتهد فكما ان ما دل على اعتبار الثاني دل على منعه بالنسبة الى الثاني فكذا ما دل على اعتبار الاول دل
على منعه بالنسبة الى الاول **قوله** مع امكان ان يقال آه **اقول** قد عنون القوم في كلماتهم عنوانات متناسبة ومتشابهة متقاربة ربما يختلط احكامها
بل نفس عنواناتها على المبتدي ولا يميزها حق التمييز الا الماهر الحاذق بل المنتهي ولا باس بان نشير اليها لئلا تزل قدم بعد ثبوتها **الاول** انه اذا قصد
فعلاً في الصورة بحيث يحصل فيهما الاشتباه فهل يشترط في تحقق الامتثال تعيين كل منهما بحيث يتميز عن الاخر ام لا ومن جزئياته مسئلة اعتبار
نية الوجه على الذي اشرنا اليها آنفاً ولم يتعلق غرضنا في المقام بتحقيق الحق في هذا المبحث **الثاني** انه اذا تعلق الامر بشيء فهل يعتبر في حصول
المامور به الاتيان به على وجه القصد الى ذلك الفعل وارادته اولا بل يحصل اذا صدر على وجه الغفلة والذهول كافعال النوم انسياناً والحق هو
الاول لان متعلق الامر هو الاتيان بالفعل على سبيل القصد والارادة وذلك لان متعلق الطلب وان كان مطلق الطبيعة لكن تعلق الطلب انما يكون
مع تفطن الفاعل به لوضوح استحالة التكليف بالفعل مع غفلة المامور عنه فقضيته تعلق الطلب بالطبيعة هو الاتيان بالفعل على وجه القصد
اليه فلا يندرج فعل الغافل في المامور به مع ان الظاهر في العرف من متعلق الطلب ما يكون صادراً على وجه التعمد دون الغفلة ونحوها **الثالث** انه اذا
ورد الامر بشيء مطلقاً فهل يعتبر في حصول المامور به قصد الاطاعة والامتثال اولا وبعبارة اخرى لو شك في كون الوجوب تعبدياً او توصلياً
بعد ثبوت اصله فهل هناك ما يتمسك به وهل يستفاد من الامر به شيء من الامرين اولا والتحقيق ان مقتضى الاصول العملية هو الثاني لرجوع الشك فيه
ذلك الى الشك في الشرائط والاجزاء لرجوع الشك الى اشتراط زيادة قصد القربة على الفعل وعدمه وبالجملة يرجع الامر فيه الى مسئلة الاقل و
الاكثر وقد اخترنا فيها تبعاً للمشهور الرجوع الى البرائة وقد يفكك بين هذه المسئلة وبين مسئلة الاقل والاكثر بالقول بالاحتياط هنا والبرائة
هناك كما عن بعضهم او العكس كما عن بعض اخر وكذا مقتضى الاصول اللفظية فان الظاهر من اطلاق الامر بشيء هو كونه واجباً توصلياً غير معتبر فيه قصد
التقرب والاطاعة لان الظاهر من حال المتكلم وكلامه انه لو اعتبر قيداً لذكره فيعلم من عدم ذكره عدم اعتباره له فان قلت الوجوب المصطلح الذي دل عليه
الامر بالالتزام نظراً الى ملاحظة حال الامر بكونه ممن يجب اطاعته عقلاً او شرعاً على ما هو مقصود الاصولي من البحث يقتضي وجوب امتثال الامر واطاعته
ولا شك ان صدق الامتثال يتوقف على كون اتيان الفعل بقصد موافقة الامر مطلقاً فلا يتصف بالوجوب الا ما وقع على الوجه المذكور قلت غاية ما يتوقف
عليه الوجوب المصطلح كون الامر بحيث يقبح مخالفته وعصيانه وتوقفه على الزائد من ذلك لا دليل عليه كما ان قضية امره هو ايجاب مطلق الفعل وارادة حصوله
سواء كان بقصد الامتثال ام بغيره وكذلك الوجوب اللازم منه انما يكون على ذلك الوجه ايضاً فلا وجه لتقييد مدلوله بلا دليل الامر بذلك الا ان يدل عليه
دليل ومما حققنا ظهر لك ان توهم عدم جواز الرجوع الى الاطلاق في مسئلتنا اعني صورة الشك نظير اصل التعبد كعدم جوازه في المسئلة الآتية اعني
الشك في اعتبار خصوصية التعبد بعد القطع باعتبار اصله مما لا اصل له وان القواعد الشرعية المستفادة من الكتاب والسنة فقيل ان مقتضاها التعبدية
فان الاوامر الدالة على وجوب اطاعة الله تعالى من الكتاب والسنة دالة عليها نظراً الى عدم صدق الاطاعة الا مع وقوع الفعل على وجه الامتثال وقيل
ان تلك الاوامر ليست لبيان اصل وجوب الاطاعة بطريق القضية المهملة لا لبيان كيفيتها مع ان الاطاعة يمكن تفسيرها بما يجري في الواجبات التوصلية
ايضاً مضافاً الى انها تعم بظاهرها امتثال الاوامر والنواهي مع ان جل النواهي بل كلها انما يقصد منها ترك المنهي عنه من غير تقييد شيء منها بلا
قصد الامتثال والاطاعة وكذا الحال في الاوامر المتعلقة بالواجبات التوصلية فلو بني فيهما على ظاهر معنى الاطاعة لزم تقييدها بالاكثر وهو مع
مرجوحيته في ذاته بعيد عن سياق تلك الادلة حيث ان ظاهرها وجوب الاطاعة في كل الاوامر والنواهي وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا
الله مخلصين له الدين وسيأتي الكلام عليه في مبحث الاستصحاب انشاء الله تعالى **الرابع** انه اذا ثبت كون الواجب تعبدياً او شك ولو من جهة فتوى جماعة في ان المقصود
التعبد بايجاده ولو في ضمن امرين او ايجاده ومتميزاً عن غيره فالتحقيق عند الاشارة موكلاً الى ما هو الاظهر لوجوب تحصيل القطع باتيانه ما هو غرض المولى
واما تمسكه ره في ذلك بالاصل فضعيف لا يخفى لان حكم العقل بوجوب تحصيل القطع مترتب على نفس الشك فلا حاجة الى اجراء الاصل وهذا نظير
ما لو شك في مشروعية شيء من التوقيفيات فنفس الشك بعد ثبوت التوقيفية كاف في الحكم بعدم المشروعية من غير حاجة الى التمسك بالاصل وربما
يتوهم بادي النظر ان ما ذكره المصنف ره هيهنا مناف لما بنى عليه في غير موضع من كلماته من انه لو دار الامر بين التعيين والتخيير فالاصل عدم التعيين و
ليس كذلك كما لا يخفى على المتامل **قوله** وهذا ليس تقييداً في دليل تلك آه **اقول** وذلك لانه تمسك بالاصول العملية ولا يخفى ان الاصول
اللفظية واردة على الاصول العملية **قوله** وحينئذ فلا ينبغي بل لا يجوز ترك الاحتياط آه **اقول** توضيحه انه اذا فرض الشك المذكور فمقتضى قاعدة الاحتياط

٣٠ والقطا الظن لا يجوز للمكلف اذا اراد التكرار للاحتياط والاطمينان ان يترك الاحتياط بان يحصل الواقع او لا بظنه المعتبر ان يثبت الوجه المطابق ثم
ياتي بالمحتمل الاخر قربة الى الله والحاصل ان المكلف يحاول الاحتياط في العبادة على الفرض فعليه ان يعمل اولا بما هو مقتضى الظن الحاصل من
اصل الطريق بقصد الوجه التميز ثم ياتي بالمحتمل الاخر بنية القربة **قوله** بعد وجوبه ظاهرا اه **اقول** لا يقال لا يمكن تحصيل قصد الوجه بقصد
الاستحباب بعد فرض عدم وجوبه واقعا ولا ظاهرا فان الاحتياط مستحب لانا نقول قد قرر في محله وسياتي في هذا الكتاب ان دليل رجحان الاحتياط
لا يثبت استحبابا شرعا ثم ان ظاهر المتن تخصيص هذا الحكم بصورة فرض وجوب قصد الوجه فلا يظهر الثمرة المذكورة على القول بعد اعتبار
وذكر بعض الافاضل ان الثمرة تجري على القولين فطريق العمل اذا اريد التكرار في هذا الفرض على القول الثاني ان ياتي اولا بما قام الظن المعتبر على
وجوبه قاصدا فيه التقرب بخصوصه ثم ياتي بالمحتمل الاخر لاحتمال كونه واجبا متقربا ايضا هذا تمام الكلام في هذا المقام وبقي ههنا امران ينبغي
التنبيه عليهما الاول ان مقتضى وجوب تحصيل العلم التفصيلي وترجيحه على العلم الاجمالي في مقام الامتثال كما عرفت انه لو دار الامر بين
قلة اطراف الشبهة وكثرتها قدم الاقل على الاكثر فلو دار الامر بين ان يصلي في ثوبين مشتبهين او ثلاثة اثواب مشتبهة كان الترجيح للاول لانه
بمنزلة العلم التفصيلي بالنسبة الى الاخر ويحتمل العكس ووجهه ظاهر الثاني انه لو دار الامر بين العلم التفصيلي والاجمالي بحيث يوجب العمل بالاول
تكثر اطراف الثاني والعمل بالثاني اجمال الاول ففي ترجيح الاول نظر الى اولوية التفصيل او الثاني نظرا الى اولوية التقليل وجهان بل قولان و
ظاهر المحكي عن نهاية الاحكام في كشف اللثام هو الاول فانه قال لو نذر تعدد التيمم لكل صلوة فنسي صلوة من يوم احتمل تعدد التيمم لكل
صلوة والاقتصار على تيممين تجديديين زائدين عدد الصلوة فيصلي بالتيمم الاول الفجر والظهرين والمغرب وبالثاني الظهرين والعشائين
فيخرج عن العهدة لانه صلى الظهر والعصر والمغرب مرتين بتيممين فان كانت الفائتة من هذه الثلاثة فقد تعدد لكل واحدة بتيمم وان كانت
الفائتة الفجر والعشاء فقد ادى الفجر بالتيمم الاول والعشاء بالثاني وان كانت احديهما من الثلاث والاخرى من الاخيرين فكذلك الى ان قال الضابط
ان يزيد في عدد المنسي فيه عددا لا ينقص عما يبقى من المنسي فيه بعد اسقاط المنسي ينقسم المجموع صحيحا على المنسي كالمثال فان المنسي صلوتان
والمنسي فيه خمس يزيد عليه ثلاثة لانها لا تنقص عما يبقى من الخمس بعد اسقاط الاثنين بل تساويه والمجموع ثمانية ينقسم على الاثنين على صحة الى
ان قال لكن يشترط في خروجه عن العهدة بالعدد المذكور ان يترك في كل مرة ما يبتدأ به في المرة التي قبلها ويأتي في المرة الاخيرة بما بقي من الصلوات فلو
في المثال بالتيمم الاول الظهرين والعشائين وبالثاني الغداة والظهرين والمغرب فقد اخل بالشرط اذ لم يترك في المرة الثانية ما ابتدأ به في المرة الاولى و
انما ترك ما ختم به في المرة الاولى فيجوز ان يكون ما عليه الظهر والمغرب مع العشاء فبالتيمم الاول صحت تلك الصلوة ولم يصح العشاء بالتيمم الثاني فلو
صلى العشاء بالتيمم الثاني خرج عن العهدة وذهب شيخ الجواهر في اوائل كتاب الطهارة من الجواهر الثاني فقال ردا على ما في النهاية لعله لا يخلو عن
مشروعية زيادة الصلوة كما ذكرها فقطع على التجديد المنذور من تامل ونظر بل ومنع بل المتجه تجديد التيمم لكل واحدة من الخمس كما ان الصلوتين
مترتبتان في الخمس فكذا التيمم وما مع فرض عدم التمكن من ذلك يسقط المتعذر واعترض عليه بان الامتثال يحصل مع الاجمال على كل حال الا انه على
الاول في المنسي على الثاني ينبغي المنذور والاول اولى وهو حسن لولا حديث الشك في مشروعية زيادة الصلوة **قوله** ان العلم الاجمالي هو اه
اقول لا يخفى ان الكلام المصدرة الامثلة في تصوير هذه الصور لا يخلو عن حزازة اما اولا فلعدم تكفله لبيان قسمي الشبهة اعني الحكمية والموضوعية
بحيث يتميز كل منهما عن الاخرى اما ثانيا فلعدم تحليل اقسامهما في الذكر واما ثالثا فمن جهة الامثلة واما رابعا فلعدم استيفائه الاقسام وكان الاحسن
التقسيم في المقصد الثالث احسن من ان يكون الا يخفى والاولى او بيانه في مقام التقسيم التشقيق ان الشبهة المتعلقة بالعلم الاجمالي اما ان تكون حكمية
واما ان تكون موضوعية الاولى ما يكون الاشتباه فيها من جهة الحكم الكلي الصادر من الشارع كما في المثال الثاني المذكور في المتن من جهة الامر الكلي
الذي تعلق به الخطاب مع تبين نفس الخطاب كما في المثال الاول المذكور فيه وكما في بعض مسائل القصر والاتمام من جهة كليهما معا كما في المثال
الثالث المذكور فيه وسواء كان الاشتباه على كل تقدير من جهة عدم النص او من جهة اجماله او من جهة تعارض النصين في بيان الخطاب او متعلقه الثانية
ما يكون الاشتباه فيها من جهة اشتباه مصداق متعلق الحكم الجزئي مع تبين الحكم الكلي ويجري فيها الاقسام الثلاثة الاولية المذكورة الا انه
يعتبر التقسيم بالنسبة الى الخطاب والمتعلق الجزئيين في الاولى بالنسبة الى الخطاب والمتعلق الكليين كما عرفت ولا يجري فيها الاقسام الثانوية المذكورة
لاختصاص جهة الاشتباه فيها في الامور الخارجية ولذا يكون تعلقها بالامور الخارجية وليس من وظيفة الشارع ولا يرجع اليه حقيقة ايضا ان
وقد اخرج يعبر على القسم الاول من الاقسام الثلاثة في كل منهما بالشك في التكليف والثاني بالشك في المكلف به والثالث بالشك فيهما فيصير مجموع الاقسام
الاولية والثانوية فيهما اثنى عشر قسما ولو لوحظ انقسام الشبهة الموضوعية من جهة الاشتباه في المكلف به والمكلف تشقيقه زادت الاقسام لو
فرض جريانه هذا التقسيم في الشبهة الحكمية كما ربما يحتمل اذ ذاك نتيجته ايضا **قوله** انه ورد في الشرع اه **اقول** انه قد ورد موارد يظهر منها في
بادي النظر ذلك لانها كذلك حقيقة ولذا قيدها بها الخلاف فلا حاجة الى تفسير الورود بالوقوع والوقوع بالوقوع ولو في اعتقاد الغير **قوله** بل ظاهر
الشيخ اه **اقول** سيجيء الكلام فيه مفصلا **قوله** فعلو تركيبها اه **اقول** ان القائلين بجواز ارتكاب الكل يخصونه بصورة الارتكاب التدريجي كما اشار اليها

في كفاية العلم الاجمالي في تنجز التكليف

منها ان غاية ما يلزم منه هو تحصيل العلم بتركه كما لا يخفى فحينئذ يمكن بان يكتب الحرام وهو ممّا لا يليق على من هو متدين كما يستحق يخلاف ما لو ارتكاب الفعل فانه

من قبيل ارتكاب الحرام لا تحصيل العلم بتركه كما لا يخفى فحينئذ يمكن ان يمنع على هذا القول جواز مثل المعاملة المذكورة وان تصرف في المشتبهين تدريجا اذ

المفروض ان الثمن هو المجموع واشتراء الجارية في الذمّة واداء الثمن منهما تدريجا خلاف الفرض **قوله** ومنها حكم الحاكم بتنصيف العين آه

اقول سيأتي الكلام في هذه المسئلة وساير المسائل التي تليها في مباحث البرائة فانتظر **قوله** الثاني ان الحكم الظاهري آه **اقول** ومنها

يعلم ان ما اليه بر المحقق القمي ره القول بكون الالفاظ موضوعة للاعم من المعاني الصحيحة من ان المؤمنين لا يتمحصون في الاعضاء والامضاء من مذهب

الامام في جزئيات مسائل الصلوة مثل انه هل يعتقد وجوب السورة وندبها وبانه عنه بعد ثبوت عدالته وكذا لا يتفحص منهم عن حال المصلي

اذا اراد ان يعطيه شيئا لاجل السنده اذا لو فعل مذهبه وصحة صلوته في نفس الامر ولعلهم لاجل كون الالفاظ اسامي للاعم لان حمل فعل المسلم

على الصحة غايته افادة الصحة عنده وتكليفه لنا اذ مع ملاحظة الصحيح عنده المطابق لنفس الامر ما على لنا سبيل اذ لو سلمنا ان اصالة الصحة لا تفيد

ازيد من ذلك فالصحة عنده يكفي من هذه الجهة فلا بدّ ان يترتب عليها آثار الصحة من الايتمام واعطاء المال المنذور ونحوهما فذلك من باب البناء

على ظاهر الحال ولو على القول بالوضع للصحيح كيف ولولا ذلك لوجب التفتيش بالنحو المذكور على القولين فيما لو نذر شيئا لمن يصلي صلوة واجبة

او مندوبة بضرورة عدم اقتضاء الفاسد في شيء منهما ولا اظنه ولا غيره يلتزم بذلك الحاصل ان الصحيح عند العامل يقتضي ترتب آثار الصحة

عليه نعم لا ريب في ان ذلك مشروط بكون العامل مكلفا بالعمل بما في الاحكام الثابتة باجتهاده اهل الحق او تقليده ذلك المجتهد من تقليده فيه فلو لم

يكن مكلفا في حكم الشرع بان لم يكن تكليفا شرعيا ولو ثانويا في حقه كما في صلوة المخالفين صحّ الحكم بفسادها شرعا ومنه ينقدح ان سقوط القضاء

عن المخالف اذا استبصر فيما اتى به على الوجه الصحيح عنده ليس من باب الصحة بل من باب العفو والاسقاط كما عليه جماعة من المحققين وان تجنب الائمة

بهم والدخول في صفوفهم كما نطق به الاخبار ليس من باب الصحة كيف وهو من شرائط الامامة الايمان بالمعنى الخاص هذا اذا بنينا على المساقاة

والا فلا تستوحش من ان نقول ان الاصل المذكور يقتضي الحكم بالصحة الواقعية كيف ولولا ذلك لم يقم للمسلمين سوق لاختلافهم في احكام التذكية

والجلود وغيرها واشتباه العوام كثيرا في الاحكام فيرد عموم صحتها ما هو فاسد عند العلماء فلو بنى على عدم افادة الاصل المذكور للصحة الواقعية لم

يمكن الحكم بصحة اكثر العقود والايقاعات والعبادات ولم يجز اخذ شيء من اللحوم والجلود ولو من اهل الحق الا بعد التجسس والتفحص وهو مما يقضي الضرورة

بفساده **قوله** وكذا الاخذ ممن وصل اليه نصف الدرهم آه **اقول** هكذا في بعض النسخ وفي بعضها ضرب على هذه العبارة الى لفظ التهافت

خط المحو ولعل السرّ فيه عدم امكان التوجيه لما ذكره في هاتين المسئلتين وسيأتي لم يجر فيهما على الوجه الذي جرى في غيرها الا انه يجري فيهما ايضا

اخر ذكره المصنف ره في مباحث الشبهة المحصورة من باب اصل البرائة **قوله** مع عدم كون احدهما المعين آه **اقول** لا شبهة في خروج صورة دوران الامر بين

التعبديين كالصلوة في الواجب ومفطرات الصوم في الحرام بناء على وجوب الكف عنها بقصد الامتثال لا مطلقا عن محل البحث ودخولها في المخالفة

العملية ولا في دخول صورة دوران الامر بين التوصليين مع انها دونهما فيه لامتناع خلو المكلف عن الفعل والترك الموافق لكل واحد منهما ولا يعتبر

فيه قصد الاباحة بغرض ان المقصود هو التوصل وانما الاشكال في صورة دوران الامر بين التعبدي والتوصلي سواء تعين الاول او امكان بهما في نفسه

وانت بعد التأمل تقدر على ادخال الشق الثاني في محل النزاع بلا مؤنة تكلف انه مع اختيار احد الامرين من الفعل والترك بعنوان الاباحة يحتمل

الموافقة العملية كما يحتمل المخالفة لاحتمال كون الحكم الواقعي توصليا يسقط بما صدر منه من الفعل والترك فيبقى الاشكال في الشق الاول وظاهر

شيخنا المصنف ره في المقام كصريحه في مباحث البرائة خروجه عن محل البحث ودخوله في المخالفة العملية واعترض عليه بمنع ذلك على اطلاقه فقد يختار المكلف

الاتيان بما يكون موافقا للحكم التوصلي فلا يقطع بالمخالفة من حيث العمل واجاب عنه بعض تلامذته القدسي بان هذا القيد المذكور ليس لاخراجه

عن البحث مطلقا بل لبيان انه ليس خلافية وهو كما ترى لكن اهل البيت اعرف **قوله** كطهارة البدن وبقاء الحدث آه **اقول** كل من الطهارة والنجاسة

ينقسم الى ظاهري وباطني فالنجاسة الظاهرية هي التي يعبر عنها بالخبث والباطنية هي التي يعبر عنها بالحدث وهو الاثر المعنوي والحالة الواقعية

الباطنية التي تعرض للمكلف عند عروض احد اسباب الوضوء والغسل والتيمم المانع من المشروط بها المتوقف رفعه على النية والطهارة المقابلة للاولى

يعبر عنها بالغسل بالفتح وما في حكمه والطهارة من الخبث والمقابلة للثانية باحد الامور الثلاثة المذكورة والطهارة من الحدث ومعنى كون

الطهارة او النجاسة باطنية انها لم يظهر منها اثر في ظاهر البدن وان كان حدوثها بواسطته فتتعلق في الحقيقة بباطن الانسان وحقيقته وهو النفس

والروح لا بمعنى انها من الكيفيات النفسانية القائمة بالنفس كالعلم والادراك ونحوهما بل بمعنى انهما مدخلية بل تأثير في تكميل مرتبة الانسان

وتقليلها بل تبديلها كسائر الصفات الرذيلة من البخل والحسد وغيرها مع امكان ان يقال بان النفس متأثرة منهما تحليته وتخليته كما في نظائرها

وكيف كان فموضوع الطهارة الظاهرية هو البدن وموضوع الحدث هو باطن الانسان او هو مع ظاهره على وجه فهما مكانان لموضوعين مختلفين

قوله لمن توضأ غفلة آه **اقول** وجه التقييد بالغفلة ظاهر فان الوضوء بالمايع المردد بين الماء والبول مع الالتفات غير معقول

كيف وهو من شرائطه قصد التقرب لغير الممكن في محل الفرض فيكون الوضوء فاسدا فلا يكون من مسئلة ونظائرها لحكمين كما لا يخفى **قوله** اما في الشبهة الموضوعية

في مباحث القطع

أقول ملخص ما ذكره قده من الفرق بين الشبهتين أن الحكم لا بد له من موضوع محقق الوجود فإذا بني على عدم تحقق الموضوع ولو بحكم الأصل ارتفع طرح الحكم والغاء بدليله إذ مقتضى الدليل ثبوته في الموضوع والمفروض عدم تحققه فيكون الأصل الجاري في الموضوع في الحقيقة حاكما على دليل الحكم مبينا له ففي المثال لا يكون في البين بعد إجراء الأصلين يثبت عدم تعلق الحلف بأحد الأمرين فلا يلزم طرح ما دل على وجوب الوفاء بالحلف فلا يجب الالتزام بالحكم فيمكن الإخراج الموضوعي ولو من باب الحكومة بإجراء الأصل في الشبهة الموضوعية بخلاف الشبهة الحكمية فإن الحكم الثابت فيها بالأصل كالإباحة مثلا في عرض الحكمين المعلوم ثبوت أحدهما فيكون الأصل الجاري فيها منافيا لنفس الحكم الواقعي المعلوم إجمالا فلا يمكن الإخراج الموضوعي فيها فإجراء الأصل في الشبهة الموضوعية أسهل من إجرائه في الشبهة الحكمية ومن هنا ترى أن من يستشكل في حجية الأصول المثبتة كمحققه هذه الاعتقا لا يستشكل فيها إذا أثبت الأصل موضوع الحكم الشرعي من دون مدخلية في إثبات أمر أجنبي سواء كما إذا أثبت بالأصل براءة ذمة الشخص الواحد لمقدار من المال وإن بالحج ليصير مستطيعا فيتعلق به الحج فيكون شأن ذلك الأصل رفع المانع الذي هو الدين لا وجوب الحج إذ هو ثابت بأدلته في موضوعه من غير حاجة إلى معونة الأصل فيه والحاصل أن دائرة جريان الأصل في الشبهة الموضوعية وسيعة نفيا وإثباتا فإن قلت كيف يجري الأصل في الغرض المذكور مع ثبوت العلم بتحقق أحد الحكمين فهل هذا إلا مخالفة صريحة للعلم الإجمالي ولو بني على ذلك لزم تحقق مصداق المخالفة الالتزامية في الشبهة الموضوعية ولو كما ترى قلت هذا الإيراد إنما نشأ من عدم التأمل والتعمق فيما قررناه فنقول توضيحا لما ذكرناه إن غاية ما يمكن يدعى في المقام تحقق العلم الإجمالي بثبوت أحد الحكمين لما يليق موضوعا له لا لما يراد جعله موضوعا له وهذا الموضوع المعين تخرج بإجراء الأصل عن لياقة كونه موضوعا إذ المفروض حكومته نعم يتم ما ذكر إذا فرض كون نفس الأصل في عرض الحكمين كما هو الحال في الشبهة الموضوعية فذلك العلم الإجمالي لا يمنع من جريان الأصل ألا ترى أنا لا نجري الأصل في طرفي المشتبهين في الشبهة المحصورة بالمعنى المعروف استنادا إلى معارضة الأصل في كل منهما بمثله وكون جريانهما معا منافيا للعلم الإجمالي فلم لا نقول هنا بعدم جريان الأصل استنادا إلى المعارضة فالحاصل من ذلك أن العلم الإجمالي مانع ثمة وليس مانعا هيهنا وأظهر الفرق بينهما بالتأمل العميق والنظر الدقيق ومما ذكرنا نعلم أنه لا يبعد دعوى استلزام المخالفة العملية في الشبهة الموضوعية فيما تحققت فيه وما قد يقال في مقام الاعتراض على المصنف الإشارة من أن ما ذكره لو تم للزم جواز المخالفة للعلم الإجمالي بحسب العمل أيضا بعيد عن التأمل في مجامع كلماته فليتأمل **قوله** ووجوب الالتزام بالحكم الواقعي اه **أقول** اعلم أن الأحكام الإلهية على ثلاثة أقسام أحدها ما يكون الاعتقاد فيه مطلوبا بالذات كالأصول الاعتقادية المحققة بالاعتقادات القلبية التي لا مدخل للعمل فيها ولا شبهة في وجوب الالتزام والتدين بها وعدم جواز المخالفة الالتزامية فيها وثانيها ما لا يكون الاعتقاد مطلوبا فيه كذلك بحيث يتحقق بدونه بل بالتزام خلافه أيضا كالواجبات التوصلية التي يكون المطلوب فيها وقوع الفعل كيفما اتفق حتى إذا أتى المكلف بها لا بعنوان أنها واجبة تحقق المقصود كغسل الثوب مثلا وثالثها ما يكون ذا جنبتين بمعنى أن الاعتقاد والالتزام ليس مطلوبا فيه بالذات لكنه شرط في تحققه بحيث لو لم يتحقق لم يقع على وجهه كالواجبات التعبدية التي أخذ فيها اعتبار قصد التقرب الذي لا يتحقق إلا بالالتزام والتدين بها ومحل الكلام هيهنا هو الثاني كما لا يخفى ثم اعلم أن للالتزام مراتب عديدة الأولى التدين بحقية كل ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله والاعتقاد به والتسليم والانقياد كما دل عليه كثير من الآيات والأخبار مثل قوله تعالى وسلموا تسليما على أحد التفسيرين وقوله عز وجل قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني الآية وقوله عز من قائل ما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا ومثل ما ورد في الأخبار مما دل على مطلوبية تسليم الرسول وتسليم أمره وعدم مخالفته مضافا إلى عموم ما مطلق المخالفة للأحكام الإلهية حتى أنه ورد فيما مضمونه أو دل الشرع تسمية المخالف كافرا وبالعكس إلى غير ذلك من الآيات والأخبار والثانية العزم على العمل بما أتى به النبي بعد تحقق المرتبة الأولى كما دل عليه الآيات والأخبار أيضا كبعض ما تقدم كقوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول الآية وقوله صلى الله عليه وآله إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم فتأمل والثالثة التدين بالعناوين المجعولة من قبل الشارع بعد تحقق المرتبتين الأوليين بأن يجعل ما أوجبه واجبا وما ندب إليه مندوبا فلا يغير شيئا من العناوين إلى غيره متعمدا وإن لم يكن عن عناد ومخالفة ويدل عليه بعض ما تقدم والرابعة قصد العنوان في مقام الفعل ويعبر عنه بقصد الوجه ثم إن كلام المصنف ره هيهنا مشتبه المراد فإن كان مراده من الالتزام هو المعنى الأول فلا شك في وجوبه عدا الفرق فيه بين الأصول والفروع من العبادات بل لا شك في أن تركه مما يوجب الكفر الواقعي والظاهري إن وقع جحودا وعنادا أو الظاهري فقط بمعنى إيجاب إجراء أحكام الظاهرية إن وقع قصورا واستضعافا على أحد الوجهين اللذين اختارهما المحقق القمي ره نعم لا ننكر أنه تابع لمقدار العلم بتلك الأحكام فإن علم الحكم تفصيلا وجب التدين به كذلك وإن علم إجمالا وجب التدين به كذلك بل لا نضايق عن القول بمثل ما ذكره ره في مباحث البراءة من أن الواجب في صورة العلم الإجمالي التدين بثبوته في الواقع فلا ضير في الالتزام به ظاهرا وبالجملة فوجوب الالتزام بهذا المعنى مما لا يمكن إنكاره بالتشكيك في شيء من الموارد وغاية الأمر أنه يعتبر في معرفة الملتزم به في الأصول الاعتقاد القطعي ويكفي في غيرها الاعتقاد الظني وإن كان مراده هو المعنى الثاني على بعد فيه فهو الذي ذكره بعض المحققين أنه من لوازم الإيمان ولذا اعترض عليه البعض بأنه لا معنى له إذ لو أريد أنه لازم من لوازم الإيمان وتابع لحصوله فهو مسلم لأن نفس الإتيان بالواجبات وترك المحرمات ليس من لوازم الإيمان فكيف العزم

في بيان حكم مخالفة العلم الاجمالي

عليه كيف ولو كان ذلك من لوازم الايمان لما صح تعلق التكليف بها بعد حصول الايمان وان اريد ان وجوب من الاحكام التابعة للايمان فليس هناك وجوب للعزم قبل حصول الايمان وانما يجب ذلك بعد حصوله ففيه ان الكفار مشاركون لاهل الايمان في ذلك حينئذ على القول بكونهم مكلفين بالفروع فلا وجه لتخصيصه باهل الايمان وهذا الاعتراض كما ترى ضعيف والانصاف ان الالتزام بهذا المعنى ايضا واجب غاية الامر ان تركه ليس موجبا للكفر كما في الاول وان كان مراده المعنى الثالث فما ذكره حق ولا يرد عليه ان مقدمية الالتزام للعمل مطلقا ممنوع لما اشرنا وان كان مراده المعنى الرابع كما يشعر به قوله الا انه فعل لا لداعي الوجوب الخ فمع انه يعينه في نفسه لا يلائم مسلكه من عدم اعتبار قصد الوجه في العمل وجعل الفعل هذه الفقرة التفاتا وقد عينا اشتغالنا بذلك على بيان حصول فعل الواجب على وجه يخلو عن الالتزام بالوجوب نظرا الى ان المكلف لو اراد الاتيان بالفعل بداعي الوجوب لم يتمكن من ذلك مع عدم الالتزام به فافهم **قوله** ولو فرض ثبوت الدليل اه **اقول** توضيحه انه لو فرض ثبوت الدليل على وجوب الالتزام بحكم الله الواقعي لا الالتزام بما يحتمل الموافقة للحكم الواقعي فلا ينفع في صورة العلم الاجمالي بالحكم فاذا جرى الاصل بالنسبة الى الحكمين المحتملين لم يلزم الالتزام باحدهما لم يكن في ترك الالتزام طرح لما دل على وجوب الالتزام بالحكم الواقعي اذ هو متفرع على موضوع وقد فرض ارتفاعه بحكم الاصل فالظاهر عدم كون الحكمين ان كانت منافية للعلم الاجمالي الا انها حاكمة على ادلة وجوب الالتزام بالحكم الشرعي لرفعها الموضوع نظير كالاصل الجاري في الشبهة الموضوعية **قوله** ولكن التحقيق اه **اقول** حاصله انه لو فرض قيام الدليل على وجوب الالتزام حتى مع العلم الاجمالي لم يكن الاصل الجاري في المقام من قبيل الاصل الجاري في الشبهة الموضوعية ليكون حاكما على دليل وجوب الالتزام لاستلزامه المخالفة القطعية العملية بالنسبة الى الدليل هنا بخلاف الشبهة الموضوعية كما لا يخفى وهذا الكلام نظير ما ذكره في مباحث البراءة وقد اشرنا اليه من انه لو ثبت الدليل على وجوب الالتزام فانما يدل على وجوب الالتزام بالنسبة الى الحكم الواقعي ولا يلزم من الرجوع الى الاصل ترك الالتزام بهذا المعنى اذ الحكم بالاباحة الظاهرية في الالتزام يكون الحكم الواقعي هو احد الحكمين ان الالتزام به متحقق في الواقع ووجوب الالتزام بخصوص الحكم من الوجوب والحرمة في صورة العلم التفصيلي يثبت من جهة مقدمة خارجية تثبت كون الحكم الصادر من الشارع هو الحكم المعين المخصوص وليس مستندا الى دليل وجوب الالتزام وبذلك يندفع ما يقال ان الالتزام باحدهما وان لم يكن واجبا الا ان طرحهما والحكم بالاباحة طرح لحكم الله الواقعي وهو محرم وعليه يبنى عدم جواز احداث القول الثالث فيما اذا اختلف الامة على قولين يعلم بدخول الامام عليه السلام في احدهما **قوله** فهذا لا يمكن ان يثبت بذلك الخطاب اه **اقول** وذلك للزوم استعمال اللفظ في اكثر من معنى مضافا الى لزوم اجتماع التعيين والتخيير في الشيء الواحد فان المفروض هو التخيير الواقعي كما هو ظاهر **قوله** الا ان المدعي اه **اقول** توضيحه ان محذور تحصيل الحاصل يرتفع بان يكون مراد المدعي للخطاب التخييري انه يحصل من الخطاب ما لا يحصل وهو انه يكون في صدور الفعل والترك مع الالتزام بالحكم لا على سبيل الاتفاق من دون الالتزام بالحكم فهو يدعي ثبوت الخطاب بسبب يقصد ويستفاد منه التعبد والالتزام باحد الحكمين لا مجرد التوصل الى العمل بمضمون احدهما وبالجملة المراد من اثبات الخطاب امكان التعبد والالتزام ومما بيناه في معنى العبارة ينقدح ضعف المناقشة فيها بان مفروض البحث دوران الامر بين الحكمين التوصليين فكيف يمكن للقائل بوجوب التخيير القول بلزوم قصد التعبد بالنسبة الى مختاره **قوله** الا ان القول بالمنع اه **اقول** بمعنى انه لا يجوز فيه المخالفة الالتزامية وان لم تستلزم المخالفة العملية ايضا **قوله** وقاسه بعضهم على العلم اه **اقول** المراد من البعض صاحب الفصول فانه قال في جملة كلام له في تلك المسئلة ما لفظه والتحقيق انه ان قام دليل من اجماع او غيره على المنع من التفصيل مطلقا ولو بحسب الظاهر او قام على احد القولين او الاقوال ما يكون حجة باعتبار افادة الواقع لم يجز التفصيل والاجاز الى ان قال ولنا على الجواز في الصورة الثانية عدم قيام دليل صالح للمنع فيجب اتباع ما يقتضيه الادلة التي مفادها الظاهر وان ادى الى القول بالتفصيل وخرق الاجماع ولا يقدح العلم الاجمالي ببطلان احد القولين بحسب الواقع لان ذلك لا ينافي صحتهما بحسب الظاهر كما يكشف عنه ثبوت نظائره في الفقه في موارد كثيرة كقولنا بصحة الوضوء بالماء القليل الذي لاقى احد الثوبين المشتبه طاهرهما بالنجس وبطلان الصلوة فيه مع ان هذا التفصيل باطل بحسب الواقع قطعا **قوله** ولا ريب في كليهما طرحا اه **اقول** فظاهر هذين القولين انه معتقد الاجماع على جواز طرحهما من حيث العمل لان كل من القولين جاز طرحهما من حيث الالتزام فلا يثبت الاجماع على عدم الجواز من هذه الحيثية ومعه يبعد الالتزام بجوازه ثم ان الكلام في ظاهر كلام الشيخ رحمه الله في التخيير الواقعي وعدمه يأتي في مباحث البراءة مستوفى انشاء الله **قوله** نعم ظاهرهم في مسئلة **اقول** استظهار ذلك في المقام من تجاوزهم بعد وجوب الالتزام باحد الحكمين في مباحث البراءة ثم انه اذا فصل في المقام بالقول اذ الاباحة العقلية والرد اذا اريد الاباحة الشرعية كما احتمله بعضهم لم يكن بعيدا **قوله** وان اختلفوا بين قائل بالتخيير اه **اقول** يظهر وجههما من لزوم طرح الحكم الشرعي الذي هو موجب للالتزام على فرض اجراء الاصل وسيجيء تفصيل الكلام فيهما **قوله** والانصاف انه لا يخلو عن قوة اه **اقول** توضيحه ان ترك الالتزام وارتكاب المخالفة الالتزامية في المقام يستلزم المخالفة القطعية العملية اذ المكلف بعد البناء على عدم وجوب الالتزام باحد الحكمين اذا اختار الفعل تارة والترك اخرى في كل منهما مخالفة لاحد الحكمين والعقل لا يفرق في مقام الحكم بقبح المخالفة القطعية العملية بين صورة وقوعها دفعة وفي واقعة وبين وقوعها تدريجا وفي واقعتين لاتحاد مناط الحكم وهو القبح موجودا فيهما لا يقال المخالفة التدريجية ممكنة لا قبح فيها والدليل عليه

الوقوع كما في المخالفة القطعية الحاصلة من الحكم بتخيير المقلد استمرارا بين قولي المجتهدين مع انهما ربما اختلفا في القول بالحرمة والوجوب لا شبهة ان العمل بهما موجب للمخالفة القطعية كما نحن فيه لانا نقول العقل يحكم بقبح مخالفة الشارع فيما حكم به وهي انما تتحقق مع عدم ثبوت الاذن من الشارع فيها واما معها كما في مورد النقض فلا الا ان الشارع جوز واذن الشارع بهما وهو مما يأبى عنه العقل كما لا يخفى على المتامل ثم انه ربما يعترض عليه بانه لا يلزم من الحكم بالاباحة المخالفة القطعية لامكان ان يختار المكلف احد الامرين من الفعل والترك ويبقى عليه من غير عدول الى الاخر وما اجاب به بعض الاساتذة الاجلة من ان هذا الالتزام ما القول بالتخيير فيما نحن فيه بمجرد الالتزام على احد الامرين اعم من التخيير اذ لا نسلم الالتزام باحدهما فربما يكون ذلك من باب الاعتبار او التشهي او الصدفة طلبا للاحوط الافضل او غير ذلك من غير التزام الا ان الانصاف ان ترخيص المكلف في كل منهما وجعله مطلقا العنان مظنة المخالفة القطعية شانا اذ ليس مانع يمنعه عنها كما هو المفروض **قوله** ويمكن استفادة الحكم آه **اقول** بيان ان الاخبار وردت بالتخيير عند تعارض الخبرين ويستفاد من فحويها جريانه فيما نحن فيه ايضا فانه اذا لم يجوز الشارع المخالفة للحكم الظاهري فالمخالفة للحكم القطعي اولى بعدم التجويز وقد يثبت ذلك بتنقيح المناط بتقريب ان المستفاد منها وجوب الاخذ باحد الحكمين وان لم يكن على كل واحد منهما دليل معتبر معارض بدليل اخر واعترض على هذا الاستدلال في حاشية البراءة بانه قياس مع الفارق توضيحه ان الوجه في حكم الشارع هناك بالاخذ باحدهما هو ان الشارع اوجب الاخذ بكل من الخبرين المفروض استجماعهما لشرائط الحجية فاذا لم يمكن الاخذ بهما معا فلا بد من الاخذ باحدهما ويجعلهما الشارع من باب الاسباب في هذا المقام وان قلنا بحجيتهما من باب الطريقية وهذا التكليف الشرعي في المسئلة الاصولية يعني مقام الالتزام والتدين غير التكليف المعلوم تعلقه اجمالا في المسئلة الفرعية يعني مقام العمل بواحد من الفعل والترك بل ولولا النص الحاكم هنا بالتخيير امكن القول به من هذه الجهة بخلاف ما نحن فيه اذ لا تكليف الا بالاخذ بما صدر واقعا في هذه الواقعة والالتزام به حاصل من غير حاجة الى الاخذ باحدهما من غير حاجة الى الاخذ باحدهما بالخصوص ثم ايده هذا الوجه ببعض فقرات تلك الاخبار وسيأتي بيانه في محله **قوله** فالظاهر عدم جوازها آه **اقول** بل الحق الحقيق بالتصديق هو ذلك كما صرح به في مبحث البراءة لاستقلال العقل في الحكم به لتحقق وجود المقتضي وعدم تحقق المانع عنه ان قول الشارع اجتنب عن الخمر يشمل الخمر الموجود المعلوم المشتبه بين الانائين ولا وجه لتخصيصه بالخمر المعلوم تفصيلا لاستلزام خروج الفرد المعلوم اجمالا عن كونه حراما في نفسه وهو مردود لاستلزامه خرط القتاد حتى لو قلنا بان الالفاظ موضوعة للمعاني المعلومة لظهور ان المراد هو الاعم من المعلوم على وجه الاجمال ومجرد الاشتباه الظاهري مع تحقق الحرام الواقعي في البين غير مانع عن تنجز التكليف كما عرفت وستعرف ايضا **قوله** سواء كانت في الشبهة الموضوعية آه **اقول** لا يخفى ما في العبارة من الحزازة لخلوها عن بذكر الشبهة الحكمية التي هي من مثالها كما ذكره ولا بد من ذكرها بعدما انتهى الامر في ضمن المثال **قوله** قلنا اصالة الطهارة آه **اقول** ملخص الجواب ان موضوع النجس هو الاناء الموجود المردد بين الانائين ومجرى الاصل غير موضوع الحكم وموضوع الحكم غير مجرى الاصل فلا ينفع اجراء الاصل في الاخراج الموضوع لجريانه مع العلم الاجمالي بحيث يترتب عليه ارتفاع الحكم غير ممكن في نفسه ولو سلم فيمنع من جهة اخرى وهي انه يستلزم للتناقض لا يؤدي الى بعد الجريان عدم وجوب الاجتناب المنافي لوجوب الاجتناب المستفاد من قوله اجتنب عن النجس **قوله** فتامل آه **اقول** وفي بعض النسخ فافهم ولعل وجهه ان الارادة للمعصية يترتب العقاب على ما علم سابقا على المخالفة العملية فلا يلزم منه بها في الشبهة الحكمية قطع فلا فائدة في اجراء الاصول الجارية في الشبهة الموضوعية المستلزمة للمخالفة العملية الى معارضة نفس الحكم لان العقاب يترتب عليها من دون ملاحظة المعارضة للحكم ايضا وقيل ان وجهه المنع من كون مرجع اصالة الطهارة الى عدم وجوب الاجتناب المخالف لقول الشارع اجتنب عن النجس من حيث كونها حاكمة على ادلة وجوب الاجتناب عن النجس **قوله** احدهما الجواز مطلقا آه **اقول** توضيحه ان النهي لا يمكن تعلقه بالامر الانتزاعي المردد بين الامرين فلا يكون المكلف عالما بنوع الخطاب ومعه لا يمكن التكليف كما لا يخفى **قوله** الثاني عدم الجواز مطلقا آه **اقول** ملخصه ان العقل مستقل بقبح المخالفة القطعية والاصل حجة في رفع تكليف خاص اذا لم يستلزم عدم تكليف اخر كما في المقام **قوله** الثالث الفرق بين الشبهة آه **اقول** يظهر من بعضهم تفصيل اخر غير هذا التفصيل وهو الفرق بين ما يكون منها مجرى الاصول العملية فيجري فيه الاصل مع العلم الاجمالي وبين ما يكون مجرى الاصول اللفظية فلا يجري فيه مثال الاول ما اذا ثبت العلم اجمالا بان التحيير اما موعرق الجنب بالحرام او العصير العنبي فان اصل الطهارة يقتضي طهارة كل منهما وهو نظير في المعلوم اجمالا من نجاسة احدهما فان الاجتناب عنهما يوجب طرح الاصل ومثال الثاني ما ورد من ان الامام عليه السلام سئل عن امرأة صلت تماما بجماعة الامام المصلي قصرا قال لا باس فينبغي البناء اما على المحاذاة والاقتداء من عليه التمام بمن عليه القصر فعلمنا بذلك انتقاض احد الحكمين وسر هذا التفصيل ان العلم الاجمالي وان لم يعتبر في الظهورات نظير القياس فلا يجري الاصل فلا يجوز المخالفة القطعية واما الاصل العملي فليس حجيته من باب الظهور فلا يضر فيه العلم الاجمالي قد يفرق في الشبهات الموضوعية بين الشبهة الوجوبية والتحريمية بان الواجب امر وجودي يحتاج الى الايجاد المفتقر الى قصد العنوان فلا يكفي العلم الاجمالي بخلاف الحرام فانه يحتاج الى الترك فليس الامر فيه كذلك قيل وهذا التفصيل لا يجري في الشبهات الحكمية فافهم **قوله** كما يظهر من كلماتهم في مسائل الاجماع آه **اقول** هذا ناظر الى ما ادعاه بالتخيير في الشبهة الحكمية اذ لا شك في تعلق العلم الاجمالي بالحكم لا بالموضوع **قوله** الا انه

في بيان حكم مخالفة العلم الاجمالي

عليه معاصره آه اقول اورد عليه ان هذا الاستدلال مما لا وجه له ضرورة ان التعارض لا ينفك عن التنافي كما ان الحكومة لا تنفك عن عدمه ولذا اخرج الحكومة عن تعريف التعارض في خاتمة الكتاب مع انه بعد فرض الحكومة لا يمكن المنع من الرجوع الى الاصل ويمكن توجيهه بوجه يندفع به كلا الايرادين بان يكون غرضه ان الاصل في الموضوع مما لا تنفك الدليل الواقعي الا ان هذا في النظر البدوي واما النظر الدقيق فيحكم بانه حاكم لا معارض وهذا وان كان بعيدا بحسب اللفظ الا انه قريب بحسب المعنى قوله فافهم آه اقول لعله اشارة الى ان ما ذكر ليس بمعتبر وان المناط في ترتب العقاب على المخالفة ليس الا ما ذكر فلا يجدي الفرق بين المقامين بما ذكر بل الضعف من جهة ما بينا من ان التحقيق ان العقاب ليس على المخالفة العملية وهي هنا موجودة ومعها لا يمكن المصير الى الجواز قوله الرابع الفرق بين كون الحكم آه اقول الظاهر ان هذا المفصل فرق في التفصيل بين صورتي الاتحاد والاختلاف بين الشبهة الموضوعية والحكمية المحضة مذهبا الى ان المخالفة لا تجوز في صورة الاتحاد اصلا كان يتردد الامر بين وجوب شيء ووجوب شيء آخر او حرمة شيء وحرمة شيء آخر ويجوز في صورة الاختلاف مطلقا سواء كان من قبيل الاختلاف في الوجوب والحرمة او من قبيل اختلاف عنوان الموضوع في طرفي الشبهة كان يتردد الامر بين ان يكون احد المائعين خمرا او الآخر مغصوبا وسيأتي تفصيل الكلام في ذلك قوله والوجه في ذلك ان الخطابات آه اقول ملخص ان المخالفة في هذا الفرض ترجع الى مخالفة الخطاب التفصيلي بخلاف غيره اذ لا يرجع الخطابات فيه الى خطاب في احد الانضمامين ان بنا على المبنى المذكور منهم كما بنى المبنى ذكره السيد الاستاذ مراده من رجوع الخطابات الى خطاب واحد في صورة الاتحاد ان كان حصول المعصية بمخالفة كل منها ففيه انه لا فرق في ذلك بين صورتي الاتحاد والاختلاف وان كان رجوعها اليه حقيقة وفي نفس الامر فيكون بمنزلة العلم الاجمالي المنحل الى الخطابات عديدة فلا شاهد عليه وان كان انتزاع خطاب واحد منها فمع كون مثل ذلك الخطاب الانتزاعي مناطا للتكليف ومدارا لاستحقاق الثواب والعقاب كما هو ظاهر يجري مثله بمنزلة القطع في صورة الاختلاف غاية الامر ان الامر الانتزاعي فيها يكون اعم وابعد من الامر الانتزاعي في الصورة الاولى قوله والاقوى من هذه الوجوه آه اقول وجه الترتيب المذكور ان القوة والضعف في الوجوه انما يحصلان من الابعدية عن الاعتراض والاضعفية في المعارض واذا لوحظ ذلك يحكم بالترتيب المذكور لان العقل مستقل بقبح المخالفة ولا يرفعه مجرد تردد الخطاب بعد تحقق حكم واقعي من قبل الشارع وحينئذ فاما ان يسلم حكم العقل بذلك او لا فعلى الاول كما هو التحقيق بحيث يعد المخالفة مكابرة فلا وجه للاطلاق الاول ولا التفصيل باحد الوجهين على الثاني فلا وجه للتفصيل ايضا لعدم مدخلية خصوصية من الخصوصيات مع ان مناط الجواز تردد الخطاب وهو حاصل في كلتا الشبهتين وكلتا الصورتين ثم ان كان لا بد من التفصيل فالتفصيل الاول اقوى لعدم معقولية الثالث كما عرفت مع ما مر الاشارة اليه من وقوع المخالفة القطعية في الشبهات الموضوعية كثيرا والقطع النظر عما يرد عليه كما سنذكره في مبحث البراءة قوله فقد عرفت انه يقع تارة آه اقول بعبارة اخرى الاشتباه قد يقع في نوع المكلف وقد يقع في شخصه قوله اما الكلام في الاول آه اقول لا بد فيه من التكلم في اربعة مقامات تكليف كل واحد منهما في نفسه وتكليف كل مع الآخر وتكليف كليهما مع الغير وتكليف الغير مع كليهما ولم يتعرض المصنف للاخيرين وكانه لعدم ترتب حكم عليهما في ذينك المقامين ويمكن تصوير الفائدة في معاملتهما مع الغير في مسئلة كونهما مكلفين بعد استماع خطبة الجمعة قوله فمحصله ان مجرد تردد التكليف آه اقول وقد يقال ان جريان الاصل في المقام بالنسبة الى كل من الشخصين مما هو من جهة ما سيجيء في مبحث البراءة من انه لو خرج بعض اطراف الشبهة عن الابتلاء جرى الاصل في غيره لان البعض هنا كالمعاص وهو على اطلاقه غير جار في المقام كما لا يخفى قوله فيبيح عقلا واحد الشخصين آه اقول وبذلك يفرق بين ما نحن فيه وبين الشبهة المحصورة فما ذكره سيد المدارك تبعا للشيخ المحقق الاردبيلي من ان الفارق بينهما واضح ووضوح الشبهة المحصورة ولولاه لاشتركا في الحكم لا وجه له قوله فان قلنا ان الدخول آه اقول لا شبهة في ان الافعال المترتبة كالايجاد والوجود والايجاب والوجوب ونحوهما مترتبة بالطبع كتقدم العلة على المعلول والسبب على المسبب طبعا ولا اشكال في اختلافهما وترتبهما بحسب المفهوم وانما الاشكال في انهما هل يتحققان بتحقق واحد او لا ويظهر من المحقق الاستاذ في اوائل بيع كتاب المكاسب ان الافعال المترتبة بعضها على بعض قسمان احدهما ما يكون فيه الفعل المترتب داخلا في حقيقة الفعل المترتب عليه كالكسر والانكسار وثانيهما ما لا يكون كذلك كالايجاب والوجوب فانه بعد ما اثبت ان تعقب القبول ليس له دخل في معنى البيع وان كان شرطا لتحقق الانتقال في الخارج نظرا الى عدم انفكاك التاثير عن الاثر قال فالبيع وما يساويه معنى من قبيل الايجاب والوجوب لا الكسر والانكسار كما تخيله بعض انتهى والتحقيق ان الافعال التوليدية الحاصلة بالتسبيب كالكسر والانكسار تكون مترتبة على المولد عنها وان لم تكن مترتبة حسا بمعنى انه لا يمكن التفكيك بينهما الا ان ما نحن فيه ليس من ذلك القبيل فيفرق بين الادخال والدخول الذي يكون من قبيل الكسر والانكسار والايجاب والوجوب كان يترتب الدخول على الادخال ترتب الاثر على المؤثر والمسبب على السبب والدخول والادخال فيما نحن فيه بمعنى ان يدخل الحامل فيتحقق ادخال المحمول فانهما وان كانا مختلفين مفهوما قطعا الا انه لا ترتب بينهما طبعا فيمكن ان يقال انه دخل فادخل الغير او ادخله فدخل اذ المفروض انه حامل له فادخاله عين دخول نفسه فاذا تحقق الحركة الواحدة المحققة للدخول تحقق الادخال ايضا فليس كل واحد منهما اولى بالمؤثرية والاثرية ملكا ولكا للدخول اولى بالمؤثرية من الادخال بحسب النظر فيتحقق فيما نحن فيه ادخال ودخول لان احدهما دخول الحامل والثاني دخول المحمول الحاصل من ادخال الحامل

في مباحث القطع

هو لشأني واما الاول فلانه مترتب على تعلقيه الحاصل انهما كالكليين الصادقين على جزئي من الجزئيات لانهما مترتبا ولا انهما تحققا معا فلا يصدقان على حركة واحدة كما توهم وكيف كان فملخص ما ذكره المصنف انا ان قلنا بان الدخول والادخال انما يتحققا بحركة واحدة كما هو التحقيق فيلزم مخالفة العلم التفصيلي وان لم يعلم بسببه قد تقدم ان القطع الطريقي لا يفرق بين اسبابه وان العلم التفصيلي المتولد عن العلم الاجمالي كغيره من العلوم التفصيلية والا فان قلنا بان المحرم هو القدر المشترك بينهما كان من المخالفة القطعية ايضا وان قلنا ان كلا منهما عنوان مستقل دخل في المخالفة للمعلوم الاجمالي في قدر الكلام فيها **قوله** وكذا من جهة دخول المحمول اه **اقول** اورد عليه بان غاية ما يجري في هذا الفرض هو الوجه الاخير دون الاولين فان كلا من الاستيجار والدخول محرم مستقل قطعا كما يظهر من العبارة من جريان الوجوه الثلاثة فيه مما لا وجه له ويمكن دفعه بان المراد هو التشبيه في الوجه الاخير دون الاولين فلا يلزم محذور اصلا واما ما يقال في دفع الايراد من ان المراد من الاستيجار هو الاثر المترتب عليه كوجوب المستاجر بعد كون اجراء الصيغة بمجرده محرما اذ لم يقع بقصد التشريع ففيه ما لا يخفى اذ الركوب بنفسه من فعل المحمول وهو عنوان مستقل غير الدخول ولو اريد الادخال المتحقق في ضمنه بعد الركوب فيرجع الى الفرض الاول **قوله** واما الكلام في الخنثى اه **اقول** الانسب ان يقال واما الكلام في الثاني كما لا يخفى ثم ان الكلام في الخنثى تارة يقع في العبادات الصادرة منها واخرى في المعاملات الحاصلة منها وثالثة في الاحكام المتعلقة بها ويقع من جهة اخرى تارة في احكامها بالنسبة الى نفسها واخرى في معاملتها مع الغير واخرى في معاملة الغير معها اما الاحكام فمنها الارث والمشهور ان ميراثها نصف مجموع النصيبين اعني نصيب الذكر ونصيب الانثى ويمكن ان يقال باستحقاقها ميراث الانثى لان الاصل عدم الذكورية وهو كاف في نفي الزائد من ميراثها ولا يعارضه اصالة عدم الانوثية لعدم العبرة بالاصول المثبتة واما المعاملات فمنها مسئلة تملك العمودين وشبههما فاذا بنينا على جواز التمسك بالاصل في حقها ما لم يقم على خلافه دليل كما هو الحق يحكم بتحقق ملكها لمن ينعتق عليها على تقدير كونها ذكرا وبقائها على ملك من ينعتق عليه على تقدير كونها انثى ومنها مسئلة النكاح وسيأتي الكلام فيها واما العبادات فقد يقال ان المناط جريان الاصل وعدمه فيها كون الشبهة في التكليف او كونه من قبيل الشك في المكلف به فيجري في الاول كما في مسئلة صلوة الجمعة الواجبة على الرجال وكذا مسئلة لبس الحرير ونحوهما ولا يجري في الثاني كما في مسئلة لبس الحرير في الصلوة ونحوها مما يكون من قبيل الشك في الاجزاء والشرائط او مسئلة ستر جميع البدن ونحوها مما يكون من قبيل دوران الامر بين الاقل والاكثر على انه مجرى الاحتياط ولا يخفى ان كلامهم مختلف في حقها في ابواب المتفرقة كما ستعرف **قوله** فمقتضى القاعدة احترازه اه **اقول** وذلك لعلمها بتكليفها اما باحكام الرجال او النساء فيرجع الى الشبهة المحصورة اذ كل حكم من الاحكام التكليفية المختصة بالرجال اذا اخذ مع حكم تكليفي مختص بالنساء علم بانها مكلفة باحدهما فيجب عليه تحصيل اليقين بالبرائة ولذا ذكر المحقق الثاني في جامع المقاصد انها بالنسبة الى الرجل والخنثى كالمرئة وبالنسبة الى المرئة كالرجل لتوقف يقين الامتثال الامر بغض البصر وستره على ذلك ثم حكى عن بعض العامة تجويز نظر المرئة والرجل اليها وبالعكس استصحابا لما كان ثابتا في الصغر وهو لمحل النظر حتى يظهر خلافه ورده بتحقق الناقل وان اشتباهه غير مخل بتعلق الحكم لكن يلزم فيما لو شك المرئة في كون الناظر رجلا او شك في كون المنظور اليه مرئة القول بالتحريم وهو محل تامل ويمكن الفرق بامكان استعلام الحال في الاول دون الخنثى وهو مرجح وجوب الاحتياط في التكاليف المتعلقة بها هذا وانت خبير بعدم تمامية الفرق المذكور **قوله** وقد يتوهم ان ذلك من باب اه **اقول** وتقريره ان حرمة النظر بالنسبة الى كل من الطائفتين مشروطة بالرجولية والانوثية والفرض عدم العلم به والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط وليس من الشبهة المحصورة التي تحقق فيها شرط التكليف لكن اشتبه عليه خصوص الفرد لاشتباهها لا يسقط التكليف ان لم يعلم فيه خصوص احد التكليفين فيتمسك حينئذ باصل البرائة **قوله** والتحقيق هو الاول اه **اقول** اي وجوب الاحتراز والاحتياط واعترض عليه بانه ان كان مراد المتوهم من كونه من باب الخطاب الاجمالي ان الخنثى من قبيل احد واجدي المني فيتم ما اورد عليه بعدم تسمية العلم التفصيلي العلم التفصيلي في مقابلة عدم العلم لا العلم التفصيلي المصطلح لكنه بعيد سؤالا وجوابا وان كان مراده انه لا علم بتوجه احد الخطابين وهو بمجرده لا يوجب الاحتياط فهو في مسئلة عدم العلم التفصيلي بالمعنى المقابل لذلك لعلم الاجمالي الموجود في مسئلة الدخول والادخال فليس الحاصل الا العلم الاجمالي بحلا في مسئلة الدخول والادخال فانه يحصل فيها بناء على صدقهما على حركة واحدة العلم التفصيلي بالحرمة ولا نضائر الاعتراض وارد فان قلت من اين لك بان الغض معلوم تفصيلا وان لم يعلم خصوص الغض عن الرجال او النساء كما ان حركة الحامل في مسئلة الدخول والادخال يعلم حرمتها تفصيلا وان جهلت انها من جهة الدخول والادخال قلت هذا مما لا معنى له اذ ليس التكليف بالغض المطلق معلوما بل الغض عن احدى الطائفتين وهو لا ينفي بالعلم الاجمالي الا هذا نعم يمكن ان يعتبر القدر المشترك كما في مسئلة الدخول والادخال فيرجع الى الخطاب التفصيلي كما مر هنا الا انه بعد تمامه يرجع الى ما ذكره بقوله مع انه يمكن ارجاع الخطابين الى آخره وقد صرح به في مبحث البرائة بان مسئلة الخنثى من قبيل ما اذا علم ان هذا الماء خمر او ان هذا الثوب مغصوب فان قلت لعل مراده ان هناك خطابا مختصا واقعيا كالخطاب بالاجتناب عن النجس لم يتبين لاثنائين فالمانع من جريان الاصل ثمة وهو ذلك الخطاب الاجمالي هو موجود فيما نحن فيه فكما ان الاصل يجري في كلا المشتبهين فكذا فيما نحن فيه فلا يجدي اجراء اصالة الحل للعلم بوجود

الغض على كل احد بمثل هذا صرح به في حاشية البرآية قلت بين المقامين فرق ظاهر لتحقق التكليف بالاجتناب هناك على تقدير مخالفة ما نحن فيه كما

عرفت **قوله** فافهم آه **اقول** لعله اشارة الى ان مثل هذا الخطاب التفصيلي لا انتزاعي لم يعلم اعتبار فلنه لا يكون عنوانا مستقلا

متأصلا في لسان الشرع وانما هو من قبيل تعبير جمع ان الخطابين اللذين ينتزع منهما ذلك ليسا من قبيل الخطابات المتوجهة الى عامة المكلفين بل

يختص كل واحد منهما بطائفة ولا ربط لاحدهما بالاخر فالخنثى التي لم يعلم دخولها في شيء منهما بالخصوص لا يثبت اعتباره في حقها ولو سلم اعتبار

فليس اعتباره على حد الخطابات التفصيلية التي قرر هي بوجوب الموافقة القطعية فغايته ما يثبت به حرمة المخالفة القطعية وقيل

اتى اشارة الى ضعف ما ذكروه اذا التفكيك بين حرمة المخالفة ووجوب الموافقة القطعيتين مما لا وجه له بعد ما فرض امكان ارجاع الخطابين

الى خطاب واحد فيكون الخطاب واحدا ومتعددا باعتبارين لا محصل له وفيه انه لا يمتنع عند العقل الحكم بمعلومية الخطاب مفصلا بالنسبة

الى المخالفة القطعية وعدمها بالنسبة الى الموافقة القطعية وهذا لا ينافي كفاية العلم الاجمالي في تنجز التكليف فان التنجز انما هو على قدر

ثبوته فما قيل من ان العقلاء اما ان يكونوا بانين على تنجز الخطاب بمجرد العلم الاجمالي بتوجه الخطاب اولا وعلى التقديرين لا وجه للتفصيل ثم لا ادري

لما عليه بعد **قوله** وهكذا حكم لباس الخنثى آه **اقول** اورد عليه مضافا الى ما مر بان حكم اللباس يستنبط مما دل على تشبه كل

من الرجل والمرأة بالاخر وهو منصرف الى غير المقام **قوله** وقد يقال بالتخيير مطلقا آه **اقول** ذهب اليه صاحب الفصول تبعا للشهيد رحمه الله توضيحه

الشهيد ره ذكر في موضع من الذكرى ان الخنثى تتخير في الجهر والاخفات في مواضع الجهر كان اولى ما لم يستلزم سماع من يحرم عليه السماع وذكر في

اللباس منه تحريم على الخنثى لبس الحرير اخذا بالاحتياط واورد عليه المحقق القمي ره بان بين كلاميه تدافعا حيث انه اختار التحريم في الخنثى في بعض المسائل

والتخيير في بعضها واجاب عنه صاحب الفصول انتصارا للشهيد بقوله بعد ما ذكر لو كان الوجه لوجوب الاحتياط على الخنثى في الاحكام المختصة بكل من

الطائفتين وينبغي ان يستثنى من الحكم الاول كل حكم يعذر فيه الجاهل بها كالجهر والاخفات في مواضعهما فلا يجب عليه الاحتياط في ذلك بل يتخير

عند عدم سماع الاجانب بينهما لجهله بالحكم فيقطع بالبرآئة بدون الاحتياط وهذا هو السر في الزام الشهيد ره في الذكرى بوجوب الاحتياط في مسئلة

الستر ولبس الحرير ومصيره الى التخيير في مسئلة الجهر والاخفات فلا تدافع بين الحكمين اصلا كما زعمه الفاضل المعاصر كلامه ويظهر ضعفه

مما حققه المصنف المحقق ره **قوله** وفيه مضافا الى النقض آه **اقول** ملخص ما اورده عليه وجهان **احدهما** انه يعذر الجاهل انما هو فيما

حصل له الشك بعد العمل لا اذا حصل قبل العمل لبطلان صلوته ح لعدم تمكنه من قصد القربة وثانيهما ان المراد من الجهل في الاخبار هو الجهل

بالحكم الكلي لا الجهل بالموضوع والحكم الجزئي **قوله** واما تخيير قاضي الفريضة آه **اقول** هذا دفع دخل مقدر تقريره انهم حكموا بتخيير من عليه فريضة

في الرباعية بين الجهر والاخفات مع انه جاهل بالموضوع ومن قبل الامر فيلزم الحكم بالتخيير في المقام ايضا وحاصل ما ذكره ره في دفعه ان ذلك ليس من جهة

ما دل على التخيير بين الجهر والاخفات بل هو تسهيل وترخيص من الشارع بعد اكتفائه بالصلوات الثلاث لئلا يلزم التكليف بالمحال **قوله** فقد

يقال بجواز نظرها آه **اقول** تداخلت في ظاهر كلام صاحب البرآئة هذا القول استنادا الى الاصل ومنع العموم في الاية **قوله** وفيه ان عموم وجوب الغض

اقول لا شك في حرمة نظر الرجال الى النساء الاجنبيات لقوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم الاية وكذا العكس لقوله تعالى وقل للمؤمنات يغضضن

من ابصارهن الاية وانما الكلام في جواز نظر كل منهما الى الخنثى فقيل بالجواز للاصل كما مر وقيل بالمنع تمسكا بالايتين ورد التمسك بهما في حاشية

البرآئة بعد العموم في الاولى وعدم جواز التمسك بعموم الثانية لاشتباه مصداق المخصص وتوضيح ما ذكره ثمة ان الخنثى ليست طبيعة ثالثة على ما

اختاره المحققون فهي في نفس الامر اما ذكر او انثى وجواز نظر كل منهما الى المماثل وعدمه الى غيره فالاشتباه فيها في حكم الخنثى انما هو من

جهة اشتباه الموضوع وقد ثبت في محله انه لا يجوز التمسك بالعموم في الشبهات الموضوعية فلا يشمل عموم الاية للخنثى ولا يخفى عليك ان بين كلاميه

فيهما وتمييزا فما حيث انه سلم في المقام العموم وجواز التمسك به بظاهر كلامه **قوله** فتامل جدا آه **اقول** هذا مما وقع في بعض النسخ

بعد قوله ره بل ادعى بعضهم الاتفاق على ذلك والظاهر انه اشارة الى ما نقلنا عنه في حاشية البرآئة من عدم جواز التمسك بالعموم لاشتباه مصداق

المخصص فيستفاد من كلام بعض الافاضل انه اشارة الى دفع الدخل بما ذكر في التمسك بالعموم وملخص الدفع ان التمسك بالعموم فيما لا يجوز

في الشبهات الموضوعية اذا لم يكن هناك اصل موضوعي يقتضي بخروج المشكوك عن المخصص كما في المقام حيث ان عدم المماثلة من الاصول الموضوعية ولا ضير في

المخالفة القطعية الحاصلة من العمل بالاصلين النافيين مماثلتها لكل من الذكور والاناث لا بخاص ذلك الاصل بمثله لان العلم الاجمالي بكونها غير المماثل

لا يترتب عليها اثر شرعي الا اذا تعبد بالمماثلة وهو في محل المنع لبطلان الاصل المثبت **قوله** واما التناكح فيحرم بينه **اقول** الاولى التعليل

بما علل به في حاشية البرآئة من وجوب احراز الرجولية في الزوج والانوثية في الزوجة لان مجرد الشك فيهما كاف لاثبات الحرمة فلا حاجة الى التمسك

بالاصل ثم التمسك بالاصل عند تاثير العقد كما صدر عنه ره لا باس به **قوله** فافهم آه **اقول** لعله اشارة الى ان الفرض انه فرض لا ينفع

لا محصل له لان كونها زوجا او زوجة اما مسبوق بالعلم بكونها خنثى او لا بان كانت مجهولة الحال حين العقد اما على الاول فلا يصح النكاح

وصحة الفرض محله واما على الثاني فيكون حينئذ من قبيل الموطوءة بالشبهة التي لا تورث فيها حرمة الوطي **قوله** احدهما امكان التعبد به آه اقول

المراد من التعبد بالظن في كل من المقامين كونه واجب العمل باي حكم يوجد ما قام الظن على وجوبه لحسن التجنب ما قام على التحجا والدليل المجرد جواز العمل به كما لا يخفى فيكون التعبير بالجواز في بعض عبارات القوم نظير التعبير به في مقام اثبات مشروعية عبادة كالحج في بعض مسائل الحيض ونحوه فيراد به الوجوب فالجواز في مقابلة الحرمة فيصدق على الوجوب **قوله** فاعلم ان المعروف هو امكانه آه **اقول** المخالف هو ابن قبة من المرافقين وجمعا من المخالفين عليه لجنابه **قوله** ويظهر من الدليل المحكي آه **اقول** هذا الاستظهار انما يتم بالنسبة الى ثاني الوجهين لا اولهما كما ستعرف وابن قبة هو عبد الرحمن بن قبة من قدماء اصحابنا واختلفوا في ضبط قبة فعن النجاشي والخلاصة انها بكسر القاف وفتح الباء الموحدة المخففة وفي منتهى المقال ان المعروف والمنداول في الالسن في ترجمة قبة بضم القاف وتشديد الباء **قوله** فانه استدل على مذهبه آه **اقول** المعروف عنه وعمن تبعه خلوه في مقام الاستدلال عن هذين الوجهين واستدل عليه بوجوه نقلها العلامة في النهاية منها انه لو جاز التعبد به في الفروع لجاز التعبد به في الاصول الاعتقادية ايضا ومنها انه لو جاز في الاخبار لجاز في القران ايضا مع انهم اشترطوا ثبوته بالتواتر ومنها انه لو جاز لجاز في الاخبار المتعاضدة ايضا وبطلان اللازم ظاهر ومنها ما عن المرتضى ره من انه يلزم عليه صيرورة المصلحة مفسدة وبالعكس وهو ناظر الى ثاني وجهي المتن وضعف الكل اظهر من ان يحتاج الى البيان **قوله** الثاني ان العمل به موجب **اقول** يحتمل ان يريد به الامتناع الذاتي لاستلزامه اجتماع الحلية والحرمة او انقلاب احديهما بالاخرى وان اريد به لزوم القبيح وهو نقض الغرض **قوله** انه لا يؤمن ان يكون ما اخبر آه **اقول** اورد عليه بان غاية ذلك جواز تحليل ما يحتمل ان يكون حراما وبالعكس واللازم جواز كذب المخبر لا وجوبه والمعلق على الجائز جائز لا واجب كما هو المدعى واجيب عنه بان جواز تحليل محتمل الحرمة يستلزم جواز تحليل الحرام ايضا اذ لو لم يجز لما جاز الا تحليل الحلال لعدم الواسطة في الواقع وحليته هذا غير معلومة فيجب ان يكون تحليل الحرام ايضا جائزا حتى يجوز تحليل ذلك وفيه ان ما لا يجوز تحليله هو الحرام المعلوم واما الحرام المحتمل فيجوز تحليله من جهة عدم تيقن الماتع فعدم الواسطة ثم فالاولى ان يجاب عنه بان اللازم من جواز الكذب جواز تحليل الحرام وبالعكس كما ان اللازم من تحققه نفس التحليل والتحريم وليس اللازم منه ما ذكره كما لا يخفى على المتأمل وقد يوجه هذا الاستدلال بان التحليل مثلا قبيحا اذ ربما يحرم شيء لكونه سما مثلا ولا يزيل مثل هذه المفسدة بالجهل فبعد تجويز العمل بالخبر او غيره من الظنون لا يؤمن عن الوقوع فتجويز العمل به مظنة الوقوع في الهلكة ثم يرد بانا نرى بالعيان ان الشارع الحكيم جوز لنا اخذ اللحم عن اسواق المسلمين وان لم نعلم انه مذكى وكذلك رفع المؤاخذة عن الجاهل والناسي وغيرهما فيتدارك هذا النقص من شيء اخر وفيه مع ما عدا ما ادعاه المدعي من ثبوت التحليل والاباحة او التجويز ورفع المؤاخذة عن الجاهل والناسي مثلا انما هو لقبح تكليفهما فعلا ومؤاخذتهما على ارتكاب المحظور جهلا او نسيانا ان الامر الذي يتدارك منه النقص ان كان بحيث يفاوم المفسدة ويزيل سببيتها للحرمة فليكن في حق العالم ايضا والا فلا يجدي في الجاهل ايضا **قوله** واستدل المشهور آه **اقول** قد يستدل على الامكان بالوقوع في الموضوعات الصرفة حتى عند الاخباريين كذا الموضوعات المستنبطة كمباحث الالفاظ وكذا مثل التقليد في الاحكام **قوله** اذا لقطع بعدم لزوم المحال **اقول** هذا ماخوذ من كلام صاحب الفصول حيث قال والتحقيق ان القائلين بالجواز ان ارادوا به الجواز بمعنى عدم حكم العقل فيه بالامتناع والقبح الواقعيين كما يظهر من احتجاجهم عليه بالقطع فالحق هو الجواز والمستند ما ذكروه وان ارادوا به الجواز الواقعي بمعنى ان العقل يحكم بانه لا قبح في العمل به واقعا وانه لا يمتنع منه تعالى بمقتضى الحكمة ان يكلفنا بالعمل به كما يظهر عن بعض المعاصرين فالحق بطلان القول بالجواز كالقول بالامتناع اذ ليس للعقل بخبر الواحد حتى يدرك العقل جهاته الواقعية حتى يحكم فيه بجواز او امتناع الى اخر ما قال فما للنظر فيه مجال **قوله** فالاولى ان يقرر هكذا آه **اقول** مراده من الامكان في المقام يحتمل وجوها ثلاثة كما احتمله الفاضل المتقدم مجرد نفي الامتناع والامكان العقلي الواقعي الذاتي المقابل للامتناع والوجوب والامكان الظاهري بمعنى اجراء احكام الامكان ظاهرا كلما شك في العنوان هو الثاني وهذا التقرير يفيد الاول وهو مورد القاعدة المستندة الى العقلاء المورثة عن الشيخ الرئيس وغيره من الحكماء من ان كل ما قرع سمعك فذره في بقعة الامكان حتى يذودك قائم البرهان فان معناها ان ما لا دليل على امتناعه لا ينبغي ان ينكر بل يترك في بقعة الامكان العقلي الذي مرجعه الاحتمال لا انه يعتقد امكانه الذاتي كيف وقد ذكر الشيخ الرئيس في كتبه ان من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن فطرة الانسانية مع انها لو حملت على ارادة الامكان الذاتي فالمراد من الاصل في عبارتهم حيث يقولون ان الاصل فيما لا دليل على امتناعه وجوبه الامكان ان كان هو الكثير الراجح فكون اكثر ما لم يقم دليل على استحالته ووجوبه ممكنا غير معلوم وان كان هو ما لا يفتقر الا بدليل وهو المعبر عنه بالاستصحاب فهو باطل منشأ الى بعد عن هذا وارباب المعقول وذلك لان الوجوب والامكان والامتناع ليس شيء منها اصلا بهذا المعنى فالم يقم دليل على ان الشيء من اي قسم لم يعلم حاله ومما قررناه تعلم ان التمسك بهذه القاعدة في المقام لو اريد الامكان الواقعي في العنوان مما لا وجه له كالتمسك بها في مقامات اخر من هذا القبيل كمسئلة امكان الاشتراك كما صدر عن بعض من قارب عصرنا واضعف من ذلك ارادة الامكان الظاهري في المقام والقاعدة سيما في الاخير بالنظر الى كمال بعده عن هذا ارباب المعقول عنهم ولعل بعض ما ذكرناه حمل بعض افاضل العصر على تقرير الدليل بعبارة اخرى وهو انا اذا راجعنا العقول لم يدرك قطع بامتناع شيء حكم عقولنا بانه ممكن لا محالة اذ لا يخطئ جميع العقول

وفرق بينه وبين عبارة المشهور بان مرجع استدلال المشهور الى وجدان جعل الاستحالة ومرجع هذا الوجه الى عدم وجدان جهة الاستحالة ويثبت به عدم الوجوب من باب التلازم بينهما في خصوص المقام الا ان ما ذكره محل نظر وتامل اما اولا فلان الطريق الذي سلكه لو تم لا يثبت الا الامكان بالمعنى الاول اعني عدم الامتناع ولا ينهض لاثبات الامكان الذاتي العقلي واما ثانيا فلان التلازم ممنوع في خصوص المقام ثم اذ لو اريد به ان عدم الوجدان ظاهرا يستلزم عدم الوجود واقعا ولو في خصوص المقام فهو واضح البطلان ولا يمكن جعل القاعدة المعروفة على ذلك ايضا ولو اريد ان عدم الوجدان ظاهرا يستلزم عدم الوجوب كذلك فهو مسلم الا انه لا يثبت ازيد من الامكان الظاهري وقد عرفت ما فيه واما ثالثا فلما اورد هو من ان المفروض عدم اطلاع العقل على الجهات المحسنة والمقبحة ومعه لا يمكن دعوى التلازم القطعي **قوله** والجواب عن دليله الاول آه **اقول** وقد يجاب عنه بانه قياس مع الفارق فان الدواعي في الاخبار عنه تعالى على الكذب متوفرة لما فيه من اثبات منصب الرياسة والترؤس مع ان ذلك يحتاج الى مزيد استعداد يندر حصوله فيبعد قبوله ولذا يحتاج الى انضمام المعجزة بخلاف المقام مضافا الى انه لو لم يكتف بالظن لزم وجوب تبليغ الحكم لاحاد الناس على النبي والائمة وهو مشكل **قوله** مع ان الاجماع آه **اقول** لا يخفى ان المدعى جواز التعبد بالخبر مطلقا لا في خصوص هذه الصورة على فرض صحة دعوى تحققها مع ان الاجماع على عدم الوقوع بالتعبد بالجملة الاخبار عن الله تعالى قائم في هذه الصورة ايضا ولعل هذا وجه تغيير هذه العبارة في بعض النسخ المصححة بقوله مع ان عدم الجواز قياسا على الاخبار عن الله تعالى بعد تسليمه انما هو الخ فافهم **قوله** فقد اجيب عنه تارة آه **اقول** المجيب هو صاحب الفصول وما ذكروه من موارد النقض مورد منها الفتوى والبينة وما شابههما ولا يخفى ان النقض بها في محله لاعتبار امثالها في زمان الانفتاح ايضا ولذا اقتصر على النقض بها الفاضل الجواد وتبعا للعلامة قدره فلا وجه للايراد عليه ومنها الاصول كاصل البرائة ونحوها ولا وجه للنقض بها لاشتراط اعتبارها بعدم التمكن من العلم مع ان محل الكلام ايضا مقيد بصورة التمكن على ما نظهر المصر ومنها الظنون القطعية والظن في الموضوعات وهو ان تم في نفسه لا يجدي لامكان التزام التصويب فيها كما ستعرف ومنها القطع من جهة احتمال الخطاء فيه ايضا ولا وجه للنقض به اذ ليس من الامور التعبدية المجعولة بعد فرض تصوره ومنع القاطع عن العمل بالقطع كما هو محل الكلام **قوله** واخرى بالحل آه **اقول** ربما يجاب حلا بوجه آخر وهو انه اذا بني على التصويب سقط الاشكال اذ لا حرام ولا حلال في نفس الامر وانما يكونان تابعين لظن المجتهد واذا بني على المخطئة فلا يلزم ما ذكر ايضا لان الحكم المخالف للظن غير معتبر بل ساقط اجماعا فان قيل ما ذكرتم من تعدد الحكم في الواقعة الواحدة على تقدير التصويب وتعيين الحكم الموافق للظن على تقدير المخطئة انما هو بالنسبة الى المجتهدين او ترجيح احد الخبرين اما على تقدير تساوي الخبرين بالنسبة الى مجتهد واحد فوجوب العمل بالنقيضين لازم قطعا قلنا يدفع لزومه توقف ذلك المجتهد عن العمل بهما او تخييره في العمل باي منهما شاء **قوله** والا ولى ان يقال آه **اقول** وجه الاولوية سلامته عن الايرادات الواردة على الجواب الاول الذي ذكره صاحب الفصول وبعض معاصريه وملخص الايراد ان تحليل الحرام الواقعي ظاهرا او بالعكس من دون تدارك مصلحة الواقع قبيح على الشارع لانه نقض للغرض ومع التدارك يلزم اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد توضيح ذلك ان الاحكام الشرعية عند العدلية منوطة بمصالح ومفاسد نفس امرية واقعية فالتحريم الواقعي لاجل مفسدة لا محالة والتحليل الظاهري يجب ان يكون لمصلحة لئلا يلزم ارتكاب المفسدة الواقعية بدون تداركها بمصلحة والمفروض ان متعلقهما امر واحد فيلزم ما ذكر من اجتماع المفسدة والمصلحة في شيء واحد وقد يدفع هذا الايراد بان تلك المصالح والمفاسد لا يجب ان تكون من ذاتيات المتعلق ولوازمه بل يمكن ان يختلف باختلاف احوال المكلف والازمنة ونحوهما فربما يحصل حالة توجب مصلحة غالبة على المفسدة او مساوية لها او بالعكس وعلى هذا فيمكن ان يكون للشيء مفسدة ويتعبد بالمصلحة بعد صيرورته مظنون الحلية وسيأتي توضيح ذلك وتفصيل الكلام فيه **قوله** وعلى الثاني يلزم ترخيص آه **اقول** اعترض عليه بانه بعد فرض كون المكلف كالبهائم مع الانسداد لا يلزم تحليل حرام وتحريم حلال ورد بان المراد من الحكم المفروض عدم ثبوته في الواقعة هو الحكم الفعلي لئلا يلغو قوله فان التزم به وان لم ينا سب ذلك لتشبيه بالبهائم والمجانين **قوله** لانه اشتبه من السيد آه **اقول** نقل عن السيد المحقق الكاظمي ره ان اول زمان يدعى فيه انسداد باب العلم زمن العلامة قدره وما قاربه ثم ان دعوى الانفتاح من السيد واتباعه بعيدة عن الصواب كيف ولو كانت الادلة القطعية قائمة واضحة لما وقع هذه الاختلافات بين القدماء بعد تفرع الخلاف كذلك على الادلة الفقهية النقلية وعلى فرض حصوله فانما يقع على سبيل الندرة مع ان الخلاف الواقع بين القدماء لا يقصر عن الخلاف الواقع بين المتاخرين ويشهد له ايضا ملاحظة طرق استدلالهم ووجوه احتجاجهم على المسائل فانهم يتمسكون غالبا بوجوه لا تفيد العلم بالواقع قطعا الا ترى ان العماني والاسكافي الذين يعبر عنهما بالقديمين كانا كثيرا ما يعملان بالقياس فالدعوى المذكورة في غير محلها سيما مع ملاحظة ما قيل من انه لا يمكن ادعاء قطعية الادلة بالنظر الى جميع الجهات حتى جهة الدلالة فيما كان من الكتاب والسنة والادعاء انما يتمشى بالنسبة الى الصدور ويستفاد من السيد كلاما يشهد بما ذكرناه **قوله** وهذا ذكرنا ظهر آه **اقول** ظاهره تسليم ورود النقض بالبينة ونحوها وقد يمنع ذلك ايضا بادعاء الفرق بين الشاهد وبين المخبر ونحوه وهو من وجوه احدها ان الشهادة انما تقبل فيما يجوز فيه الصلح فيرجع الى امور الدنيا بخلاف الخبر عن الله والرسول فكانت المفسدة في الشهادة ابعد وثانيها ان الخبر يقتضي اثبات الشرع بخلاف الشهادة فانه يثبت بها القتل والسرق ونحوهما ولا يثبت بها

في مباحث الظنّ

٥٠ شرع وفي النهاية ان الحكم عند الشيعة انما يثبت بدليل قطعي وهو الاجماع والشهادة شرط وخبر الواحد عند القائل به دليل مثبت للحكم الشرعي وفي العلامة
في النهاية بما لا نطيل بذكره **قوله** قال في النهاية آه **اقول** الضمير المستتر في يكون اسما له راجع الى الفعل وقوله مصلحة منصوب على
الخبرية والظرف متعلق بيكون ثم ان ما ذكره تبعا للشيخ ره في المقام اولى مما ذكره قاضي القضاة من العامة من ان الذي لا بد منه في الواجب
الشرعي كونه مصلحة مدلولا عليها اما بعينه او بصنفه فاذا قامت الدلالة على وجوب العمل بخبر الواحد ظننا صدقه علمنا ان العمل صلاح لنا
كما يعلم ان قطع اليد صلاح عند البينة وذلك لانه يرد عليه ما اعترضه ابو الحسين من ان الراوي اذا جاز عليه الكذب لم نؤمن ان يخبر بالمفسدة
فلهذا نقول لا يجوز ان يدل الدلالة على ما ذكرتم ولا يرد على ما ذكره الشيخ والعلامة ره كما لا يخفى لانا نقول قيام الدلالة على وجوب العمل بما
ظنناه يدل على صدق المخبر لانا نقول فيجب ان يقطع بصدقه مع انه لو جاز ذلك لجاز ان يدل الدلالة على ان نحكم بما نريد فيعلم ان كل ما نريد الحكم به
فهو صواب فان قلت يرد على ما ذكره الشيخ والعلامة ره انه ان جعل الظن بصدق الراوي طريقا الى المصلحة فاما ان يجوز فيه الخطا او لا وعلى
الاول لا يجوز كون الظن طريقا الى الاعتقاد بكون الفعل مصلحة والا لجاز ان يكون طريقا الى الاعتقاديات ولجاز التعبد به فيها وعلى الثاني يرجع
الامر الى تسمية العلم ظنا مضافا الى لزوم وجوب قبول الخبر مثلا في الاعتقاديات ايضا **قلت** بعد ما بنينا على اختلاف المصالح بالاسباب الخارجية جاز
كون الظن في خصوص المقام صفة يناط بها المصلحة فتدبر **قوله** انتهى موضع الحاجة آه **اقول** قال ره بعد العبارة المذكورة ما لفظه هذا
يلزم المسافر سلوك طريق ويجتنب اخرى اذا اخبر بسلامة تلك واختلال هذه من يظن صدقه ويجب على الحاكم العمل بالشهادة مع ظنه انتهى
قوله والتصويب ان لم ينحصر آه **اقول** للتصويب معان تشترك في تعدد الحكم الواقعي واختلافه بتعدد الحكم الواقعي واختلافه بتعدد آراء
المجتهدين واختلافها وهي حدوث الحكم باجتهاد المجتهد كما ذهب اليه بعضهم وتعلق اجتهاد بحكم ثبوته على وجه الاتفاق كما عند بعضهم
ايجاده موافقا للاجتهاد اللاحق كما اختاره بعض اخر وجبر المجتهد على ما اوجد كما اختاره اخرون ولا فرق في بطلانها لكل بين حدوث مصلحة بادّي
اليه راي المجتهد وبين عدمه كما صرح به العلامة ره وغيره ويجري ادلتهم على بطلان التصويب في الجميع اذ من جملتها بل اقواها ان المجتهد طالب
مطلوب متقدم في الوجود على وجود الطلب فيثبت الحكم قبل الطلب فيكون مخالفه مخطئا مع ان الظن طريق الى الواقع فيتوقف على ثبوت ذي
الطريق فلو توقف هو عليه لزم الدور لا يقال لا نم ان المجتهد يطلب الحكم بل هو طالب للظن كمن يقال له ان ظننت السلامة ابيح لك دخول البحر
وان ظننت العطب حرم وقبل الظن لا حكم فيه عليك بل يترتب الحكم على ظنك بعد حصوله فهو طالب للظن دون الاباحة والتحريم فلا يلزم من تصويب
المجتهدين الاصل لانا نقول المجتهد لا يطلب الظن كيف ما كان اجماعا بل الظن الصادر عن النظر في امارة تقتضيه والنظر فيها يتوقف على وجودها و
وجودها يتوقف على وجود المدلول فطلب الظن موقوف على وجود المدلول بمراتب فلو توقف على وجود المدلول على حصول الظن لزم الدور وبتقرير اخر
المجتهد يستدل بامر على اخر والاستدلال استحصال العلم بامور يستلزم وجودها وجود المطلوب واستحصال العلم بالشيء يتوقف على وجود
ذلك الشيء فالاستدلال يتوقف على وجود الدليل ووجوده يتوقف على وجود المدلول فوجود المطلوب متقدم على الاستدلال بمراتب الظن حتى
عن الاستدلال اذ هو نتيجته فلو كان الحكم انما يحصل بعد الظن كان المتقدم على الشيء بمراتب متاخرا عنه وهو محال وتفصيل العضد ومن حذا حذوه
عن الاشكال بالقول بالاشبه مواتر ولم يوجد لله تعالى حكم الا انه وجد ما لو حكم الله تعالى لحكم بالحكم الاشبه فقد ابطله العلامة ره في النهاية
بما لا نطيل الكلام بذكره بعد بطلان الاشبه او عدم معقوليته بعد ملاحظة معنى الطريقية واذ ذلك الاشبه شيء يتعلق بحكم واقعي كما لا يخفى
قوله واعرضنا النظر آه **اقول** لا يخفى عليك ان لا حكم فيما سيجيء بعد كونه تصويبا موهوما لو فرض وجود المصلحة في سلوك الامارة
لا فيما قامت عليه سواء كان وجود المصلحة فيه من باب وجود صنفه فيها وهي كونها ظنا ابن كما ذهب اليه العلامة ره تبعا للشيخ او من باب الانسداد
الاغلبي والعسر والحرج بان يكون الانسداد من قبيل الحكمة لا العلة فيكون الجعل في موارد الانفتاح لحكمة الاطراد كما اختاره بعضهم او من باب كون الجهل
نازيا فالقول بالمصلحة الواقع كما ذهب اليه المحقق القمي ره ويقوى الجهات المذكورة اذا لوحظ القول بان المصلحة في نفس التكليف كما اختاره بعض الفحول
وما هو محل الكلام لا ربط له بذلك اذ هو فيما لو فرض حدوث المصلحة فيما قامت عليه بواسطة قيامها كما عرفت ومما قررنا في المقام يظهر ان الجواب
عن شبهة ابن قبة على الوجه الذي حققه المصنف ره المحقق غير مرضي نعم يتم مثله في الشرائط العلمية الراجعة الى اشتراط الحكم بنفس العلم والجهل دون
الواقع فالشرط انما هو العلم وهو واقعه دون المعلوم مع قطع النظر عن العلم به فالاولى ان يقال في الجواب ما قيل من ان الطريق الشرعي انما يجب العمل
به لكونه طريقا الى الواقع موصلا اليه ولو في الجملة والا لم يجز تشريعه عند تعذر العلم بالواقع او تعسره كونه غالبا ان الحكمة انما يقتضي بناء الشرع غاية
التسهيل لاشتراك الكل في العمل بها ما عدا المكلفين الذين يغلب عليهم التضعيف فتفوتهم المصالح الواقعية في المقامات التي يتفق فيها المخالفة للواقع
خير من تفويتها على اكثرهم في جميع المقامات مع ملاحظة ما يقتضيه الحكمة البالغة من اشتراكهم في التكاليف الالهية فالاصلح بناء الشرع
على ما يقتضيه حال اضعفهم على الوجه الكلي ثم يستثنى مع ذلك ايضا ما يتفق عروضه من الاعذار الخاصية بتعذر الامتثال او تعسره
ولا يلزم من مجرد ذلك انتفاء الحكم في نفس الامر عند مخالفة الطريق للواقع لظهور الفرق بين سقوط الواقع عن المكلف لتعذر المكلف به او تعسره وبين

سقوط التكليف بتحصيل العلم بالحكم او الطريق الاقرب الى الوصول اليه الكشف عنه نظرا الى تعذر احدهما او تعسره فان الثاني يوجب سقوط التكليف بالطريق الاقرب لوجود المانع فيه الرجوع الى الطريق لا بعد مع بقاء الواقع على حاله غاية الامر انه مع ادائه الى خلاف الواقع يكون المكلف معذورا فيما فاته لا اتيانه بما هو الواقع في حقه فتأمل حق التأمل **قوله** اما القسم الاول فالوجه فيه آه **اقول** الوجوه المحتملة فيه ثلاثة احدها تحصل من ملاحظة حال الامارة في نفسها مع قطع النظر عن العلوم الحاصلة للمكلف وهي كون الامارة ذاتها مصادفة للواقع وكونها غالب المطابقة او كونها نادرة المصادفة لعله لا شك في انه يجب الاول للامر بسلوك الامارة ولو مع التمكن من الاسباب المفيدة للقطع كما لا ريب في عدم ايجاب الاخيرين واما الاول منها فظاهر واما الثاني منها فلما ذكره المحقق وثالثها منها تحصل من ملاحظتها مع العلوم الحاصلة للمكلف وهي كونها اغلب مصادفة منها وكونها متساوية المصادفة معها وكونها اقل مصادفة منها لا شك في ايجاب الاولين الامر بسلوكها كما لا شك في عدم ايجاب الثالث له وهو وجه نظام ما ذكر في المتن **قوله** الثالث كونها في نظره آه **اقول** لا يخفى ان هذا الفرض انما هو من فروض صورة الانسداد لانه من انفتاح باب القطع الذي يكون من قبيل الجهل المركب في الواقع يكون من باب العلم معتقدا عليه **قوله** وقد تواتر بوجود الحكم آه **اقول** قد تواترت الاخبار عن الائمة الاطهار عليهم صلوات الله الملك العلام بان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا بينه لنبيه صلى الله عليه وآله وبينه هو لوصيه الى ان ينتهي الى آخر الاوصياء فجميع الاحكام محفوظة عنده مخزونة لديه حتى مثل ارش الخدش فما دونه وتلك الاخبار وان كانت بعبارات مختلفة والفاظ متفاوتة الا انها مشتركة الدلالة على ما ذكرناه فهي متواترة بالمعنى **قوله** الثاني ان يكون الحكم الفعلي آه **اقول** المراد بفعلية الحكم تنجزه بحيث يترتب عليه استحقاق الثواب والعقاب كما ان المراد من شأنيته خلاف ذلك والمناط في الفعلية والشأنية هو العلم والجهل بمعنى ان الحكم فعلي لولا الجهل وشأني مع تحققه وقد جعل المناط في هذا الفرض وجود الامارة وعدمها بمعنى انه فعلي لولا قيام الامارة على خلافه وانها وشأني مع تحقق قيامها فالمراد من الفعلي في المقام هو معناه المعروف اعني المقابل للشأني ولذا قابله بغاية الامر ان الشأنية والفعلية انما هو لحاظ بالنسبة الى الامارات فما يقال ان المراد من الفعلي في المقام ليس هو المراد منه في سائر المقامات هو المقابل للشأني لا وجه له **قوله** والفرق بينه بين الوجه الاول آه **اقول** ملخص الفرق ان العامل في الوجه الثاني بالامارة المطابقة للواقع يكون مثل العالم في الحكم اذ لم يحدث في حقه بسبب ظنه حكم اذ المفروض كون مؤدى ظنه الواقع وشرط الجعل قيام الامارة على خلاف الواقع غاية الامر ان الظن بالخلاف كان مانعا عن الحكم الواقعي وقد ارتفع بهذا الظن الحاصل من الامارة بخلاف العامل بها في الوجه الاول فانها محدثة في حقه الحكم لعدم الحكم للجاهل في الواقع كما هو المفروض فقد حدث له الحكم بسبب الامارة **قوله** ومعنى ايجاب العمل آه **اقول** توضيحه انه اذا كان العمل على طبق الامارة والالتزام بها وتنزيلها منزلة الواقع مشتملا على المصلحة فلا بد من جعل العمل مطابقا لمؤداها بمعنى انها ان دلت على الوجوب عمل بعنوان الوجوب وان دلت على الاستحباب عمل بعنوان الاستحباب لا مجرد وجوب الايجاد والعمل بمقتضاها كيفما كان حتى انها لو دلت على الاستحباب الى العمل بعنوان الوجوب لانه عمل بغير مقتضاها كما لا يخفى **قوله** فان قلت آه **اقول** ملخص السؤال ان الوجهين الاخيرين لا فرق بينهما في استلزامهما التصويب اذ المفروض ان المصلحة انما تنشأ من الامارة في كليهما غاية الامر عدم جعل شيء للعالم على المكلف في ثانيهما وجعله في اولهما ومجرد ذلك لا يكفي في الفرق بينهما باخراج احدهما عن عنوان التصويب مع اشتراكهما فيما هو المناط في بطلانه فانه لو فرض قيام الامارة على ما هو مخالف للواقع واشتمل سلوكها على المصلحة فان كان الحكم الواقعي ذا مصلحة ايضا لزم اجتماع الضدين وان لم يكن كذلك حينئذ لزم التصويب وجعل الواقع ذا مصلحة دون الامارة خلاف المفروض فلو كان الواجب في الواقع هو صلوة الظهر وقامت امارة على وجوب صلوة الجمعة فمع فرض وجود المصلحة في سلوك الامارة واداء صلوة الجمعة لا يمكن اشتمال صلوة الظهر على المصلحة الملزمة لا نعني بالتصويب الا مثل ذلك **قوله** ولاجل ما ذكرنا آه **اقول** هذه العبارة الى قوله ره وبالجملة فحال الامر الخ قد خط عليها خط المحو حين ما باحثنا في هذه المباحث وانت تدري انها قوله ره الا ان يقال ان غاية ما يلزم في المقام تحصيل المصلحة في معتقد هذا الجاهل مع تمكنه من العلم ولو كان فيه تسهيل للامر على المكلفين ولا ينافي ذلك صدق الفوت فافهم ثم ان هذا كله على ما اخترناه من عدم اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء واما واما على القول باقتضائه فقد يشكل الفرق بينه وبين التصويب وظاهر شيخنا في تمهيد القواعد استلزام القول بالتخطئة لعدم الاجزاء قال لان من فروع مسئلة التصويب والتخطئة لزوم الاعادة للصلوة بظن القبلة وعدمه وان كان في تمثيله لذلك بالموضوعات محل نظر انتهى وقد يتوهم ان تعبيرها مع اشتمالها على بعض الفوائد [illegible] في مقام الشرح على العبارة الجديدة **قوله** ثم ان هذا كله على ما اخترناه آه **اقول** المعلوم ان الامر الظاهري الشرعي هل يقتضي الاجزاء بمعنى ان الاتيان بمقتضاه هل يجزي عن الواقع او لا على قولين واستدل على الاول بان الحاكم بالامر الظاهري هو الشرع ومن البين ان احكامه تابعة للمصالح والمفاسد فاذا امر بالعمل بمقتضى اصل او امارة مما احتمل خلافه للواقع كالصلوة باستصحاب الطهارة مثلا وجب ان يكون فيه مصلحة مثل مصلحة الواقع او غالبة عليها والا لزم تفويت المصلحة على المكلف ان ثبت فيه مصلحة الواقع ثبت لزوم سقوط الواقع بفعله اذ ليس المقصود من الواقع الا ادراك المصلحة وقد ادركها فيكون الامر بالواقع مقيدا ومتعلقا بمن لم يمتثل الامر الظاهري واما بالنسبة اليه فيكون مخيرا لادراك المصلحة بكل منهما [illegible] فان المكلف فاعل بمقتضى الامر

الظاهري ثم انكشف مخالفته للواقع فانه يشكل ح في دعوى الاعادة وعدمه والاصل يقتضي براءة الذمة عنه لا يقال هذا الاصل معارض بقاعدة الاشتغال لانا نقول مع ان مورد هذا الشك في المكلف به لم يقل بها الاخباريون ايضا في مثل المقام اعني الشبهة الوجوبية فان بناءهم فيه على البراءة كما سيجيء وبما يتمسك له بالاستصحاب بتقريب ان الاعادة لم تكن واجبة قبل انكشاف الخلاف فيستصحب والحق هو عدم الاجزاء وفاقا للمعظم الا ان المسألة ذكرناها في شرح منظومتنا الاصولية وسنشير الى ان القول بالاجزاء يستلزم التصويب الذي بطله اهل الصواب من المخطئة **قوله** ظاهر جماعة في تمهيد القواعد اه **اقول** هذا هو الحق الذي لا غبار عليه وبيانه ان من المحقق عند العدلية تحقق الحسن والقبح في الافعال بالذات او بالوجوه والاعتبارات على اختلاف المسلكين فيه ذلك الحسن او القبح هو الداعي والمقتضي للامر والنهي بعد فرض سلامته عن معارض فالحسن المعارض بالقبح المساوي له او الازيد منه لا يقتضي الامر وبذلك يعلم انه لا يمكن ان يوجد في الفعل الواحد الا مقتضى واحد لحكم واحد وذلك الحكم ثابت عند النبي صلى الله عليه وآله والحافظين للشريعة وقد جعل للوصول اليه طرقا قد تتخلف عنه وذلك الحكم الواحد لا يختلف بالعلم والجهل من ادركه فقد ادركه ومن لم يدركه فقد اخطأ وليس المصلحة في الحكم الظاهري في عرض مصلحة الحكم الواقعي بل في طوله بل المقتضي لها ايضا هو تلك المصلحة الواقعية حيث تقتضي وجوب العمل به نظرا الى كونه مقدمة لادراك الواقع كالاحتياط لا يقال الحكم الظاهري قد يتخلف عن الواقع فكيف يكون المقتضي لثبوته مصلحة الواقع لانا نقول اولا انه نظير الاحتياط فانه ايضا قد يتخلف عن الواقع وثانيا انه لما كان طلب الواقع في جميع الموارد مستلزما للمفاسد الكثيرة من اختلال النظام وعسر الحرج المنفيين بالكتاب والسنة وكان مقتضى الامارات والاصول مصادفا للواقع وموافقا لما في نفس الامر بحسب الاغلب اكتفى الشارع من المكلف بالعمل بها واوجبه في كل مقام حفظا للموارد المطابقة والمصادفة للناس مواردها بموارد المخالفة لمحض الاختلاط بينها فالمقتضي لوجوب العمل بها في صورة المخالفة ايضا مصلحة الواقع فان الوصول الى المصلحة اذا كان غالب الوقوع جاز ارتكاب المفسدة اليسيرة ايضا لادراكها وهذا ظاهر عند العارف بالفرق بين العلة والحكمة وبالجملة ليس الداعي الى الامر بالصلوة المستصحبة الطهارة الا ادراك مصلحة الواقع فاذا انكشف كونه محدثا تبين عدم ادراكها فوجب التدارك في الوقت وكذا في خارج الوقت ان كان هناك امر جديد فالقول بان فيها مصلحة مثل مصلحة الواقع فاسد لان اجتماع مصلحتين في شيء واحد بحيث يكون كل منهما مقتضيا لحكم عليحدة محال فيلزم ان يكون الصلوة مع السورة مثلا والصلوة بدونها نوعين من الصلوة في كل منهما مصلحة الوجوب الاولى خوطب به من ادرك الواقع والثاني في حق الجاهل فالجاهل بوجوبها مع قيام امارة او اصل على عدم وجوبها ليس مكلفا الا بالصلوة بغير سورة وهل هذا الا القول بالتصويب ولبسط الكلام في هذا المرام والنقض والابرام محل آخر **قوله** وان كان في تمثيله لذلك اه **اقول** بل وجه التنظر ما اشرنا سابقا من كان الالتزام بالتصويب في الموضوعات فلا بد في مقام التفريع من التمثيل بما يكون من قبيل الاحكام **قوله** ففيه منع كون هذا تصويبا اه **اقول** قد عرفت مما اسلفنا كونه تصويبا وان لم يكن تصويبا بالمعنى المشهور وهو خلو الواقعة عن الحكم وان الشارع الحكيم جعل لبعض الاشياء حكما واحال حكم بعضها الى آراء المجتهدين فان بطلان التصويب ليس هو مجرد عدم سبق الحكم الواقعي من الشارع كي تفرع على القول بنفي الحسن والقبح العقليين حتى يقال انه غير متوجه فيما نحن فيه بل هو مع لزوم اختلاف الواقع باختلاف الامارات وهو موجود فيما نحن فيه مما حصل فيه الحكم الواقعي وانقلب المصلحة فيه بمصلحة مؤدى الامارة فافهم **قوله** ومما ذكرناه يظهر حال الامارة اه **اقول** الموضوعات من القسم الثالث الذي يكون المصلحة فيه نفس السلوك لما مر من ان الامر بالعمل بالامارة في الموضوعات لا يوجب جعل نفس الموضوع بل يوجب جعل احكامها ما دامت الامارة قائمة عليه **قوله** ثم انه ربما ينسب الى بعض اه **اقول** نسب هذا القول الى جماعة من العامة كالقفال وابن شريح وابي الحسين البصري ومستندهم على ما حكي عنهم وجهان احدهما انه اذا لم يوجب التعبد بالظن كالخبر لزم خلو جل الوقايع عن الحكم وهو باطل بديهة وثانيهما قاعدة الضرر بتقريب ان ترك المظنون وجوبه وفعل المظنون حرمته مظنة الضرر والجواب عن الاول يظهر مما حققه المص الاستاد وعن الثاني ما ذكره بعضهم من ان الظن لا يخلو اما ان يطابق الاحتياط او يخالفه فعلى الاول يكون المعمول به في الحقيقة الاحتياط ولا يكون للظن حينئذ الا كالحجر الموضوع في جنب الانسان وفي الثاني يعارضه الاحتياط اذ كما ان ترك المظنون وجوبه وفعل المظنون حرمته مظنة الضرر فكذلك ترك العمل بالاحتياط فلو فرض قيام الظن مثلا على وجوب شيء ونفي الاحتياط في خلافه كان العمل به ايضا مظنة للضرر بمقتضى الاحتياط **قوله** وقبل الخوض في ذلك اه **اقول** يكره بعض اساتيدنا انه يستفاد من تتبع كلمات القوم ان محل الكلام في ذلك ليس زمان الانسداد فان المنكرين لا ينكرون التعبد به ح بالنسبة الى الاحكام بل محل الكلام هو حال الانفتاح الا علمي او زمان الشك في الانسداد والانفتاح او زمان الانسداد بالنسبة الى غير الاحكام من الموضوعات الصرفة والموضوعات المستنبطة والمسائل المشتبهة **قوله** ويكفي من الكتاب اه **اقول** حكى شيخنا الاستاد عن بعضهم ان نحو مائة آية من كتاب الله وخمسمائة من الاخبار تدل على حرمة العمل بالظن بالمحكي لدلالات الثلاث **قوله** دل على ان ما ليس اه **اقول** يتضح الدلالة اذا لوحظ قوله تعالى قبل ذلك فجعلتم منه حراما وحلالا قل الله الآية فانه تعالى قسم مستند الحكم الى القسمين فما لم يتحقق الاذن يكون افتراء ويتأكد الدلالة اذا لوحظ قوله تعالى بعد هذه الآية وما ظن الذين يفترون على الله الكذب الآية **قوله** في السنة قوله عليه السلام في عداد اه **اقول** قال الصادق عليه السلام القضاة اربعة ثلاثة في النار وواحد في الجنة رجل قضى بجور وهو لا يعلم انه قضى بجور فهو في النار

وحصل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة **قوله** ومن الاجماع ما ادعاه الفريد آه **اقول** ذكر بعض المحققين ان الاجماع يقرر في المقام بوجوه الاول الاجماع على عدم التعبد بالظن وان الحجة انما هي العلم وان على كل من الاحكام الشرعية دليلا قطعيا يصل اليه الطالب فلا فرق بين الاحكام الاصولية والفروعية في ذلك فلا وجه للرجوع الى الظن في الفروع كما هو الحال في الاصول والتقرير على هذا الوجه يظهر من علم الهدى فانه قال فيما حكي عنه الخلاف في فروع الدين يجري مجرى الخلاف في اصوله والخلاف في الامرين على حكم واحد لان فروع الدين عندنا كاصوله في ان لكل واحد منهما ادلة قاطعة واضحة لا محالة وان التوصل الى العلم بكل من الامرين يعني الاصول والفروع ممكن صحيح لان الظن لا مجال له في شيء من ذلك لا الاجتهاد المفضي الى الظن دون العلم والشيعة الامامية مطبقة على ان مخالفيها في الفروع كمخالفيها في الاصول في الاحكام انتهى كلامه رفع مقامه وقد يخدش في دعوى الاجماع على الوجه المذكور بالنسبة الى هذه الازمنة بان ما ذكره السيد انما كان بالنظر الى زمانه الذي لم ينسد فيه باب العلم وكان اخذ الاحكام من الادلة القطعية ممكنا حسبما ذكره السيد في مقام الفروعية فاعرفت سابقا من ان دعوى الانفتاح منه وعن اتباعه غير مسموعة ويرشد الى ذلك ما ذكره من قطع الامامية ان مخالفيهم في الفروع كمخالفيها في الاصول فانه لم يقصد بذلك ان كلا منهم يقطع بان مخالفيه في المسائل الفرعية ولو كان من الامامية كالمخالف في الاصول للقطع بخلافه كيف وظهور الاختلاف منهم في ما ولم يظهر من احدهم الحكم بضلالة المخالف كما في المخالف في الاصول بل الظاهر انه قصد بذلك قطعهم بكون مخالفيهم في الفروع من سائر المذاهب الآخذين فروعهم من غير الطرق المقررة في الشريعة عند الشيعة كمخالفيهم في الاصول وان كان المخالف في الفروع على الوجه المذكور هو المخالف في الاصول الا ان الحيثية مختلفة والجهة متعددة الثاني الاجماع على ان الاصل الثابت بعد انسداد سبيل العلم هو عدم حجية الظن مط وانما الحجة هو كل واحد من الطرق الخاصة التي قامت عليها الادلة القاطعة في الشريعة وحكي الاجماع على هذا التقرير شريف العلماء وجماعة ممن قارب عصرنا وهذا يناسب طريق ارباب الظنون الخاصة الثالث الاجماع على ان الظن ليس بحجة الا ما قام الدليل القطعي او المنتهي الى القطع على اعتباره فان قام ذلك فلا كلام والا بني على عدم حجيته وسيظهر الفرق بين هذين الوجهين في تحقيق الحق في المقام **قوله** ومن العقل تقبيح العقلاء آه **اقول** وربما يقرر دليل العقل بوجه اخر وهو ان العقل مستقل في ايجاب دفع الضرر عن النفس سيما المضار الاخروية لعظمها ودوامها فلا بد من تحصيل الاطمينان بارتفاعها والامن من ترتبها ولا يحصل ذلك بمجرد الظن لقيام الاحتمال الباعث على الخوف مع ان الاخذ بطريق الظن مما يغلب فيه عدم الانطباق فلا يؤمن مع الاخذ به من ترتب الضرر **قوله** وقد يقرر الاصل هنا آه **اقول** مرجعه الى تقرير الاصل الاستصحابي ذكره بعض من قارب عصرنا تقريره انه لا شبهة في ثبوت التكاليف من اكتفى بالظن فيها فقد نقض اليقين بغير اليقين مع انه منهي عنه بقوله لا تنقض اليقين الا بيقين مثله والاصل في النهي التحريم لا يقال لا يمكن التمسك في اثبات حرمة العمل بالظن بالاستصحاب الذي هو ظني لظنية مدركه لانا نقول الاستصحاب وان كان ظنيا من حيث المدرك الا انه قطعي الاعتبار ومنها ما ذكره ايضا وهو قاعدة المقدمية تقريرها ان الاكتفاء بالظن مما يحتمل افضائه الى ترك ذي المقدمة في مقام تحصيل الاحكام الواقعية ولو احتمالا موهوما وكلما كان كذلك ففيه استحقاق العقاب لما حقق في محله من ان تارك المقدمة يستحق العقاب حين ترك المقدمة لاجل تركه ذيها سواء كان قاطعا بافضائه الى تركه ام ظانا به ام شاكا فيه ويرد على الاول ان الاستصحاب بناء على كون مدركه العقل واعتباره من باب الظن يكون خروجه عن تحت عنوان مطلق الظن اول الكلام مع انه يمكن القلب في المقام بان يقال ان التكاليف ثابتة فلو لم يعمل في امتثالها بالظن لا بالعلم بخلاف المظنون فمع لزوم ترجيح المرجوح يلزم نقض اليقين بغير اليقين وسيأتي بسط الكلام في ذلك وعلى الثاني ان المقدمة لا يترتب على تركها العقاب من حيث هي مقدمة وان افضى الى ترك ذيها وهناك وجوه اخر يأتي الاشارة الى بعضها **قوله** وهذا نظير قاعدة الاشتغال آه **اقول** توضيحه انه لا حاجة في مورد التمسك بقاعدة الاشتغال الى استصحاب الاشتغال المتيقن سابقا لان الحكم الثابت لم يكن الا بحكم العقل الحاكم بوجوب تحصيل اليقين بالبراءة عن التكاليف المعلوم ثبوتها وهو بعينه موجود في هذا الزمان نعم الفرق بين هذا الزمان والزمان السابق بحصول العلم بوجود التكليف فعلا بالواقع وعدم العلم في هذا الزمان الا ان العلم بعدمه هذا لا يؤثر في حكم العقل بتحصيل البراءة اذ يكفي فيه العلم بالتكليف الواقعي انا ما نعم يمكن اجراء الاستصحاب على وجه خر ذكره المصنف في مباحث الاستصحاب ويأتي الكلام عليه هناك ولعل قوله فافهم اشارة الى ذلك **قوله** وفيه اولا على تقدير آه **اقول** مراد السيد المحقق من الاباحة العقلية في مقابلة الحظر ولا ريب انها تجتمع مع الوجوب وغيره مما لا حظر فيه والاباحة العقلية في مقام الالتزام هو عين التخيير في مقام العمل كما قرر في محله فلا يرد ما اورده المصنف الاستاد وانما يرد ذلك اذا كان مراده الاباحة الشرعية التي هي من الاحكام الخمسة التكليفية **قوله** وثانيا ان اصالة الاباحة آه **اقول** الاكثر في العبارة تعميم هذا الوجه على الوجه الاول كما لا يخفى **قوله** ولا معنى للتردد آه **اقول** لقائل ان يقول ان العقل يحكم صريحا بوجوب تحصيل مطلق الاعتقاد وانما نشأ التردد له من احتمال المنع الشرعي بمعنى بقاء المنع الثابت بمقتضى الاصل الاولي قبل زمان الانسداد في ذلك الزمان ايضا نظير حكم العقل بحسن الشيء مع ثبوت حرمته بمنع الشارع **قوله** ثم ان ما ذكرنا من الحرمة آه **اقول** توضيح المرام في المقام ان حجية الاصول اما ان تكون من باب التعبد او من باب الظن الشخصي او النوعي المطلق او المقيد وبعبارة اخرى اما ان تكون من باب السببية المطلقة او المقيدة

في مباحث الظن

 وما ذكرناه من الحرمة لاستلزام العمل بطرح الاصول انما يتم اذا قلنا بحجيتها من باب السببية المطلقة واما اذا قلنا بحجيتها من باب الوصف او السببية المقيدة فلا يتم ذلك لانه لو قام الظن على خلاف مقتضى الاصل لم يحصل فيه مناط حجيته اما اساسا كما في الفرض الاول لاستحالة اجتماع الظنين المتخالفين فعلا واما شرطا كما في الفرض الثاني فلا يلزم من العمل بطرح دليل الاصل ويرتفع الجهة الاخرى للحرمة ايضا لعدم استقلال العقل بقبح الالتزام مع **قوله** فلقائل ان يمنع اصل الحرمة آه **اقول** وسر ادية المطلب هذا الوجدان فانه يتجلى هذا الفرق لو ارتفاع الجهة الثانية لا الجهة الاولى مع ان المعصوم ارتفاعها ايضا كما عرفت قوله وامع التمكن من العلم آه **قوله** بالآيات الناهية عن العمل آه **اقول** مثل قوله تعالى قل الله اذن لكم ام على الله تفترون وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله عز وجل وتقولون بافواهكم ما ليس لكم به علم وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم وقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله تعالى وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وقوله عز من قائل ما لهم به من علم الا اتباع الظن الى غير ذلك من الآيات **قوله** وقد اطالوا الكلام في النقض والابرام آه **اقول** اكثرهم اطالة للكلام في النقض والابرام في هذا المقام هو المحقق القمي ره في قوانينه وفي سائر مصنفاته الاصولية والايرادات التي اوردها على الاستدلال بتلك الآيات بعضها مشترك الورود وبعضها مختص ببعض دون بعض ونحن نشير الى نبذة من الصنف الاول ونحيل الصنف الثاني الى تتبع كتب القوم فمنها ان تلك الآيات معظمها واردة في اصول الدين وحرمة العمل بالظن فيها مما لا يشوبه شك ولا يعتريه ريب ومنها ان مفاد هذه الروايات هو الظن فلا يجوز التمسك بها في مسئلة حرمة العمل بالظن لانها من مسائل الاصول مضافا الى انه لو صح العمل بتلك الظواهر لم يصح العمل بها وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل مع انها مما لا يمكن التمسك بها في مسائل الاصول فلا يمكن التمسك بها بالظواهر ومنها ان مفادها عدم حجية الظن من حيث هو واما اذا قام الدليل القاطع على حجيته فلا يكون الاتكال على الظن بل على الدليل القطعي الذي دل على الاخذ بمقتضاه فلا ترتبط بالمدعى واجيب عن الاول بان اطلاق تلك الآيات يعم الاصول والفروع فلا وجه للتخصيص وقد ورد عدة منها في خصوص الفروع مما يحكم به الكفار من الاحكام الباطلة ولو سلم اختصاص مورد اكثرها باصول الدين فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد وعن الثاني بان الظن الحاصل من الكتاب انما هو من ظنون التي دل القاطع على حجيتها فلا مانع من الاتكال عليها ولو في مسائل الاصول وقد يقال انه ليس المقصود من الاحتجاج بتلك الظواهر الاستناد الى الظن الحاصل منها في عدم حجية الظن حتى يرد انه لا يصح الاعتماد عليه في ذلك ايضا بل المقصود انه لما قضى الدليل القاطع بعدم حجية الظن قضى بثبوت الحجية بعدمها وما قضى وجوده بعدمه فهو باطل ويظهر الجواب عن الثالث بمن تأمل فيما ذكرنا وهو ينبغي ان يتم هذا المطلب **قوله** وان اريد حرمة العمل المطابق آه **اقول** اي حرمته بمجرد الحركة والسكون على طبقه من دون التدين والتعبد به **قوله** ولغلبة استعمال المطلق آه **اقول** لا شك ان المطلق بحسب اللغة حقيقة في الافراد الشائعة والنادرة كلها وهل هو حقيقة عرفية في الفرد الشائع ومجاز فيما عداه الاول بمعنى انه حقيقة فيه عرفا مع بقاء المعنى الحقيقي ايضا فيصير اللفظ مشتركا بين الكلي وبعض الافراد لكونه استعماله في احد المعنيين اشهر كالعين بالنسبة الى الباصرة والنابعة من بين المعاني وربما يجعل الافراد الشائعة معهودة والالف واللام الداخل في المطلقات اشارة الى الصنف المعهود المتعارف في المحاورات وهو محتمل للحقيقية والمجازية وكيف كان لا ريب في غلبة استعمال المطلق في الفرد الشائع ولذا ذهب المشهور الى انصرافه اليه ولعله بنا منهم على انه حقيقة عرفية او مجاز مشهور بناء على تقدمه على الحقيقة وخالف فيه السيد المرتضى ره فلم يفرق بين الشائع وغيره حيث استدل على جواز التطهير من الخبث بالمضاف باطلاق الامر بالغسل واجاب عنه في المختلف بان الامر بالغسل انما هو بما يطلق عليه حقيقة اذ الاطلاق انما ينصرف الى حقيقته دون مجازه ولا ريب ان الغسل بالماء حقيقة فكان الاطلاق منصرفا اليه وقد يدعى الحقيقة الشرعية فيه وصرح سيد المدارك ايضا بانصراف الغسل الى المتعارف منه من غير تعرض للحقيقة والمجاز ومما يتفرع على هذه المسئلة تحديدات الشارع في موضوعات الاحكام وغيرها كالوجه في الوضوء والشبر في الكر والذراع في الجريدة وغيرها واليوم والليلة للصلوة والصوم بالنسبة الى التشميس ونحوه الى غير ذلك من الموضوعات الشرعية **قوله** كوقوع الامر عقيب توهم الخطر آه **اقول** المذكور في كتب الاصول فرض المسئلة في وقوع الامر عقيب الحظر والظاهر من ذلك وقوعه بعد الحظر المحقق دون المحتمل لكن لا يبعد جريان الكلام في وقوع الامر بعد ظن الحظر بل في مقام توهمه كما لو وقع السؤال عن جواز الفعل فورد في الجواب الامر به ويشهد لذلك فهم العرف وقد نبه على ذلك غير واحد من المتاخرين واليه ينظر كلام المصنف ره **قوله** اما القسم الاول فاعتباره آه **اقول** لا كلام في اعتبار ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم المعبر عنه في السنتهم بالظنون الدلالية وانما الكلام في مواضع منها تحقيق مدرك هذه الاصول المعمول في ذلك الغرض وانها هل هي مستندة الى جعل الواضع زيادة على وضعه المتعلق بالالفاظ فتكون مستفادة من الطريقة المقررة في الاوضاع او انه ليس فيها الى وضع زائد على وضع الالفاظ للمعاني فقيل بان الالفاظ موضوعة للدلالة على معانيها من حيث كونها مرادة للمتكلم ومقصودة منها فيكون معنى الوضع تعيين اللفظ ليدل على كون المعنى مرادا للمتكلم لا لمجرد الدلالة على المعنى واحضاره بالبال ولعل هذا هو مراد القائل بكون الدلالة تابعة للارادة والتحقيق عدم الاحتياج الى وضع زائد على مجرد وضع الالفاظ للدلالة على معانيها في ذلك الغرض اذ بعد الدلالة اللفظ يكون استعماله في مقام البيان مع عدم غفلة المتكلم شاهدا على ارادته معناه ومدلوله فيكون متفرعا على الوضع بالواسطة لا بدونها وكيف كان فلا دليل على اعتبار

في بيان حال الظنون المعمولة في تشخيص المراد

هذا القسم من الامارة وجوه احدها ان الحقيقة هي المتبادر عند الاطلاق ولا يجوز ارادة غير الظاهر من المتبادر من دون نصب قرينة لاستلزامها الاغراء بالجهل وثانيها الاجماع القطعي بل السيرة المستمرة القطعية بل الضرورة فان من المعلوم ان بناء المحاورات من لدن ادم الى زماننا هذا على حمل الالفاظ على المعاني الحقيقية ما لم يقم قرينة على خلافها وثالثها ان الغاية الباعثة على الوضع والغرض الداعي اليه التفهيم حيث ان الانسان لكونه مدنيا بالطبع يحتاج في نظم امور معاشه ومعاده الى ابناء نوعه فيحوجه ذلك الى ابداء ما في ضميره ويتوقف ذلك على التلفظ ولا تترتب تلك الفائدة على الالفاظ الا اذا كانت كذلك فيتم بيان المقاصد من غير حاجة الى ضم شيء من القرائن كما لا يخفى ورابعها الاستقرار في محاورات الفصحاء بل وغيرهم حيث انهم كلما يريدون غير المعنى الحقيقي ينصبون عليه قرينة وخامسها طريقة الحدس والوجدان في المحاورات على ما ذكره بعض الافاضل الى غير ذلك من الوجوه المذكورة في كتب الاصحاب والمركوزة في افهام ارباب الالباب ومنها ان تلك الاصول هل تكون دائرة مدار الظن بمعنى انه لا يصح البناء عليها بعد انتفاء الظن بالمراد وهي منوطة بوضع اللفظ بمعنى انه لا يخرج عن مقتضاها الا بعد قيام الدليل على الخروج فذهب بعض افاضل المتاخرين الى الاول حيث قال ان اصالة الحقيقة لم يثبت دليل على اعتبارها ولو مع انتفاء المظنة لان العمدة الثابت من حجيتها ما هو مظنون بالنسبة الى الظواهر بالاصطلاح واما ازيد منه فلم يثبت ووافقه بعضهم حيث ذكر ان التحقيق هو القول بلزوم العمل بظواهر الالفاظ اذا حصل الظن منها بالواقع وبارادة المتكلم منها ظواهرها واما مع الشك في ذلك فلا يجوز التعويل عليها الا ان يقوم دليل على لزوم العمل بها من باب التعبد والظاهر من جماعة من الاصحاب على ما حكاه بعض الاجلة هو الثاني وفصل بعض المحققين بين ما يكون باعثا على الخروج عن الظاهر بعد حصول الدلالة بحسب العرف وانصراف اللفظ اليه في متفاهم الناس وما يكون مانعا من دلالة اللفظ بملاحظة العرف وباعثا على عدم انصراف اللفظ اليه بحسب العرف وعليه تنزل كلمات الفريقين وحكم بان النزاع بينهما لفظي فان الشك مثلا في مخصص على العام او ظن حصوله من غير طريق شرعي يوجب البناء على العام بخلاف ما اذا دار الامر بين حمل اللفظ على الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح فلا بد من التوقف الى ان يقوم القرينة على احد المعنيين والتحقيق عندنا ان المدار على الظن مطلقا اذ الحمل على الحقيقة انما هو مقتضى ظاهر اللفظ ولا بد من الظن في ذلك لتامل في الموارد الجزئية ومنها انك قد عرفت مما حققنا ان المدار في هذه الاصول والامارات الى الاصل واحد سواء الحجة عند القرينة على حصول الظن منها فح نقول اما ان يكون اجراء الاصل من المخاطب او من غيره وعلى التقديرين فاما ان يعلم انتفاء القرينة اولا فالمخاطب يجري الاصل على كل من التقديرين غالبا لحصول الظن له كذلك اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلجريان الطريقة القديمة والسيرة المستمرة عليه من غير توقف على الاستفسار ووقوعه في بعض الموارد انما هو من جهة الحزم والاحتياط لا لعدم جواز الاخذ بالظاهر واما غير المخاطب فيجري في الاول بلا اشكال واما في الثاني فربما يستشكل في الاجراء بالنسبة اليه سيما مع عدم الحضور في مجلس الخطاب خصوصا مع طول المدة وتعارض الادلة ونحو محله لعدم جريان اكثر الادلة المتقدمة فيه ولا يهمنا بسط الكلام فيه **قوله** ومن المعلوم بديهة ان طريقة

اقول توضيحه ان من القطعيات ان بناء الشارع في المحاورات والخطابات وطريقته فيها كسائر الناس من غير فرق فهو كاحدهم فلا ابداع في نوع كلامه ومعترك كلامهم في تفهيمه منه كما يستفاد منه ذلك والى ذلك اشير في قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وقد ورد في الاخبار ان الله سبحانه اجل من ان يخاطب قوما ويريد منهم ما هو بخلاف لسانهم وخلاف ما يفهمون فح فكل طريقة يستعملها العرف في المحاورات يجب الاخذ بها في فهم كلام الشارع ايضا وكل ظن يجعلونه حجة فيها يجب جعله حجة فيه ايضا لا يقال ان المراد بحجية شيء في اللغات كونه بحيث يعلم رضى المتكلم بحمل كلامه عليه ومن اين يعلم رضى الشارع بحمل كلامه على مقتضى الظن ولو كان الظن المعتبر لانا نقول المراد من الظن المعتبر في المحاورات كون البناء عليه متعارفا عند اهل اللسان منذ وجدوا ومن دابهم وعلى المتكلم ان يرضى بالعمل بمثل ذلك والا يجب عليه التنبيه لو اراد غيره **قوله** فمرجع كلام

اقول توضيحه ان الخلاف في المقامين حقيقة يرجع الى منع الصغرى وهي انه المتعارف عند اهل اللسان هو هذا واما الكبرى وهي ان المتعارف عند اهل اللسان هو طريق الشارع في تفهيم مراده فلا اشكال فيه كما عرفت **قوله** فتفصيله انه ذهب جماعة من الاخباريين الى

اقول حتى انهم لم يفهموا ومنع فهم شيء منه مطلقا حتى من مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله وقوله تعالى قل هو الله احد ونحوهما الا بتفسير من المعصوم وفصل بعضهم بين النص والظاهر ومذهب جمهورهم ان القرآن كله متشابه بالنسبة الينا يحتاج الى تفسير الامام عليه السلام دون النبي صلى الله عليه واله اذ الاخبار النبوية عند كثير منهم كالكتاب في الاحتياج الى تفسير الائمة عليهم السلام وذكر المحدث الحر العاملي ان لنا ان نستدل بالقرآن ولا يلزم التناقض لوجهين احدهما انه دليل الزامي للخصم لانه يعتقد حجية تلك الظواهر مطلقا وثانيهما وجود النصوص المتواترة المخالفة للتقية الموافقة لتلك الظواهر فهي مستند الانا في الحقيقة لا بالكتاب والسنة معا ولا خلاف في وجوب العمل بهما معا وكيف كان فما استدلوا او استدل لهم بها وجوه منها ما نقله المصرح ومنها ما ذكره الشيخ الحر في فوائده الطوسية وهو ان النص المتواتر واجماع الامامية دل على ان الذي نزل من القرآن قراءة واحدة وان الباقي رخص في التلاوة بها زمن الغيبة ولا دليل على جواز العمل بكل واحدة من القراءات مع كثرتها جدا وكونها مغيرة للمعنى غالبا وان ظواهر القرآن اكثرها متعارضة ولم يرد في الاخبار علاج جميعها كما ورد في الاخبار المتعارضة فيعلم انا لسنا مكلفين

.. بتلك الظواهر دون تفسير الامام عليه السلام ان كل المذاهب الباطلة كالجبرية والمفوضة والمشبهة والطائفة بل النافين للامامة والعصمة بل المباحية والنصيرية يستدلون بظواهر وبا قوى من الاستدلال على الاحكام فيلزم تحير الكل قال الصادق عليه السلام احذر لك ممن بعد زعم باية من كتاب الله ينظر الناظر اليها فيراها حقا وانه يلزم الاستغناء عن الامام عليه السلام وقد صرح بنحو ذلك القاضي عبد الجبار وغير من العامة الى غير ذلك من الاستدلال والجواب عن الاول ان اختلاف القرائن لا يوجب خلاف الاحكام الا قليلا كما في قوله تعالى حتى يطهرن وج من نوع الاشكال بمثل ما سيذكره المص المحقق ره وعن الثانية بمنع التعارض الا قليلا وحينئذ يرجع الى قواعد اهل اللسان وعن الثالث بانه مؤيد لدعوى الاجماع والسيرة لكن ما يستدل به المبطل لمذاهبهم ليس من المحكمات وعن الرابع بان الاستغناء عن الامام عليه السلام في الظواهر لا يستلزم الاستغناء عنه في الحقائق العلمية ومنها بينا نقدر على جواب شبهة امينهم الذي هو اول من فتح هذا الباب من عدم دليل قطعي على الحجية ونرتب المفاسد على ذلك كتفسير العامة اولى الامر بالسلاطين وان القرآن من قبيل التعمية وكذا المحدث البحراني في مقدمات الحدائق وفي الدرر النجفية وان خص في اخر كلامه التفصيل المستفاد من نهاية الشيخ ره وسواء قسم القرآن على اربعة اوجه احدها ما اختص الله تعالى بالعلم به فلا يجوز لاحد تكلف القول فيه وثانيها ما يكون ظاهره مطابقا لمعناه فكل من عرف اللغة التي خوطب بها عرف معناها مثل قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق وثالثها ما هو مجمل لا ينبئ ظاهره عن المراد به مفصلا مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة ثم ذكر كثيرا من هذا القبيل وقال انه لا يمكن استخراجها الا ببيان من النبي ص ورابعها ما كان اللفظ فيه مشتركا بين معنيين فما زاد عليهما ويمكن ان يكون كل واحد منهما مرادا فانه لا ينبغي ان يقدم احد فيقول ان مراد الله تعالى بعض ما يحتمل الا بقول نبي او امام معصوم الى اخر ما ذكره وهذا التفصيل منطبق على العلوي المروي في الاحتجاج في جواب الزنديق وكذا المروي في نهج البلاغة وجامع الاخبار وعوالي اللئالي **قوله** احدها الاخبار المتواترة اه **اقول** هذه الاخبار اصناف منها ما دل على جواز تفسير الكتاب بالرأي كما هو مذكور في المتن ومنها الاخبار الدالة على اختصاص علم الكتاب بالائمة عليهم السلام وان له اهلا مثل ما روي عن الصادق عليه السلام انما يعلم القرآن من خوطب به وقوله عليه السلام وجعل للقرآن ولعلم القرآن اهلا الى ان قال وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم الى غير ذلك من الاخبار التي ذكر بعضها في الوسائل في باب عقد الحر العاملي ره في الوسائل بابا بعنوان عدم جواز استنباط الاحكام النظرية من ظواهر القرآن الا بعد معرفة تفسيرها من الائمة عليهم السلام واورد فيه اخبارا يقتضي ظاهرها لو لم نقل كلها على خلاف مقصوده من جملتها كثير من الاخبار التي استدل بها المجوزون **قوله** مثل النبوي صلى الله عليه وآله من فسر القرآن اه **اقول** قوله ره فليتبوأ مقعده من النار قد ورد في كثير من الاخبار مثل هذا الخبر الذي يدعي تواتره لفظا من قوله صلى الله عليه وآله من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار ومثلها ورد في الحديث من انه من طلب علما ليباهي به العلماء فليتبوأ الى غير ذلك من الاخبار ومعناها على ما ذكره صاحب المجمع لينزل منزله منها او ليهيئ منزله منها من تبوأت الرجل منزلا هيأته له ومن تبوأت له منزلا اتخذته واصل التبوء الرجوع من الباء الراجع **قوله** ان المعلوم ان هذا لا يسمى تفسيرا اه **اقول** ويدل على ذلك ايضا كثير من الاخبار المذكورة وغيرها كقوله عليه السلام في الخبر المذكور سابقا ان للقرآن بطنا وللبطن بطن وله ظهر وللظهر ظهر وليس شيء ابعد من عقول الرجال من تفسير القرآن الخبر فكلام المذكور في الاول وتعليله المذكور في الاخر يدل على ان المراد من التفسير ليس العمل بالظواهر وقوله ره في الكافي ان من علم ما اوتينا تفسير القرآن واحكامه وما في تفسير النعماني عن الصادق ره بعد كلام طويل في هذه العلة واشباهها لا يبلغ احد كنه معنى حقيقة تفسير كتاب الله الا نبيه واوصياؤه وفي خبر طويل عن الصادق عليه السلام انما يكفيهم القرآن لو وجدوا له مفسرا قيل وما فسره رسول الله صلى الله عليه وآله قال بلى قد فسره لرجل واحد وفسر للامة شان ذلك الرجل وهو علي بن ابي طالب عليه السلام وفي احتجاج النبي صلى الله عليه وآله يوم الغدير ولا يوضح لكم من تفسيره الا الذي انا اخذ بيده وفي البصائر عن ابي جعفر عليه السلام قال تفسير القرآن على سبعة اوجه منه ما كان ومنه ما لم يكن بعد تعرفه الائمة ع الى غير ذلك من الاخبار الدالة على ان المراد بالتفسير هو العلم بجميع المقاصد المرادة والحقائق القرآنية **قوله** ان التفسير كشف القناع اه **اقول** اختلف كلمات اللغويين والمفسرين في تفسير التفسير في مقامين احدهما مبدأ اشتقاقه فقيل اصله الفسر بمعنى البيان قال في الصحاح الفسر البيان وقد فسرت الشيء افسره بالكسر فسرا والتفسير مثله وقيل انه ماخوذ من التفسرة بمعنى نظر الطبيب الى الماء لاستدلاله او لقارورة او غيرها وهو غلط لانه يونانية كما صرح به بعض كتب الطب او معهد اخذ الفسر من اخرى وقيل انه مقلوب التسفير من سفر الصبح واسفر بمعنى اضاء وغير ان القلب وان كان يقع في الاسماء كما هو وارد ومعيق وفي الافعال كجبذ وجذب ونحوهما الا انه خلاف الاصل والقلة سيما مع فقد الداعي الى التزامها ثانيهما في تفسيره معنى فقيل كما في المجمع كشف القناع وقيل كشف المغطى وقيل كشف المراد من ظاهر اللفظ المشكل وقيل هو التأويل والمراد منه في قوله تعالى سانبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا وقوله تعالى واحسن تاويلا وقيل هو المجموع من نقطة التنزيل والتاويل المستفادين من الاخبار الكثيرة مثل النبوي المروي في الامالي ياعلي انا صاحب التنزيل وانت صاحب التاويل وقيل انه الاخبار عمن نزل فيه القرآن وعن سبب نزوله ولذا يجب فيه الاقتصار على النقل بخلاف التاويل الذي يختلف باختلاف فهمها ولذا قيل ان علم التفسير مختص بالعترة وان باب التاويل مفتوح بوجه عليهم وقيل ان التفسير لغة ما هو قطعي

في بيان حجية ظواهر الكتاب الكريم

في المباني وقد يقال التفسير يتعلق بالمحكمات كما ان التأويل يتعلق بالمتشابهات وقد يقال ان التفسير للرواية والتأويل للدراية وقيل ان التفسير بيان
النظام والتأويل كشف السرائر الى غير ذلك من التفاسير المختلفة التي لا شاهد على كثير منها مع امكان ارجاع بعضها الى بعض **قوله**
هو الاعتبار العقلي الظني اه **اقول** فيكون المراد من التفسير بالرأي هو التفسير بمقتضى هوى النفس وميل الطبع لتصحيح غرض من مقاصده
يحتج ببعض آيات القرآن على تصحيحه او مقصده وهو يعلم انه ليس المراد بالآية ذلك لكن يلبس على خصمه كاستدلال المجسمة بمثل قوله تعالى الرحمن
على العرش استوى ويد الله فوق ايديهم ونحوهما وهذا قد يكون مع العلم كما مر وقد يكون مع الجهل فيميل فهمه الى الوجه الذي هو اوفق لغرضه ويترجح
ذلك الجانب برأيه وهواه فيكون قد فسر القرآن برأيه اي رأيه هو الذي حمله على ذلك التفسير ولولا رأيه لما كان يترجح عنده ذلك الوجه ولا فرق في
ذلك بين ان يكون الغرض المستدل عليه المطلب المحسن فيه فاسدا كما اشرنا او صحيحا ولم يرد من الآية كتفسير قوله تعالى اذهب الى فرعون انه طغى
بالامر بمجاهدة القلب في منازعة النفس وهذا القسم قد يستعمله بعض الوعاظ في المقاصد الصحيحة تحسينا للكلام وترغيبا للمرام وقد يستعمله
الباطنية في المقاصد الباطلة لتضليل الناس ودعوتهم الى طريقتهم الفاسدة ومذهبهم الكاسد فينزلون القرآن على وفق رأيهم واقبح وجوه هذا
النوع من التفسير ما يشتمل على التصرف في اللفظ والمعنى جميعا مثل ما نقله الفاضل السيوطي في الاتقان من ان رجلا ممن يدعي الباطن قال في قوله
تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه ان معناه من ذل اي من الذل ذي اشارة الى النفس يشف من الشفاء جواب من ع امر من الوعي واتبع الناس الى هذا القسم
الصوفية المسمون انفسهم بالباطنية وقد نقل الفاضل السيوطي في الكتاب المذكور عن بعضهم ان من جملة التفاسير التي صنفها اهل البدع والاهواء
وفسروا القرآن فيها بآرائهم تفسير عبد الرحمن بن كيسان الاصم والجبائي وعبد الجبار والرماني والزمخشري وامثالهم ومن هؤلاء من يكون حسن العبارة
يدس البدع في كلامه واكثر الناس لا يعلمون كصاحب الكشاف ونحوه **قوله** واما الحمل على ما يظهر له في بادي الرأي اه **اقول** توضيح
المراد بالتفسير بالرأي هو التفسير بظاهر العربية من غير ضبطها بالادلة العقلية والقرائن النقلية فيما يتعلق بغرائب القرآن وما فيه من الالفاظ المبهمة
وما فيه من الحذف والاضمار والتقديم والتأخير وفيما يتعلق بالناسخ والمنسوخ والخاص والعام والرخص والعزائم والمحكم والمتشابه الى غير ذلك
من وجوه الاختلاف فلا ينبغي ان يبادر الى استنباط المعاني بمجرد فهم العربية فكثر غلطه ودخل في زمرة من فسر بالرأي ومن هنا ذكر بعض اهل التحقيق
ان النقل والسماع مما لا بد منه في ظاهر التفسير اولا ليتقي مواضع الغلط ثم بعد ذلك يتسع الفهم والاستنباط ومما لا بد فيه من السماع فنون كثيرة منها
ما كان مجملا لا ينبئ ظاهره عن المراد به مفصلا مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة واتوا حقه يوم حصاده فانه يحتاج فيه الى بيان النبي صلى
الله عليه وآله حتى يتبين تفصيل عدد الركعات وكمية الاجزاء والشرائط ومقادير النصب وغيرها في الزكوة فالشروع في بيان ذلك من غير نص
ممنوع منه ومنها الايجاز بالحذف والاضمار كقوله تعالى واتينا ثمود الناقة مبصرة فظلموا بها معناه آية مبصرة فظلموا انفسهم بقتلها فالناظر
بظاهر العربية يزعم ان المراد به ان الناقة كانت مبصرة ولم تكن عمياء ولا يدري انهم بماذا ظلموا انفسهم او غيرهم ومنها المقدم والمؤخر كقوله تعالى
ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاما واجل مسمى معناه ولولا كلمة سبقت من ربك واجل مسمى لكان لزاما الى غير ذلك مما ذكر في كتب التفسير
هو اشكال في الخبر العامي المذكور في المتن اعني قوله صلى الله عليه وآله من فسر القرآن برأيه فاصاب فقد اخطأ فان ظاهره مخالف للقواعد فانا لو فرضنا
شخصا فسر قوله تعالى قل هو الله احد بمقتضى رأيه من دون استناد الى شاهد ودليل فاتفق مصادفته للحقيقة الواقعية من توحيد الله تعالى
فلا شك في انه مصيب في المقصود وان اخطأ في تفسيره بالرأي وظاهر الرواية يفيد خلاف ذلك فيظهر من بعض علماء العامة ان الرواية ليست
بصحيحة وقال الفاضل البيهقي منهم بعد ذكرها ان صح اراد والله اعلم الرأي الذي يغلب من غير دليل قام عليه واما الذي يشده برهان فالقول به
جائز ولم يلتفت الى ما التفتنا اليه من الاشكال وذكر بعضهم ان المراد فقد اخطأ الطريق فسبيله ان يرجع في تفسير الفاظه الى اهل اللغة
وفي معرفة ناسخه ومنسوخه وسبب نزوله وما يحتاج فيه الى بيانه الى اخبار الصحابة الذين شاهدوا التنزيل وادوا الينا من السنن ما يكون بيانا
لكتاب الله تعالى قال عز وجل وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم ولعلهم يتفكرون وبالجملة المراد هو الخطأ في الطريق وسواء
اصابة الواقع **قوله** مثل خبر الثقلين المشهور اه **اقول** بل المتواتر في كل من الطريقين على ما ادعاه بعض الاعلام وعلى فرض عدمه
لا شك في كونه متلقى بالقبول عند الامة قال السيد المرتضى في الشافي على ما حكي عنه بعد نقله ان الامة تلقته بالقبول وان احدا منهم
مع اختلافهم في تأويله لم يخالف في صحته وهذا يدل على ان الحجة قامت به في الاصل وان الشك مرتفع فيه ومن شأن علماء الامة اذا ورد عليهم خبر
مشكوك في صحته ان يقدموا الكلام في اصله وان الحجة به غير ثابتة ثم يشرعوا في تأويله فاذا رأينا جميعهم عدلوا عن هذه الطريقة في هذا الخبر
وحمله كل واحد منهم على ما يوافق طريقته ومذهبه دل ذلك على صحة ما ذكرناه **قوله** وقوله عليه السلام لما قال زرارة اه **اقول** في العلل وتفسير
العياشي عن زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين فضحك عليه السلام وقال يا زرارة
قال رسول الله صلى الله عليه وآله ونزل به الكتاب من الله تعالى لان الله تعالى يقول فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال
وايديكم الى المرافق فوصل اليدين بالوجه فعرفنا انه ينبغي لهما ان يغسلا الى المرفقين ثم فصل بين الكلام فقال وامسحوا برؤسكم فعرفنا

حين قال برؤوس كرار المسح ببعض الرأس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فعرفنا حين وصلها بالرأس ان المسح على بعضها الخبر **قوله** وقد ذكر زرارة ومحمد بن مسلم اه **اقول** في الصحيح عنهما قالا قلنا لابي جعفر عليه السلام ما تقول في الصلوة في السفر كيف هي فقال ان الله عز وجل يقول واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة فصار التقصير في السفر واجبا كوجوب التمام في الحضر قالا قلنا انما قال الله عز وجل واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك كما اوجب التمام في الحضر فقال اوليس قد قال الله ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما الا ترون ان الطواف بهما واجب مفروض لان الله تعالى ذكره في كتابه وصنعه نبيه صلى الله عليه وآله وكذلك التقصير شيء صنعه النبي صلى الله عليه وآله وذكره الله تعالى في كتابه الخبر **قوله** الى غير ذلك مما لا يحصى اه **اقول** مثل ما عن الصادق عليه السلام في ذبائح اهل الكتاب قال عليه السلام قد سمعتم ما قال الله تعالى في كتابه قالوا نحب ان تخبرنا فقال لا تاكلوها الخبر وما ورد في الصحيح عنه عليه السلام لو ان رجلا دخل في الاسلام فاقر به ثم شرب الخمر وزنى واكل الربوا ولم يتبين له شيء من الحلال والحرام لم اقم عليه الحد اذا كان جاهلا الا ان تقوم عليه البينة انه قرأ السورة التي فيها الزنا والخمر واكل الربوا وعنه عليه السلام في حديث قال ان الله عز وجل يقول فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه فلو سكت لم يبق احد الا تعجل لكنه قال ومن تاخر فلا اثم عليه وعن كنز الفوائد للكراجكي قال جاء في الحديث ان قوما اتوا رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا له الست رسول الله تعالى قال لهم بلى قالوا له وهذا القرآن الذي اتيت به كلام الله تعالى قال نعم قالوا فاخبرنا عن قول الله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون اذا كان معبودهم معهم في النار فقد عبدوا المسيح افتقول انه في النار فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله ان الله سبحانه انزل القرآن علي بكلام العرب والمتعارف في لغتها ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل والذي يصلح لهما جميعا فان كنتم من العرب فانتم تعلمون هذا قال الله تعالى انكم وما تعبدون يريد الاصنام التي عبدوها وهي لا تعقل والمسيح لا يدخل في جملتها فانه يعقل ولو قال انكم ومن تعبدون لدخل المسيح في الجملة فقال القوم صدقت يا رسول الله وفي الفوائد وغيره ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال لابن الزبعري حين اورد عليه الايراد المذكور ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل الى غير ذلك من الاخبار الدالة على جواز التمسك بظواهر الكتاب واستنباط المطالب منها وفي كثير من الاخبار الاخر نعم قال لم تسمع الله تعالى يقول فاقرؤا القرآن اما تقرء من كتاب الله كذا بل في كثير منها البحث عن كيفية الدلالة كما سمعت في خبر كيفية المسح كذا الخبر الاخير والانصاف ان من لاحظ جميع الاخبار الواردة في تفسير الايات المتعلقة بالاحكام وغيرها مع ملاحظة مطابقة مدلولها للايات وكذا استشهاد الائمة بها وكذا الصحابة والتابعين يقطع بان مدلولها الظاهر مقصود منها والا كان غيرها معتصما ايضا سيما مع كون الكتاب الكريم على نظم عجيب ونمط غريب مشتمل على وجوه الفصاحة والبلاغة ومحاسن العبارة ولطائف الاشارات وغيرها من الامور التي يتوقف على فهم المعنى كيف ولو لم يكن ما نفهمه من ظواهره مقصودا لم نقدر على استنباط تلك الامور وفهمها ولا العلم بكونه معجزة باقية على مر الدهور والاعصار انه لم يعهد ولم ينقل ان النبي صلى الله عليه وآله كان يتحدى العرب به بعد تفسيره وبيانه لهم كيف ولو كان لامكن لهم ذلك لشاع وذاع بل قد يقال ان ذلك يوجب خروج القرآن عن كونه معجزا لان البلاغة لفظا عارضة للفظ باعتبار ما اريد به من المعنى فلو توقف على التفسير وصحته مبنية على ثبوت النبوة فاذا توقف ثبوتها على كونه معجزا لزم الدور وتوهم ان اعجازه انما هو من حيث قصر فقرة او خصوص الاسلوب وغيرهما مما لا توقف له على فهم المعنى ضعيف جدا حسبما حقق في محله ويدل على ذلك مضافا الى ما ذكر الاجماع القطعي على ذلك المنعقد من اصحاب النبي والائمة عليهم السلام المستمر في جميع الاعصار والامصار قبل ظهور الخلاف من الاخباريين بل الظاهر اتفاق قاطبة المسلمين من الفرق والمذاهب كلها على التمسك بظواهره في المقاصد الدينية والاحكام الشرعية حتى في اصول عقائدهم ولم يعهد نقل احد منهم هنا تشكيك فيه بعدم حجية الكتاب لزوم ورود نص في تفسيره فان قلت لعل ورود النص في كل المسائل بنص مفسر وقد اعتمدوا في الاحتجاج الى ذلك النص المفسر قلت اولا انه تكلف بل يقطع بعدمه بعد التامل الصادق وثانيا انهم كيف يعتمدون على النص المفسر على فرض وروده قبل تعيين المذهب مع ان منهم من لا يقول بحجية اخبار الاحاد وكثير منهم لا يقولون بحجيتها في اصول العقائد فمن اين كان سكوتهم الى ذلك الخبر ولم يعتمدوا على نفس الاية مع انه بمرأى منهم بعد رد التفسير المروي عنهم فيها احد لو وجد يتصدى لذكر غيره ايضا نظرا الى قوة الدلالة مع ما نرى من ان العلماء والمجتهدين سلفهم وخلفهم بل وغيرهم يجتهدون في انتهاء علمهم الى الكتاب وبذلوا طاقتهم في تفسيره ولم يبلغ احد من تفسيره وقد رتبوه التصنيف في بيانه بل نجد كثيرا من اصحابه ممن صنف فيه في خصوص الايات المتعلقة بالاحكام المضبوطة عندهم بما يقرب من خمسمائة بل نجد التفاسير المأثورة عنهم كتفسير مولانا العسكري عليه السلام وغيره مطابقة للظواهر المستفادة الا ما كان فيها من البواطن وكذا يدل على ان المعهود من طريقة جميع اصحاب المذاهب والملل والاديان في كل مكان وزمان اتباع الكتاب المنزل عليهم من ربهم او الموروث من نبيهم وتحبب مذهبهم من ثم لم يعهد من الله سبحانه ذم اليهود والنصارى على العمل بما وجد في التورية والانجيل بل ذكر ما فيهما واتباع ما انزل الله تعالى منهما والحاصل ان من لاحظ ما ذكرناه ولاحظ المطابقة بين الايات والاخبار المروية في تفسيرها الواردة في ابواب الارث والنكاح والطلاق ومحل العدة والظهار والايلاء والكفارات والمطاعم ومصارف الخمس والصدقات ومناسك الحج وكيفية الوضوء والتيمم وغيرها بل الواردة في بيان القصص والحكايات والمواعظ والمواعيد واحوال المعاد ونحوها يحصل له القطع بان ظاهر كل ما لا نظائر من الايات مع الحجة

المقصود من سوق الخطاب وان كان غير مقصود ايضا من باب التأويل واستنباط شيء من البطون المستبعدة والمستبعين من سلكها حتى قلنا للتدبر في الآيات الناهية عن تركه ولذا قال شيخنا الطبرسي في مجمع البيان في تفسير قوله تعالى افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها ان فيه دلالة على بطلان قول من قال لا يجوز شيء من ظاهر القرآن الا بخبر وسمع وقال في تفسير قوله تعالى افلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله الآية انها تدل على فساد قول من زعم ان القرآن لا يفهم معناه الا بتفسير الرسول من الحشوية وغيرهم لانه حث على التدبر ليعرفوه ويتبينوه وبالجملة هذا المطلب في غاية الوضوح فلا حاجة لنا بحمد الله تعالى الى اطالة الكلام فيه **قوله** الا انه يظهر من كلام السيد الصدر اه **اقول** وقد استدل السيد المذكور في اوائل كلامه من قبل القائلين بحجية الظواهر القرآنية بان المتشابه كما يدل عليه بعض الاخبار ما اشتبه على جاهله فنقول لا شيء من الظاهر بمشتبه وكل متشابه مشتبه فلا شيء من الظاهر بمتشابه واذا لم يكن متشابها فيكون محكما وكل محكم يجب العمل به وفاقا اما الكبرى فللاخبار واما الصغرى فلان معنى قوله ما اشتبه على جاهله هو ان غير الامام عليه السلام المعبر عنه بالجاهل بعد علمه بالوضع يتصور المجهول بالمراد من اللفظ بحيث يصير مترددا فيه ولا شك ان الظاهر يكون المراد منه مظنونا فلا يكون مشتبها بهذا المعنى واجاب عنه اولا بان حاصله ان المظنون ايضا مشتبه لصدق الجهل المقابل للعلم الذي هو الاعتقاد الجازم على الظن فالظان بهذا جاهل وثانيا انه لا دليل على حصر الاولى في المحكم والمتشابه الاية غير ذلك عليه بل يجوز ان يكون المحكم وجوب اتباع المحكم ورد المتشابه الى العالم والوقوف عند الظواهر ويرد عليه اولا ان المعروف من اصحابنا في تفسير العلم بالاعتقاد الراجح الشامل للظن ولذا ادعوا قطعية الاخبار كما حقق في محله وثانيا ان ظاهر الاية بل صريحها الحصر مضافا الى دلالة الاخبار الكثيرة عليه كما لا يخفى **قوله** لا يقال ان ما ذكرتم لو تم اه **اقول** لا يخفى ان كلام السيد في غاية الاضطراب فانه ان اراد ان الاخبار خارجة عن الظواهر بل العمل بالظن مرجوحة عند المنع في دلالتها كما في الكتاب من جهة احتمال اصطلاح في المتشابه ففيه انه لا تحتاج حينئذ في حجيتها الى الاجماع بل يكفي في خروجها المقدمة الاولى كما هو مقتضى ما ذكره وان اراد انها مثل الكتاب من جهة التشابه فيها ايضا ففيه قد اشتمالها على المتشابه لا يمنع من حجيتها الا اذا كان التشابه فيها ايضا بمعنى خاص غير المعنى اللغوي العرفي سواء كان معناه ما وقفنا انه اراده الله تعالى او ما لم نقف له فلا بد من اثبات تحقق الاجماع الاصطلاحي الكاشف عن رأي المعصوم ولا حجيته غير مسلمة مع انه يرجع الى ما ادعاه المصرح من مجهولية الطباع على العمل بالظواهر ويرد ما اورده عليه ايضا بان المركوز في الاذهان هو العمل بالظواهر مبني على الاعتناء باحتمال التجوز باجراء الاصل في نفي القرينة واما بالنسبة الى المخصص والمقيد ونحوهما فلا والا لو اراد ان الاخبار الواردة في بيان الاحكام وتفسير الايات ينبغي ان لا يرتكب فيها خلاف الظاهر والا لزم التسلسل او نقض الغرض لكنه مع انه اول الدعوى برفع حجية الاشتراك بين الكتاب والسنة كما هو المقصود من الايراد فتدبر **قوله** وعدم بيانها حقيقته اه **اقول** فيه انه مع فرض عدم البيان يكون المرجع اما العرف واللغة والا لزم الاغراء بالجهل مع ان دعوى عدم بيانها حقيقته ممنوعة لدلالة الاخبار على معناها وهو ما يؤول الى المعنى مع انه لم يصرح بعدم جواز الاستدلال بالاية الدالة على عدم جواز العمل بغير العلم لتشابهها بعلية احتمال كونها من المتشابه بعد عدم بيان حقيقته نظير عدم جواز الاستدلال بالايات الناهية عن العمل بالظن المستلزم حجيتها عدم حجيتها كما اشرنا وبما ذكرنا يلزم فساد ما قد يتخيل من ان الاية محكمة في ذلك اتباع المتشابه دون طلب اتباع المحكم لانه لا ينفعنا منها الا ظنا اذ كون بعض الكتاب محكما وكون المحكم من الكتاب يدل على ذلك والا للزم الدور لا ان يكون لازما فتأمل على عدم لزوم اتباع المحكم انما هو بمعنى اللقب وهو في غاية الضعف ووجه الفساد غير خفي **قوله** وعنه مواقع للنظر اه **اقول** كما مر ايضا ان محل النزاع ان كان ظاهر الكتاب من حيث هو ظاهر الكتاب فلا يضر مثل احتمال النسخ والتخصيص والتقييد وغيرها قبل طروها مثل اول زمان النزول فاذا نزلت اية كان يجوز العمل بها واما بعد سنوح هذه العوارض فيعمل بمقتضاها اذا علم بها على وجهها والا فالحال فيه هو الحال في جميع ما يرد علينا في امثال زماننا من كافة الادلة والمجتهدون يقولون ايضا بانه لا يجوز العمل بها الا بعد ملاحظة المعارض فما يدعى ان اصحاب الائمة كانوا يعملون بالاخبار بمحض الورود من دون فحص وما كانوا يعملون بالايات كذلك اجماعهم مستفاد من طريقتهم مؤيدا على الاخراج الاخبار هذا الحكم بخلاف محكم الكتاب فهو من غرائب الدعاوى فمن يعمل في الكتاب نظير ما قلنا في الاخبار انه يجب الفحص وهذا لا ينافي جواز العمل بالظواهر وقد بان بما ذكرنا انما يحصل ان كان مذهب السيد انه لا يجوز العمل بظاهر الكتاب قبل الفحص عن الناسخ والمقيد وامثالهما ويجوز العمل به بعده ولا يقول بذلك بل يمنع العمل بالظواهر مطلقا الا بعد ورود خبر ان على بيانها ومنه يظهر النظر في قوله والا فالحال فيه هو الحال الخ وقوله والمجتهدون يقولون ايضا الخ وما جعله من غرائب الدعاوى ان ادعى عمل اصحاب الائمة بالاخبار قبل الفحص وعدم عملهم بالايات كذلك لا خفاء فيه مع عدم الفحص لقوله فمن يعمل الخ انه لا غرابة في ذلك اصلا لان عملهم بالاخبار قبل الفحص مسلم عند الكل وبعد ملاحظة اخبار النهي عن تفسير القرآن بالرأي وانه لا يبلغ اليه عقول الرجال يكون عدم عملهم بالايات ثابتا مع كون كل محتملا فلا غرابة فيه وان اراد به دعوى ان المجتهدين يعملون بالكتاب قبل الفحص والتتبع بمعنى ان اصحاب الائمة ما كانوا يعملون كذلك فهو وان كان غريبا نظرا الى ان المجتهدين ايضا يعملون في الكتاب كذلك الا انه يتوجه ان كان مراده ان الاصحاب يعملون بالاخبار قبل الفحص ولا يعملون بالكتاب الا بعده وليس مراده ذلك بل مراده انهم يعملون بالاخبار قبل الفحص ويعملون

بالكتاب كذلك بل يتم تصويب الائمة وح فلا غرابة في الدعوى لان المجتهد لا يقولون بذلك **اقول** الظاهران مراد المجيب ان ظاهر كلام السيد يعطي انه يريد منع وجود المقتضي للعمل في ظواهر الكتاب من جهة احتمال النسخ والتخصيص والتقييد ونحوها وهو غير صحيح اذ غايته احتمال المانع من جهة احتمال الامور المذكورة وهو لا يقتضي ازيد من اعتبار وجوب الفحص ودعوى عمل الاصحاب بالاخبار من غير فحص بخلاف الكتاب غريبة وح فما اورد وحكم بغرابة الدعوى غير غريب ولا يرد عليه ما ذكره المعترض نعم يرد عليه ان كلامه خال عن ذكر الشق الاخر للترديد وهو ما ان كان محل النزاع ظاهر الكتاب من حيث انه ظاهر لا من حيث انه معرض للتخصيص ونحوه بل من حيث دلالة الادلة الخارجية على منع العمل به وهو سهل يسير **قوله** بان المتشابه لا يصدق على الظواهر اه **اقول** لا يخفى ان بعض تفاسيره وتعاريفه المذكورة في كتب اللغة والاصول والتفسير والتي دل عليها الاخبار ينطبق عليها فقيل هو ما لا يعلم المراد به ولا يتضح دلالته الا بقرينة تدل عليه وقيل هو ما يحتمل وجهين من التاويل فصاعدا وقيل هو المتكرر الفاظه كقصة موسى وغيره وقيل ما لا يعلم تعيين تاويله كقيام الساعة وعن النهاية الاثيرية انه ما لم يتلق معناه من لفظه وهو على ضربين احدهما ما اذا رد الى المحكم عرف معناه والاخر ما لا سبيل الى معرفة حقيقته فالمتتبع له مبتغ للفتنة لانه لا يكاد ينتهي الى شيء تسكن نفسه اليه وفي مجمع البحرين في تفسير المحكم انه في الاصطلاح يطلق على ما اتضح معناه وظهر لكل عارف باللغة وعلى ما كان محفوظا من النسخ او التخصيص او منهما معا وعلى ما كان نظمه مستقيما خاليا عن الخلل وعلى ما لا يحتمل من التاويل الا وجها واحدا ويقابله بكل من هذه المعاني المتشابه وفي الخبر المروي في تفسير العياشي عن الصادق عليه السلم والمتشابه ما اشتبه على جاهله وفي رواية اخرى المتشابه الذي يشبه بعضه بعضا اللهم الا ان يقال ان المراد عد صدق المتشابه المذكور في السنة اهل اللغة والعرف عليها وما يتوهم انطباقه يكون تفسير المتشابه بالقران لا على المتشابه لكنه غير مجد بل مخل بالغرض لا شتماله على الالتزام بتحقق المتشابه بالقران مع غيره من المتشابهات وهو تعميم لكلام المفصل ومنها ينقدح النظر في التمسك بصحة السلب اذ صحة سلب المتشابه بالمعنى المحتمل لان يكون اصطلاحا جديدا في القران او الكلام وصحة سلبه بالمعنى الاخر لا يجدي في المقصود فافهم **قوله** وثانيا بان احتمال كونها اه **اقول** وبعبارة اوضح انه لو سلم تشابه لفظ المتشابه واحتمال ان يكون الظواهر منه فاللازم احتمال المنع ويعد ظاهر حجية الظن الحاصل من الظواهر لا يمكن دفع ليد عنه بمجرد الاحتمال بل قد يقال انه لو تم لا يجدي بالنسبة الى كل ظواهر القران اذ الذي قرره في بيان احتمال صيرورة ظواهر القران متشابهة بحسب الاصطلاح من امثال ليوجب تشابه ما اشتمل على المجازات التي لم يعرفها العرب لا مطلقا **قوله** ثم انك قد عرفت اه **اقول** حاصله ان النزاع بيننا وبين الاخباريين صغروي لا كبروي بمعنى انهم ينكرون كون خطابات الكتاب ظواهر مما قصد بها الافادة والاستفادة ولا ينكرون حجية الظواهر الصادرة عن المتكلم لغرض الافادة والاستفادة **قوله** وانما يكون خلافهم اه **اقول** ظاهرهم دعوى الكلية فيلزمهم انكار وجود المحكم في ايات القران وهو مشكل جدا ولذا اورد عليهم السيد الصدر بعد نقل قولهم بانهم ان ارادوا انه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادعيت فانها الظن المحتملة لمثل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها الصيرورة اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلا يفيد الظن وما افاده منعنا من العمل به مع قبول ان في القران محكما بالنسبة الينا فلا كلام معهم وان ارادوا انه لا محكم فيه اصلا فهو باطل **قوله** انه ربما يتوهم بعض اه **اقول** هو الفاضل النراقي في المناهج وهو من وافقه ولعله **قوله** ولعله قصر نظره اه **اقول** مما يضعف هذا التوهم ان فائدة معلومية حجية ظواهر الكتاب او عدمها لا تنحصر في التمسك بها في الاحكام بل لذلك فوائد اخرى منها استعلام حال الاخبار المتعارضة وغيرها في الحجية وعدمها بموافقة الكتاب ومخالفته كما في الاخبار العلاجية **قوله** حيث قرء بالتشديد اه **اقول** لا يخفى ان هذا الظهور انما يسلم اذا ثبت كون التطهر حقيقة في معنى المتشرعة اي الاغتسال الشرعي كما ان الظهور الثاني يتوقف على كون الطهر حقيقة فيه ظاهر هم التسالم عليها ولذلك احتاجوا الى ملاحظة الترجيح والمرجح فربما يرجح الظهور الاول ببعض المرجحات مثل نهي قوله تعالى فاذا تطهرن فاتوهن فيحكم بوجوب الغسل وحرمة الوقاع قبله وربما يرجح الثاني بسياق الاية مع ملاحظة لفظ المحيض وبما ورد ان غسل الحيض سنة في مقابلة الفريضة الالهية فيحكم بجوازه بعد النقاء وقبل الغسل وح فيحمل تفعل على معنى فعل مثل تطعم بمعنى طعم ومنه المتكبر من اسماء الله تعالى كما قيل فافهم **قوله** فلا يخلو اما ان نقول بتواتر القراءات اه **اقول** اختلفوا في تواتر القراءات وعدمه فالاكثر على تواتر السبع وحكي عن مشائخ السبعة وصرح به العلامة في المنتهى والتذكرة والنهاية والشهيد في الذكرى والحق بها فيه الثلاثة الباقية ايضا وادعى الاجماع على تواتر السبع جماعة منهم المحقق والشهيد الثانيان في الشرحين ثم ظاهر الاكثر انها مع الكل جوهرية والخلاف في تفسيرها فقيل ما الاختلاف في جوهر اللفظ ويختلف باختلافه كما به ومنهم من جعل في تفسيرها الاختلاف ايضا فقال ما يختلف خط المصحف والمعنى باختلافه ومقتضاه ان الاختلاف الالفاظ المترادفة ليس جوهريا وهو مشكل ومقتضى كلام التفسير كون الاختلاف بالادغام وعدمه غير جوهري وهو بعيد ايضا كما قيل بناء على ان المراد بالجوهر جوهر اللفظ لا جوهر الخط وظاهر ان اللفظ هو الذي يتلفظ به يختلف جوهره بالادغام وعدمه فقد يفسر الجوهرية بانها ما يختلف اللفظ باختلافه بحسب المادة ويقابلها الاداتية وهو ما كان من قبيل الهيئة وقيل انها متواترة مطلقا وقيل انها غير متواترة مطلقا واليه ذهب ابن طاوس في جمال الاسبوع والزمخشري وجماعة من متاخري الخ

في تنبيهات مسئلة حجية الكتاب

وفي المتدرك بها المثبتون الخبر النبوي صلى الله عليه وآله ان القرآن نزل على سبعة احرف كلها كاف شاف بحمل الاحرف على القراءات وفيه بعد منع ثبوت الخبر بل ورد في الخبر الذي ثقة الاسلام باسناده عن الفضيل بن يسار عن الصادق عليه السلام تكذيبه ان التواتر لا يثبت به مع ان اخبار الاحاد لو وجوده وكذا استدل به الشافعون ففقدان شرط التواتر من استواء الطرفين والوسط في المقام فانهم صرحوا بان لكل قارئ من القراء السبعة راويين فالاتفاق في التواتر في بعض الطبقات الاخيرة غير مفيد وتحقيق الحق ان المراد هو التواتر عن القراء او عن النبي صلى الله عليه وآله موكول الى محله

قوله وعلى الثاني فان ثبت **اقول** لا خلاف ظاهراً في جواز القراءة بكل قراءة واستدل عليه بعد الاجماع بانه قد ثبت بالتواتر جواز قراءة القرآن لنا بل استحبابها علينا بل وجوبها في الجملة وح فلا يخلو اما ان يكون الجائز مثلا التلاوة بغير القراءات او بجميعها او ببعضها معينا او لا على التعيين والاول مستلزم لترك القراءة والثاني مخالف للاجماع والثالث ترجيح بلا مرجح فتعين الرابع وهو المطلوب وبالرواية التي رواها الكليني عن سالم بن سلمة قال قرء رجل على ابي عبد الله عليه السلام وانا استمع حروفا من القرآن ليس على ما يقرءه الناس فقال ابو عبد الله عليه السلام مه كف عن هذه القراءة اقرء كما يقرء الناس حتى يقوم القائم عجل الله فرجه فاذا قام القائم عليه السلام قرء كتاب الله على حده واخرج المصحف الذي كتبه علي عليه السلام قال اخرجه علي الى الناس حين فرغ منه وكتبه فقال لهم هذا كتاب الله كما انزله الله تعالى على محمد صلى الله عليه وآله قد جمعته بين اللوحين فقالوا هوذا عندنا مصحف جامع فيه القرآن لا حاجة لنا فيه فقال عليه السلام اما والله ما ترونه بعد يومكم هذا ابدا الحديث حيث تدل على جواز قراءته كما يقرءه الناس لما قررنا وكذا ما رواه باسناده عن محمد بن سليمان عن ابي الحسن عليه السلام قال قلت له جعلت فداك انا نسمع الايات في القرآن ليس هي عندنا كما نسمعها فلا نحسن ان نقرأها كما بلغنا عنكم فهل نأثم فقال عليه السلام لا اقرؤا كما تعلمتم فسيجيئكم من يعلمكم الخبر ثم ان التخيير بين القراءات هل هو ابتدائي او استمراري الظاهر هو الثاني فاذا قرء بعض القرآن بقراءة لا يجب الالتزام عليها في الباقي وكذا بالنسبة الى الازمنة للاصل نعم صرح الشهيد الثاني في محكي شرح الالفية بانه اذا ترتب بعضه على بعض او لم يجز التركيب ان نقل جواز عن اكثر القراء هذا بمعنى القراءة واما بمعنى العمل والاستدلال والاستنباط فلا شك في جواز العمل بكل من القراءات فيهما على القول بجواز العمل بظاهر الكتاب

قوله او بناء على عدم ثبوت الترجيح اه **اقول** قال العلامة ره في محكي المنتهى ان احب القراءات الي قراءة عاصم من طريق ابي بكر بن عياش وطريق ابي عمرو بن العلاء فانها اولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيهما من الادغام والامالة وزيادة المد وذلك كله تكلف ولو قرء به صحت صلوته بلا خلاف انتهى

قوله على الاقوى في كون المقام من الاستصحاب اه **اقول** اختلفوا في انه اذا خرج بعض الافراد في بعض الازمنة عن حكم العام وشك فيما بعد ذلك الزمان فهل هو ملحق بما قبله وبعبارة اخرى هل يعمل بالعام او يستصحب حكم المخصص وجهان والذي المعتمد ان الاستصحاب التفصيل بين ما اذا اخذ عموم الازمان في العام افراديا بان جعل كل زمان موضوعا مستقلا لحكم مستقل العموم الى احكام متعددة بتعدد الازمان كما اذا قيل اكرم العلماء كل يوم فقام الاجماع على حرمة اكرام زيد يوم الجمعة وبين ما اذا اخذ لبيان الاستمرار كما اذا قيل اكرم العلماء دائما ثم خرج فرد في زمان وشك في حكمه بعد ذلك الزمان فيعمل بالعموم في الاول وبالاستصحاب في الثاني ومن هذا الباب مسئلة الخيار بعد زمان الاطلاع فالمختار عند المصنف ره وجماعة منهم الشهيد الثاني في المسالك الاستصحاب المخصص فحكم بثبوت الخيار الى زمان الشك فيه بناء على ان مستند اللزوم الاطلاق او فوا بالعقود وكون الحكم مستمرا الى آن الوفاء في كل زمان موضوع مستقل محكوم بحكم مستقل حتى يقتصر في تخصيصه على ما ثبت من جواز فسخ العقد في جزء من الزمان وذهب المحقق الثاني ره في مسئلة خيار الغبن في باب تلقي الركبان الى العمل بالعموم والحكم بفورية الخيار ومن هذا الباب ما عن بعضهم فلا يبقى على فهم المصنف ره من الحكم بالاستصحاب وعدم جواز الوقاع قبل الغسل ولعلنا نشير الى حقيقة الحق في المقام في مباحث الاستصحاب

قوله الثالث في وقوع التحريف في القرآن اه **اقول** اختلف العلماء في وقوع التحريف في القرآن الذي يكون بايدينا اليوم فالاخباريون على وقوعه بانواعه الثلاثة التحريف والنقصان والزيادة كما حكي عنهم وما اولين كما هو ظاهر اكثرهم كما هو الظاهر من الكليني تبعا للشيخ علي بن ابراهيم القمي ره وهو من افراطه في التعصب ايضا احمد بن ابي طالب الطبرسي صاحب الاحتجاج واكثر الاصوليين على العدم وهو مختار الشيخ ابي علي الطبرسي صاحب مجمع البيان وهو المنسوب الى علم الهدى والشيخ وهو الذي اختاره الصدوق ره في اعتقاداته وذهب بعض الاواخر تبعا للبعض الى عدم وقوع ما يقدح في الاعجاز ووقوع غيره وفيه لكل من الفريقين ادلة مذكورة في محالها لا يتعلق غرضنا بذكرها والنقض والابرام فيها

قوله لا يمنع التمسك بالظواهر اه **اقول** فيه نظر لان العلم الاجمالي بعد فرضه لا يفرق فيه بين الظواهر وغيرها بل القائل ان يقول ان التحريف فيها اقرب الى الوقوع اذ الداعي الى التحريف هو عناد المخالفين والحاسدين لتضمنه ما ينافي رأيهم وهو يتم في ظهورها بالنسبة الى الظواهر لظهور معانيها لغير الائمة لطبايعهم بخلاف المتشابهات وجعل ذلك من قبيل الشبهة الغير المحصورة مشكل نعم ما ذكروا جيد غير بعيد بالنظر الى آيات الاحكام مما يجب على الله حفظها ... [illegible]

من بعض ... الاجماع على ... [illegible]

يتعلق ... [illegible]

في مباحث النظم

انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه نعم لو تم الاجماع المذكور كان متبعا وهو غير معلوم لعل
قوله ره فافهم اشارة الى بعض ما ذكرناه ثم ان هيهنا مطلبا يناسب المراد لا باس بالاشارة اليه للاكمال والاتمام وهو ان الفخر الرازي
نقل في تفسيره الكبير عن بعض المشككين من الملاحدة انهم طعنوا في القرآن وابطلوا التمسك به من جهة اشتماله على المتشابهات وقالوا انكم تقولون
ان تكاليف الخلق مرتبط بهذا القرآن الى قيام الساعة ثم انا نريه بحيث يتمسك به كل صاحب مذهب على مذهبه فالجبري يتمسك بآيات الجبر
كقوله وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي آذانهم وقرا والمثبت للرؤية يتمسك بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنافي
يتمسك بقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وكذا سائر اهل المذاهب المختلفة ثم ان كل احد يسمي الآيات الموافقة لمذهبه محكمة
والمخالفة له متشابهة وربما آل الامر في ترجيح بعضها على البعض الى ترجيحات خفية ووجوه ضعيفة فكيف يليق بالحكيم ان يجعل الكتاب
الذي هو المرجع في الاحكام الى يوم القيمة على هذا الوجه اي فائدة في اشتماله على المتشابهات وكيف يمكن التمسك به الى ان لو جعله تماما
نقيا عن هذه المتشابهات كان اقرب الى حصول الغرض ثم حكى عن العلماء وجوها في فوائد المتشابهات كانه جعله جوابا عن السؤال المتقدم فذكر
اولا انه متى كانت المتشابهات موجودة كان الوصول الى الحق اصعب واشق وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب وثانيا انه لو كان القرآن محكما
بالكلية لما كان مطابقا الا لمذهب واحد وذلك ينفر ارباب سائر المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه بخلاف ما اذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه
فانه يطمع حينئذ صاحب كل مذهب ان يجد فيه ما يؤيد مذهبه فكلهم ينظرون فيه فيصير المحكمات عندهم مفسرة للمتشابهات فبهذا الطريق
يتخلص المبطل عن باطله ويصل الى الحق وثالثا انه اذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه الى الاستعانة بدليل العقل فيتخلص
عن ظلمة التقليد ويصل الى نور الاجتهاد والاستدلال ورابعا وهو السبب الاقوى عندنا في هذا الباب ان القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص
والعوام وطبايع العوام تنبو في الاكثر عن ادراك الحقايق فمن سمع من العوام في اول الامر اثبات موجود ليس بجسم ولا بمتحيز ظن ان هذا عدم ونفي
فوقع في التعطيل فكان الاصلح ان يخاطبوا بالفاظ دالة على بعض ما يناسب ما توهموه وتخيلوه ويكون ذلك مخلوطا بما يدل على الحق الصريح
وهو الذي يخاطبون به في اول الامر من المتشابهات والقسم الثاني وهو الذي يكشف لهم في آخر الامر من المحكمات الى غير ذلك من الوجوه التي سبق في بعضها
غيره من المفسرين ايضا لكن الانصاف انها غير حاسمة لمادة الاشكال بل منها ما يؤيد اصل السؤال ويقوي بنيان الاستشكال والتحقيق في
الاشكال ان يقال ان الله تعالى قد بعث رسوله صلى الله عليه وآله بالرسالة وختم به النبوة وجعل شريعته باقية الى يوم القيمة وانزل عليه كتابا
جامعا لعلوم الاولين والآخرين بل حاويا لجميع الحقايق والمعارف والاحكام والحوادث الواقعة الى يوم الدين وفي حياته صلى الله عليه وآله لم يتفرغ
في البرهة التي كان فيها بين الانام لتبليغ جميع الاحكام والمعارف والحقايق على وجه الاحكام لعدم استعداد اصحابه صلى الله عليه وآله لقرب عهدهم
بالجاهلية الجهلاء مع انهم اعراب غرباء او لواحقين جفاة فلذا اودع علمها عند وصيه حافظ سره ومبلغ رسالته صلوات الله وسلامه عليه وآله
اودع عنده جميع معاني القرآن في بطونه وخفاياه وامر بحفظهما واتباعهما والتمسك بهما واخبر بانهما لا يفترقان حتى يردا عليه صلى الله عليه وآله
الحوض وحيث انه صلى الله عليه وآله علم ان من امته من يرتد عن دينه وينازع وصيه في امر مواخيه فلذا جعل الله تعالى ظاهر كتابه مشتملا على
المحكم الذي لا يختلفون فيه وعلى المتشابه الذي اخبر انه لا يعلمه الا الله والراسخون في العلم واخبر بانهم لو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم
لعلمه الذين يستنبطونه منهم فالمتشابهات هي التي يضطر اليها الناس وتلجئهم الى الاقرار بولاية اولي الامر الذين هم حملة الكتاب وفصل الخطاب
ولو كان كله محكما لتوهموا انه مقصور على ظاهره الذي هو غير مشتمل الا على اقل قليل من الاحكام ولم يمكن الاحتجاج عليهم بانهم محتاجون
في معرفة الحقايق الى الامام عليه السلام وهذا الذي ذكرناه من الحكمة هو المستفاد من كلام اهل البيت عليهم السلام ويكفي شاهدا على ذلك ما في الخبر المروي في تفسير
النعماني عن الصادق عليه السلام الى ان قال عليه السلام انما هلك الناس في المتشابه لانهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تاويلا من
عند انفسهم بآرائهم واستغنوا بذلك عن مسئلة الاوصياء ونبذوا قول رسول الله صلى الله عليه وآله وراء ظهورهم الخبر **قوله** فتامل اه **اقول**
لعله اشارة الى ضعف ما ذكره من عدم شمول الآيات لانفسها اذ لا شك انها من ظواهر القرآن المفيدة للظن التي يحرم العمل به بمقتضى دلالة انفسها
فالمقتضي لعدم شمولها لانفسها اما لزوم المحذور من استلزام حجيتها عدم حجيتها او كونها مفيدة للقطع او خصوصية فيها من بين آيات القرآن والكل
باطل اذ الاول يقتضي الحكم بعدم حجيتها فلا يلزم ربها ويعمل بها مع انا بنينا على عدم شمولها لانفسها والثاني واضح الفساد وكذا الثالث
لظهور انه لا خصوصية لها ووضوح مساواتها لغيرها ولو كان المراد خروجها عن تحت مدلولها بالاجماع ونحوه فمع منع الاجماع نرد عليه ان
خروجها من باب التخصيص لا التخصص كما هو ظاهر الخصم **قوله** وفيه ما لا يخفى اه **اقول** اذ الاجماع على تقدير تسليمه انما قام على وجوب العمل
بما هو مظنون من الكتاب وهو لا يجعل الظن علما والتعميم المرعو في قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم مثلا راجع الى الموضوع نفسه وابطاله
الى وجوب العمل به بان يكون المعنى ما ليس لك به علم ولا بوجوب العمل به يوجب الخروج عن الظاهر من غير قرينة بل يستلزم استعمال اللفظ في المعنى
الحقيقي والمجازي ثم ان الواحد على ما حققه المحقق القمي ره وان شئت تفصيل الكلام في المقام فراجع باب الاجتهاد والتقليد من القوانين **قوله**

في الكلام على التفصيل الآخر في المسئلة

واما التفصيل الآخر آه **اقول** التفصيل الاول هو التفصيل بين ظاهر الكتاب وغيره الذي اشار اليه بقوله اما الكلام في الخلاف الاول الخ وهذا هو
التفصيل الآخر من التفصيلين اللذين اشار اليهما في صدر المبحث بقوله وانما الخلاف والاشكال وقع في موضعين الخ **قوله** ويمكن توجيه
هذا التفصيل آه **اقول** لقائل ان يقول ان هذا التوجيه لا ينطبق على تمام مدعى المفصل وانما ينطبق عليه لو فصل بين من قصد افهامه بان
يكون مخاطبا وبين غيره سواء كان من قبيل الناظر في الكتب المصنفة ام من قبيل من لم يقصد افهامه اصلا لان من قصد افهامه بغير المخاطب يكون كمن
لم يقصد افهامه في قوة احتمال اختفاء القرينة في حقه سيما الحاصل من مثل تقطيع الخبر ونقله بالمعنى ونحوهما فلا يجوز له نفيها بالاصل نعم يحصل
الفرق بينهما اذا انحصر القرينة في القرائن الحالية وهو معلوم الانتفاء **قوله** كما نبهنا عليه في اول المبحث آه **اقول** حيث جعل العنوان هو الظن
المستفاد من الفاظ الكتاب والسنة وهو الحاصل من ظاهر اللفظ اما بالوضع كالالفاظ الظاهرة في معانيها الحقيقية او بامداد من قرينة حالية
او مقالية كما علمها واما الحاصل من الخارج عما ذكر فلا يكون مستندا الى اللفظ من حيث هو وحكمه في الاعتبار وعدمه تابع لحكم ذلك الامر الخارجي
فلو حصل الظن من الشهرة مثلا على المراد من اللفظ كالظن الحاصل منها في المراد من الصعيد في اية التيمم فهو خارج عن مفروض البحث ويتبع في الاعتبار
وعدمه حكم الشهرة **قوله** بان الظهور اللفظي ليس حجة آه **اقول** توضيحه ان الظنون المتعلقة بمباحث الالفاظ يكون المناط في حجيتها الظهور
النوعي ولا يوجب ذلك الا في صورتين لا يتعداهما لاختصاص الدليل بهما احديهما بالنسبة الى المخاطب بذلك الخطاب اذ عليه بناء اللغات وعليه يجري
المخاطبات والمحاورات الدائرة بين الناس في جميع الالسنة من لدن زمان ادم الى يومنا هذا كيف ولولا ذلك لكان تقرير اللغات لغوا وثانيتهما
ان يكون الكلام موضوعا لان يفهمه من يصل اليه مطلقا او لان يفهمه من يصل اليه من صنف خاص فيكون مقصود المتكلم تفهيمه والاستفادة منه وح
فلا فرق بين من يتعلق الخطاب معه من الحاضرين الذين القى اليهم الكلام والغائبين المعدومين ممن يأتي في الاعصار اللاحقة الذين قصد استفهامهم
من ذلك الكلام وان لم يكونوا مخاطبين بذلك الخطاب على وجه الحقيقة وذلك كتصنيفات المصنفين فان الظن الحاصل لهم من تلك الجهة بالنسبة
الجميع في الوقوف على مراد المتكلم ولا يوجب الظهور النوعي بالنسبة ليهما لما ذكر في المتن ثم ان المراد من النوع المعتبر ابنه الظن اما نوع الشك في
الحادث وجودا وعدما بمعنى انه لولا المانع لافاد الظن الشخصي ببقاء الحالة السابقة من الوجود والعدم او نوع العدميات في الالفاظ وغيرها
او نوعها في خصوصيات الالفاظ او نوع الظاهر عند القرينة بعد الفحص التام وهو الاخير **قوله** الا ان يثبت كون ظاهر عند القرينة آه **اقول**
ان قلت كيف يمكن جعلها من باب التعبد مع انهم يعدونها من الامارات التي هي من سنخ الادلة الاجتهادية الناظرة الى الواقع لا من سنخ الادلة
الفقاهتية الغير الناظرة اليه قلت اولا جعلهم اياها من سنخ الامارات من جهة بنائهم على عدم كونها من التعبديات وثانيا لا ملازمة بين
الحقيقة بمعنى اعتبار امر تعبدا وكونه من الادلة الفقاهتية او ظنا وكونه من الادلة الاجتهادية فان المراد بالتعبد ما وجب العمل به لو عند الشك
بحكم العقل او الشرع سواء كان في نفسه حاكيا عن الواقع ام لا وبالظن النوعي ما وجب العمل به لا بجاعد صفة الظن سواء كان من الادلة الاجتهادية
كما في الاغلب ام الفقاهتية كما في الاستصحاب على قول بعضهم **قوله** ولكن الانصاف انه لا فرق آه **اقول** حجية اصالة الحقيقة وعدم القرينة
اما ان يكون من باب التعبد المحض او من باب كون عدم العلم بالقرينة موضوعا للحكم بعدمها او من باب الظن النوعي وكيف كان فقد ادعى الاجماع
عليها واثبات الحجية من الجهة الاولى دونه خرط القتاد كما مر واما الجهة الثانية ففيها ان الاجماع عليها مشكل واما الثالثة فالقدر المسلم من
الاجماع فيها هو احد الصورتين المذكورتين اللتين يحصل فيهما الظن الشخصي غالبا لبادي غيرهما فالاعتماد على الظن فيه موقوف على اثبات
حجية الظن اذ لا دليل عليه بالخصوص يفيد القطع بحجيته ولا يجري فيه الدليل الخاص والطريقة المستمرة من اهل العرف قاضية بما ذكر فلا
نعويل القول بالفرق فتدبر **قوله** اصح التقسيمات آه **اقول** لظهور ان خطاب الصادق عليه السلم مثلا انما هو بالنسبة الى زرارة و
محمد بن مسلم واضرابهما بحيث لا يشمل غيرهم فهو لا يريد بحسب ظاهر المخاطبة الا تفهيم احدهم ممن هو مخاطب له وان كان غيرهم مشاركا له في الحكم
فمجرد المشاركة لا يقتضي ارادة تفهيمهم بذلك الخطاب حتى يكون الكلام الوارد منه عليه السلم بمنزلة كلام المصنفين في خطابهم المقصود منه
افهام الجميع **قوله** فانه اولى بان يكون من هذا القبيل آه **اقول** اذ الظاهر كونه موضوعا لافهام الامة واستفادتهم منه بالتدبر فيه والتأمل
في معانيه الى يوم القيمة على ما هو الظاهر من وضع الكتب المشتملة على الاحكام واليه يرشد الايات الامرة بالتدبر والتفكر فيه وعليه يدل بعض
الاخبار ايضا الا انه لم يقم عليه دليل قاطع فلا يخرج ايضا من دائرة الظن المطلق ولا دليل على حجية ذلك الظن المخصوص فلا فائدة في ادراج
خطاباته تحت القسم المذكور الا مع اقامة الدليل القاطع لا بد وعن كاهو الواقع **قوله** مردود بتشاذ ذلك آه **اقول** فان قلت لا شك ان الحكم
في حجيتهما هو دليل الانسداد لا محالة نظرا الى ان الحكم بالاقتصار على العلم يوجب انسداد ابواب المطالب ولمعنا الانسداد الباب بالنسبة الى كثير
مما يتعلق بهما فلا بد من التمسك بدليل الانسداد في حجيتهما بالاخرة قلت لا انصاف في كون الانسداد حكمة الحجية والاعتبار ولا ينافي
ذلك اندراجهما في الظنون الخاصة التي هي عبارة عما اقيم على اعتبارها دليل خاص كما في المقام حيث قام عليه الاجماع وانما يوجب الاستناد
الى دليل الانسداد اندراجهما في الظن المطلق اذا كان حجة ودليلا على اعتبارهما لا حكمة وهو غير لازم كما لا يخفى **قوله** فما ذكره من ابتناء كون الحكم

في مباحث الظن

اقول فيه نظر فانا اذا قلنا بشمول الخطاب للغائبين فلا شك في جريان اطلاقها عند الغفلة بالنسبة اليهم ايضا اذ لا فرق بينهم وبين الحاضرين في المخاطبة لان المفروض انه لولاه لرجع الى السالى الاشتراك في التكليف لا شمول الخطاب كما لا يخفى ولا مدخلية في ذلك المشافهة بعد فرض اشتراكها في قصد الافهام من اللفظ والتخاطب اذا قلنا بعدم شموله لهم فاطلاقها عند القرينة لا يجري في حقهم سيما القرينة الحالية فما ادعاه في الشفير في محل المنع قوله فيشترك غير المشافهين آه اقول لا يخفى انه انما يتم بعد ثبوت كونهم من المخاطبين بالعموم قوله لاحتمال كونه التمسك آه اقول فيه ما لا يخفى فانه ان اريد الاحتمال المساوي فمنعه ظاهر بعد ملاحظة اطلاقها عند التقييد واذا اريد الاحتمال المرجوح فلا يضر بالظهور بل انما يضر بالتنصيص ثم انه ربما يؤيد هذا الاحتمال بان النبي صلى الله عليه وآله اخبر بانهما لا يفترقان فلا بد في القران من تفسير العترة وهو في غاية السقوط فان عدم افتراقهما لا يدل على توقف فهم جميع القران على بيان اهل البيت عليهم السلام بل يكفي ان يكون فائدة ذلك تفهيم المتشابهات واستنباط جميع العلوم من الكتاب مع انا نقول اما ان يكون المراد من الخبر لزوم التمسك بكل منهما استقلالا كل في الحجية او بهما معا او بالعترة مستقلا وبالكتاب بشرط بيان العترة له اما الثالث فيلزم التفكيك لمخالفة الظاهر بل المقطوع ان المقصود من الخبر خلافه واما الثاني فيلزم منه عدم حجية كلام العترة اذا لم يقع عند الكتاب وهو كما ترى واوهن منه توهم ان حجيتها قوالهم انما هي لدليل آخر فيتعين الاول فلئن قلت لنا ان نختار الشق الثاني نظرا الى الحكم في الخبر بعدم الافتراق ونجيب عن الاشكال المذكور بانه بعد القول بعصمة العترة الطاهرة وكون علومهم مستفادة من الكتاب لان فيه تفصيل كل شيء يعلم انه اذا اخبر الامام عليه السلام بحكم من الاحكام انه حكم الله وان الكتاب والعترة مجتمعا عليه قلت قلنا ان نقول مثل ذلك في الكتاب ايضا بمعنى انا نعلم ان الحكم المستنبط منه حكم به الائمة عليهم السلام لو سئلوا عنه فهما متفقان عليه الا ان يورد على ذلك بان استفادة الحكم من الكتاب قد تكون لقصور الخصم ان يقول انما نفهم اليقين مراد الله تعالى بل نحتاج في استنقاء مراده الى بيان الامام عليه السلام واثبات حجية ظواهرها بادلة اخرى اعراض عن الاستدلال بهذا الخبر فليتدبر قوله فافهم آه اقول يمكن ان يكون اشارة الى ضعف ما ذكره اذ غاية تواتر الاخبار معنى قطعية صدورها واما دلالتها فظنية فيتوجه عليها ما يتوجه على خبر الثقلين ولذا ذكرها المحقق القمي ره مع خبر الثقلين بان لم ينقل المصنف ره تمام كلامه ويمكن ان يكون اشارة الى قوة كلامه الاخير المشتمل على نحو ظهور الخبر في غير ما نحن فيه لم يمنع ظهوره في ذلك بمجرد احتمال غير لم يرد عليه ما اورده على المحقق المذكور قوله موافق للنظر والتامل آه اقول اما اولا فلانه لا وقع للسؤال لظهور ان الكتاب لو انضم اليه المقدمة المذكورة لا يفيد القطع بالمراد بل يفيد القطع بالاعتبار وهو لا يصير منشأ للاشكال والسؤال واما ثانيا فلان بقاء الاحتمال الموجب لنفي القطع لا يوجب مساواة الظن الكتابي لغيره كالظن الخبري بعدما ادعى من ان الاول من الظنون الخاصة التي قام على اعتبارها الدليل الخاص من الاجماع والضرورة فلا معنى لتفريع المساواة على انتفاء القطع لبقاء الاحتمال واما ثالثا فلان مستندها اخص من الاجماع والضرورة الدالين على امتثال ذكره التكاليف المستفادة من ظاهر الكتاب بغير صورة قيام الخبر الجامع للشرائط على خلاف غير ظاهر ان الظاهر قيامهما على امتثال ذلك في التكاليف الواقعية التي من جملتها حكم الواقعة التي اتفق فيها المعارضة بين الاية والخبر قوله ثم انك قد عرفت ان مناط الحجية آه اقول ملخص المرام ان حجية ظواهر الالفاظ انما هي من باب الظن النوعي المطلق بمعنى ان نوع الظواهر بحسب العرف يعمل بها وان لم يحصل الظن بالمراد بل وان قام الظن المعتبر على خلافها فلا يكون حجيتها من باب الظن الشخصي ولا النوعي المقيد وقولهم ان الاصل هو الحقيقة يعنون به ان الظاهر بالمعنى المذكور وسند الظهور ملاحظة مقام التفهيم والتفهم والوضع وغرض الواضع منه والبناء الانظار استدلال العلماء على ذلك على الاصل المذكور وبعد تغييرهم على الملاحظة المذكورة بطلب التحصيل لفائدة الوضع وبيان الحقيقة لو لم تكن اصلا فاما ان يكون المجاز هو الاصل او لا شيء منهما باصل والقسمان باطلان اما الاول فللاجماع ومنافاته للحكمة لان الممتنع ان يضع الواضع لفظا لمعنى لكن يكتفي في التعبير عنه ثم يكون استعماله فيما لم يوضع له اصلا واما الثاني فلانه يحصل حينئذ التردد ويختل التفهيم والمنافاة للحكمة ان جعل اصلا في ما لتشابه عن ذلك من الادلة المنقاة في المطولات قوله ولا بين وجود الظن الغير المعتبر آه اقول الظن المعتبر القائم على خلاف الظاهر اما ان يكون ظنا نوعيا ايضا واما ان يكون ظنا شخصيا فاذا قام الشهرة على خلاف ظاهر الخبر الصحيح فاما ان تفيد الظن الشخصي اولا والذي يظهر من المصنف ره عدم الفرق بين الصورتين في تقديم الظن النوعي المستفاد من الظواهر وقيل بالتخيير بينهما وقيل بوجوب استعمالهما والرجوع الى الاصل وذهب بعض من قارب عصرنا الى تقديم الظن الشخصي على النوعي فيقدم الشهرة المفيدة للظن فعلا على الخبر الصحيح واستدل عليه بوجوه احدها ان كون الظن النوعي من الظنون الاعتبار عند التعارض وان الدعوى انه سبب الظن بالاعتبار ليس الا ذهاب الاكثر اليه وهو تتم في صورة التعارض فيكون الظن الشخصي سليما عن المعارض وثانيها انه لو سلم ايراث ذهاب العلماء الى الاعتبار الظن به عند التعارض يكون الظن بديا فبعد النظر الدقيق ينكشف خلافه وثالثها انا نعلم اجمالا بوجود احكام واقعية في طرف الظن الشخصي في صورة التعارض فيلزم من تركه المخالفة القطعية وبطلان الترجيح بلا مرجح يقتضي العمل بكل الظنون الشخصية او بعضها لا ايقال العلم الاجمالي موجود في

في الكلام على اصالة الحقيقة وما يضاهيها

الظن النوعي ايضا فلزوم المخالفة القطعية مشترك بينهما فلا وجه للترجيح لانا نقول الظن المخالف في الظنون النوعية لا يجامع القطع ..
البعض للواقع وانما ذا نا قلت فيما حققنا المقام الاستخارة واوضحنا باكمل توضيح عرفت ضعف الوجوه المذكورة كضعف ادلة
القول بالتخيير في القول بالتساقط ثم لا يخفى عليك انه على القول بعدم العمل بالظواهر مع الظن بالخلاف لابد ان يقيد ذلك
بما اذا حصل الظن بالقرينة لظهور ان مجرد الظن بخلاف المدلول الحقيقي غير مفيد اصلا فتدبر **قوله** ولذا عد بعض الاجلة
اقول مثل الامين الاسترابادي فانه قال في مبحث الاستصحاب بعد ما شدد النكير على الاصوليين ان العمل ببعض الاستصحاب ضروري
كاستصحاب العموم **قوله** وهذا وان لم يرجع الى الاستصحاب اه **اقول** وذلك لعدم تحقق اليقين في الزمن الاول بارادة العموم والاطلاق
من العام والمطلق فلا يكون مثل ذلك من مجاري الاستصحاب ويمكن توجيهه بان العام والمخصص امران حادثان قد ثبت ورود الاول وشك في الثاني
فيدفع بالاصل وتغير منه ما لو نقل من ارتكب جواز القرينة ومن لاحظهما شيئا وجوديا فان الاصل عدمهما ولما كان ذلك ملازما للعمل بعموم العام
مثلا عبر عنه باستصحاب العموم واطلق عليه التخصيص فلا غائلة في ذلك او ان المخصص كاشفا عن عدم العموم في الاول ومبينا للمراد
الواقعي على ان العام بعد وروده كان شاملا للافراد بحسب وضعه ففي مقام الشك يستصحب ذلك الشمول فالاستصحاب انما هو في ظاهر
العموم هذا ايضا في فرض عدم العموم في الواقع واما جعل اصالة عدم التخصيص مثلا بمنزلة اصالة الحقيقة واثبات العموم بها كما صدر عن بعضهم
فمما لا محصل له مع انه خارج عن المقام **قوله** لكنه تفصيل في العمل باصالته اه **اقول** واليه ينظر عبارة الفاضل النراقي ره في
المناهج حيث قال بعد اثبات حجية اصالة الحقيقة ثم لا فرق في جريان هذا الاصل بين ما اذا كان اللفظ خاليا عن جميع العوارض او عرض له
بعض الاستعمالات ما يوجب عدم ظهوره في المعنى الحقيقي لجريان كثير من الادلة ايضا نعم قد يصير بسبب العوارض الخارجية ظاهرا في غير المعنى
الحقيقي لا بمعنى انه يتبادر بل يظن ارادته والظاهر حينئذ عدم حجية اصالة الحقيقة لامكان اتكال المتكلم واعتماده بهذا الظهور
وعدم جريان الادلة المتقدمة ح ولكن لا يحمل على الغير ايضا الا اذا ظن بالظن الثابت الحجية بل يتوقف ليس المراد انه كلما ظن ارادة غير الحقيقة
يتوقف بل اذا كانت العوارض الموجبة لظنها مقارنة لصدور الخطاب متحققة حاله يقينا حتى يصح تجويز اتكال المتكلم عليه يمنع الادلة
عن الجريان واما اذا لم يكن كذلك فيحمل على الحقيقة اجماعا ولذا يعملون بالحقيقة في الظواهر التي يعارضها ادلة غير ثابتة الحجية موجبة للظن
ارادة خلاف الظاهر من الظواهر انتهى **قوله** لذا لو قال المولى اكرم العلماء اه **اقول** اذ دفع في مقابلة العام خاص فاما ان يكون
مبينا او مجملا وعلى الاول لا اشكال في التخصيص وعلى الثاني اما ان يكون مخصصية المجمل محققة او مشكوكة اما الاول فهو العنوان
المعروف بينهم من ان العام المخصص بالمجمل مفهوما او مصداقا هل هو حجة في محل الاجمال ومحكوم بحكمه ام لا بل لابد من الرجوع الى سائر الادلة
ومحصل شقوقه على سبيل الاجمال ان ذلك المخصص المجمل اما مجمل مفهوما او مصداقا وعلى التقديرين اما متصل كالاستثناء او منفصل
كالاجماع وعلى التقادير اما ان يكون طرفا الاحتمال للاجمال من قبيل المتباينين او من قبيل الاقل والاكثر الاستقلالي او الارتباطي
فيحصل اثنا عشر صورة ومثال المتباينين مع الاجمال مفهوما والانفصال اقتلوا المشركين الا الكتابي بناء على اجماله مفهوما فيصدق
على كل من لا يغاض من الافراد المتباينة ومع الاجمال مصداقا فمثل اكرم العلماء الا النحويين اذا اشتبه بين عالمين مثلا ومثال الاقل والاكثر
من القسم الاول المجمل مفهوما كذلك اكرم العلماء الا الاشتقاقيين اذا فرض الاجمال فيه من جهة تردد الاشتقاقيين بين الصرفيين والنحويين
مع كون احدهما اكثر ومثال المجمل مصداقا منه مثال المذكور اذا علم ارادة الصرفيين واشتبه الصرفي بين جماعة من العلماء وبين عالم واحد
بمعنى انه يشك ان الصرفي هل هو هؤلاء الجماعة او ذلك الواحد مثال الاقل والاكثر من القسم الثاني المجمل مفهوما كذلك الكر المخرج عن عموم
تنجس الملاقي للنجاسة المجمل مفهوما بين ارادة الارطال العراقية والمدنية لدخول احدهما في الاخرى ومثال المجمل مصداقا منه اكرم
العلماء الا الفساق اذا فرض عدم الاجمال في مفهوم الفاسق وانه هو الفاسق بالجوارح وشك في مجهول الحال من الاشخاص انه من جملة
الفساق ام العدول وعلى الاول يكون الخارج اكثر منه على الثاني وامثلة المخصصات المنفصلة في الصور المذكورة تظهر من التامل في الامثلة
المذكورة واحكام الصور المذكورة ذكرناها على وجه الاستقصاء في رسالة مفردة ولا يهمنا التعرض لبيانها في المقام واما الثاني فهو
فيما نحن فيه ومثاله ما ذكره المص الاستاد وهل يعمل فيه بالعموم ويرفع به الاجمال عن الخاص او يتوقف فيه من جهة الاجمال وجهان في
التحقيق هو العموم والحكم بعدم ارادة زيد العالم في المثال المذكور لان مرجع الشك الى التخصيص والاصل عدمه فيكون اصالة الحقيقة والعموم
محكمة الا ان ذلك في مقام العمل وليس المراد ان هنا قرينة على التبيان في الخاص وغايته لا يثبت انه لا يراد العالم واما ارادة الجاهل
فلا فتوهم خلاف ما ذكرناه كما قد يتوهم من عبارة المص وسم نعم اذا كان الخاص متصلا وكان المراد التخصيص الا لزم كون الاستثناء منقطعا
وهو خلاف الظاهر لكنه يدخل في القسم الاول فلا تغفل **قوله** ووجه ضعفه يظهر مما ذكرناه اه **اقول** لتنقيح المقصد توضيح المرام
انا قد ذكرنا ان حجية الظواهر والجريان اصالة الحقيقة انما هي من باب الظهور والظن النوعي فيدور الحجية مداره وجودا وعدما فاذا احتف اللفظ بحال

او مقال يصلح لكونه نصا فاخرج من الظهور الى الاجمال فلا تجد فيه الا استنادا الى مجرد ظاهر الوضع بناء على ما عرفت من ان الحجة في الخطابات الشفهية
انما هي ظاهر العبارة على حسب المفهوم في العرف والعادة فاذا لم يكن هناك ما يقتضي الحمل على المجاز بان يجعله مساويا للظهور الحاصل في جانب
الحقيقة لم يحصل التفاهم العرفي لتعادل الاحتمالين وان كان الظهور الحاصل في احدهما وضعيا وفي الاخر عارضيا وبالجملة يكون ذلك
المقتضي للحمل على المجاز حينئذ مانعا عن ذلك لان العبرة بما اخذه العرف باعثا على عدم انصراف اللفظ اليه بحسب المتفاهم في المخاطبة
وان لم يكن ظاهرا في خلافه نصا فانه عن ظاهره فيجب التوقف عن الحكم باحدهما حتى ينهض شاهد عليه اما اذا لم يحف اللفظ بذلك
فمجرد احتمال التصرف وان كان من دليل معتبر لا يكفي في صرفه عن الظهور فلا بد من الاستناد الى ظاهر اللفظ حتى يثبت المخرج وعليه عمل
العلماء خلفا عن سلف بل عليه مدار عمل غيرهم ايضا كما اشرنا ومسئلة تعارض الحقيقة مع المجاز المشهور من قبيل الاول ولذا توقف
جماعة فيها كصاحب المعالم وفي ظاهر كلامه فلا يحمل اللفظ عندهم على خصوص الحقيقة او المجاز الا بعد قيام القرينة على ارادة احدهما وان
خالفهم جمع فرجحوا الحمل على الحقيقة واخرون فحملوه مع الاطلاق على المجاز والتحقيق هو التفصيل بين مراتب الشهرة فاعلى الشهرة الغير
البالغة الى حد التجاوز عنه ولا يبعد تنزيل الاقوال المذكورة على ذلك حسبما ذكرناه بظهور الاقرب العام المتعقب بلفظ يصلح للمنافاة
كالمتعقب بالضمير وشبهه وغيره ايضا **قوله** ولا وثوق بالقواعد على حجيته اه **اقول** لا يخفى عليك انه لم يفرق في مباحث دليل
الانسداد بين هذا القسم والقسم الاول في عدم الحجية وحمل احد كلاميه على ملاحظة مرحلة الظن الخاص والاخر على ملاحظة مرحلة الظن المطلق
يأباه النظر في اطراف كلامه ثم ان قضية ظاهر كلامه عدم حجية الظن الحاصل من التبادر ونحوه من امارات الوضع ايضا ولعله يشترط في
حجيتها افادة العلم كما اشترطها بعضهم وهو بعيد كما ستعرف **قوله** باتفاق العلماء بل جميع العقلاء اه **اقول** استدلوا باتفاق العلماء و
غيرهم من العقلاء على الاعتبار والاعتناء باقوال اهل اللغة حتى انهم ربما يكتفون في رفع التشاجر والتنازع في الاوضاع اللغوية
بتنصيص واحد منهم ولا يتأتى نفي كونه من اخبار الآحاد وعن ابن عباس انه قال ما كنت اعرف الفاطر حتى اختصم الي اعرابيان في بئر
فقال احدهما فطرها ابي وعن الاصمعي انه قال ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت جارية تقول اسقني دهاقا ولم ير بعدها احد يعد كفاية ذلك
في اثبات اللغة مع انه لو بني على عدم كفاية الظن فيها لم يتم لغة من لغات الاحكام فلا يمكن ان ينتظم حكم من الاحكام الا نادرا والدابة مثلا
موضوعة لغة لكل ما يدب على الارض وفي العرف العام نقلت الى ذات القوائم الاربع فاذا ورد حديث بانه اذا وقع في البئر دابة ينزح منها كذا
الكر وحصل لنا الظن من تتبع كلمات اللغة ان بناءه على تقديم العرف فيحصل الظن بالمراد من الدابة فيحصل الظن بالحكم الشرعي والفرق
فيما نحن بصدده بين الوضع اللغوي والنقل العرفي فلا بد في فهم الحكم من اللغة ولا وردت في اخبار شتى المفيدة ان ابا بكر سئل عن قوله تعالى
وفاكهة وابا فلم يعرف معنى الاب من القرآن فقال اي سماء تظلني او اي ارض تقلني ام كيف اصنع ان قلت في كتاب الله بما لا اعلم اما الفاكهة فنعرفها
واما الاب فالله اعلم به فبلغ امير المؤمنين عليه السلام مقاله في ذلك فقال سبحان الله اما علم ان الاب هو الكلاء والمرعى الخبر والظاهر ان تعجب
امير المؤمنين عليه السلام من جهة ان مدعي العلم بالاحكام الشرعية كيف يجهل باللغات التي تتوقف عليها او من جهة انه اذا لم يعلم فلا بد ان
يسئل عنه الاعراب ويقبل قولهم في تفسيره وان كان الاظهر انه من جهة جهله بلسان قومه فيكون من قبيل تعجب النبي صلى الله عليه وآله من جهل ابن
الزبعرى حيث قال ما اجهلك بلسان قومك كما مر فكل ما دل على جواز الاكتفاء بالظن في نفس الاحكام يعم الموضوعات اللغوية بل الظاهر
الخلاف فيه حتى ممن انكر حجية الظن في الاحكام سندا كالسيد ودلالة كالاخباريين بل عن غير واحد منهم العمل بالظن هنا صريحا مجمعا عليه
يأتي نقله بل قد يقال ان العمل بالظن في اللغات سيرة كافة الانام مع علم النبي صلى الله عليه وآله والاوصياء بذلك وتقريرهم عليه ولولا جوازه لوجب
التنبيه عليهم **اقول** لا يخفى ان مقتضى النظر الى رجوع كل الناس من العلماء وغيرهم الى اهل اللغة حجية الظن هناك وقضية ما
في ثبوت اللغة بالنقل الصحيح بل اشتراط بعضهم في طريقها التواتر وعدم ثبوتها بالقياس ونحوه كما صرح الحاجبي على جواز الركون اليه والتحقيق هو
التفصيل بين الظن الحاصل من قول اهل اللغة والحاصل من قول العلماء اللغويين بالقول بالحجية في الاول وعدمها في الثاني لعدم التدليس
في الاول فيكون الاستناد اليه كالاستناد الى الطبيب مع انه موثوق من الكفار ولذا يتمسكون باشعار العرب في تفسير لغات القرآن حتى قال ابن
عباس وغيره ان الشعر ديوان العرب ولا يلزم كونهما اصلا بالنسبة الى القرآن كما لا يخفى بل يتمسكون باشعار الجاهليين والاطفال بخلاف
الثاني فيكون من باب الرواية فيعتبر فيه ما يعتبر فيها ويشهد بما ذكرناه ما صرح الفاضل السيوطي في كتابه المزهر في اللغة وتفسير الاتقان …
ويحكم مبنيا ما استثنا ظهور القدح ووقوع الخلاف في كتب اللغة كثيرا ما سبقها بل اكملها كتاب العين المنسوب الى الخليل وقد اطبق الجمهور من
اهل اللغة على القدح فيه بل نفاه بعضهم عن الخليل ونسبه الى الليث بن نصر بن سيار ومنهم من نسب بابه الاول الى الخليل والباقي الى الليث بل ثم ما
في حقه انه فيه من الخلل والتخليط ما لا يجوز ان يحمل على اصغر ابناء الخليل ويحكى ان الاصمعي كان منسوبا الى الخلاف ومشهور بانه كان يزيد في اللغة
ما لم يكن منها فضلا عن التحريف والتصحيف ويحكى ايضا انه وجد ابنه … ولا مبتغا ايهما مع ما جرى بينهم من التحاسد والتنافس كما

في ذكر امور نافعة تتعلق بمسئلة الاجماع

يشهد به قصة المسئلة الزنبورية والقول بان مثل ما ذكرنا انما في حصول الظن سيما من كلام مثل الجوهري والجزري والزمخشري والفيروزآبادي والفيومي المعتنين بقوم في الاعصار المتمادية كما ترى ثم انه يظهر لك مما حققنا انه لا يشترط على القول بالحجية تصريح المخبر من اهل اللغة بمعنى اللغة بعنوان البيان والتفسير بل يكفي مجرد استعمال اللفظ في المعنى في اثبات الوضع والحقيقة ويدل عليه مضافا الى الاجماع المنقول عليه على لسان غير واحد من الاجلة منهم العلامة في النهاية جريان طريقة ائمة اللغة ونقلة المعاني اللغوية عليه حيث انهم لا زالوا يستندون في اثبات اللغة الى مجرد الاستعمالات الواردة في الاشعار وكلام العرب في ما هية بعد ذلك مما نقلنا عن ابن عباس والاصمعي فان قلت مجرد الاستعمال لا يدل على كون اللفظ حقيقة في المستعمل فيه لاحتمال كونه مستعملا في معنى مجازي غير المعنى المفروض واطلاق العام لا تفيد ظنا بالانتفاء ولا معنى لاخذها بمحض التعبد قلنا ليس المراد الحكم بالوضع بمجرد الاستعمال الذي يرجع بادي النظر مرة ومن خبرة بشان استعمالاته بل المراد هو الحكم به بعد ملاحظة استعمالاته المعروفة فلكل

قوله وقد حكي عن السيد في بعض كلماته آه **اقول** لا يبعد ان يكون مراده الاجماع الاصطلاحي الكاشف عن راي المعصوم عليه السلام ولا يرد عليه مثل ما اورده المحقق القمي ره في اوائل باب الاجتهاد والتقليد من القوانين على دعوى الاجماع على حجية العام المخصص بمعنى ظهوره في الباقي من ان بناء اتباعهم الظاهر ليس من شان الامام عليه السلام ليكشف عن رايه وذلك لان هذا الاجماع حجية الظن لكن لا بد وبعضها من طريقة الامام نظير الاجماع المدعى على حجية اصل الظن مع انه لو كان المراد مجرد اجماع العلماء واتفاقهم من دون اعتبار الكشف لم يكن حجة في المقام اذ غايته افادة الظن وحجيته الكلام لعدم ثبوت كونه من الظنون الخاصة كما صرح به المحقق المذكور وممن ادعى الاجماع في المقام وفاقا للسيد من الخاصة الفقيه الشيرازي رحمه الله حيث قال ان المعنى اللغوي خرج عن قاعدة اعتبار القطع في الاصول بالاجماع حيث ان العلماء في كل عصر يعولون على نقل الاحاد في اللغة كالخليل ودونه ولم ينكر ذلك احد عليهم من اهل العصر السابق واللاحق فصار ذلك اجماعا ومن العامة العضدي حيث قال انا نقطع ان العلماء في الاعصار والامصار كانوا يكتفون في فهم معاني الالفاظ بالاحاد كنقلهم عن الاصمعي والخليل وابي عبيدة وسيبويه **قوله** مع انهم لا يعرفون الحقيقة عن المجاز آه

اقول لا يخفى ان الاكثر من اهل اللغة خلطوا بين المعاني الحقيقية والمجازية بحيث يصعب الفرق بينهما غالبا الا انه بالتامل في تعبيراتهم يمكن فهم ذلك الا نادرا قال بعض الافاضل في بيان ما ادعينا ما حاصله ان المعاني المذكورة للالفاظ اما متحدة او متعددة فالاول يحكم فيه بالحقيقة لانها الاصل حينئذ سواء فسر اللفظ بالحمل او حرف التفسير او الاستعمال والتسمية او نحو نعم يشكل في قولهم قد يطلق لان شعارا باطلاقه على معنى اخر والثاني ان فسر اللفظ فيه بالوضع او التسمية يحمل على الحقيقة وكذا ان فسر بالحمل ونحو حرف التفسير اذ المتبادر من قولك الاسد الحيوان المفترس بعد ذكر الاسد اتحادهما والمتبادر من المعنى هو الحقيقي بل ليس غيره معنى اللفظ المطلق وان اريد منه في موضع ولذا يصح ان يقال الرجل الشجاع ليس معنى الاسد ولو كان المجاز معنى للفظ لم يتجه الحصر نعم اذا اورد اللغوي كلا منها فافسر لفظا منه بحرف التفسير يحتمل ان يريد بعضه المستعمل فيه او فسر بالاطلاق او الاستعمال او ما ضاهاهما فقيل بالتوقف والظاهر الرجوع الى تعارض المجاز والاشتراك هذا كلامه ولا يخلو بعضه عن نظر **قوله** كما قد يدعى ان الامر عقيب الحظر آه **اقول** فالنزاع في مسئلة الامر الواقع عقيب الحظر يرجع الى ان مجرد وقوعه بعده هل هو قرينة صارفة له على الظاهر او انه لا دلالة فيه على ذلك وانه قاصر فالتوقف فظهوره في الاباحة على القول به يكون مستندا الى قرينة المقام التي هي من القرائن العامة الكلية وليس النزاع فيما وضع الامر له بحسب اللغة او العرف اذ لا وجه لاختلاف الموضوع له بحسب اختلاف المقامات كما يظهر من ملاحظة اوضاع سائر الالفاظ اذ لا تعلق له اصلا في لغات العجم حسب اختلاف موارده بل لا يكاد يوجد لفظ يكون الحال فيه على ذلك المنوال فما يتوهم من عناوينهم من كون البحث في المقام في موضوع الصيغة ثم الاحتمالية اذ عنوانهم للبحث بما ذكروه وتعبيرهم عن الاقوال بانه للاباحة او غيرها اعم من كونه موضوعا لذلك فان اختصاص اللفظ بالمعنى كما يكون من جهة الوضع يكون من جهة الظهور المستند الى مثل قرينة المقام وصنه يظهر ان ما يعطيه ظاهر كلام السيد العميدي ره من ان الموضوع للوجوب هو الامر المبتدأ به دون الواقع عقيب الحظر ليس على ما ينبغي الا ان ينزل على ما ذكرناه **قوله** بل المعتبر عنده بانسداد آه **اقول** ولذلك يعتبر بالظن الحاصل منها في سائر الثمرات المترتبة على تعيين معنى اللفظ في غير مقام تعيين الحكم الشرعي الكلي كالوصايا والاقارير والنذور وعلى ما صرح به المصنف ره في مباحث دليل الانسداد فان مرجع العمل بالظن فيها الى العمل بالظن في الموضوعات الخارجية المرتبة عليها الاحكام الجزئية التي ليس بيانها من شان الشارع حتى يدخل فيما اقتضيه باب العلم وسيأتي عدم اعتبار الظن فيها **قوله** ومن جملة الظنون الخارجة عن الاصل آه **اقول** لا بد قبل الخوض في المطلب من بيان امور يتوقف عليها تنقيح المبحث الاول ان الاجماع ينقسم باعتبارات مختلفة الى اقسام كثيرة فينقسم تارة الى خاص وعام واخرى الى ضروري ومشهور وثالثة الى محقق ومقدر ورابعة الى تعييني وغيره وخامسة الى سكوتي وغيره وسادسة الى بسيط ومركب وسابعة الى محصل ومنقول ومحط النظر من هذا التقسيم الاخير اذ الكلام في الاجماع المنقول ولا بد من معرفة ما يقابله وهو المحصل استطرادا ولان الاشياء تعرف باضدادها فالمحصل هو ما يحصل من الاطلاع على كثير من اقوال الفرقة المحقة واعمالهم وفتاويهم بالطبقة المعاينة وحصول التسامع شيئا فشيئا حتى يحصل القطع بان هذه الطريقة التي توافقوا عليها قولا وعملا مع تخصصهم عن طريقة امامهم ولزوم الرد اليه طريقة امامهم وان قوله عليه السلام الاخر في جملة اقوالهم وعمله مع عملهم بحيث يحدس عن امامهم خبرا كالمتواتر اذ تحقق له محل صحيح عنده يصير اليه والمنقول هو الذي يدعيه بنقله واحد او ازيد من العلماء

في مباحث الظن

وهو على اقسام باعتبار مادة النقل وملاحظة منصرفاتها من الناقل والمنقول والمنقول به فمن حيث النقل اما متواتر واحاد والاول اما بحسب اللفظ او المعنى والثاني اما مقرون بقرينة قطعية او مقوية او موهنة او مجرد عنها وامثلتها واضحة فمثال الاولين تواتر الاجماعات على توقف صحة العبادات بالنية وتوارد الاجماعات على الخصوصيات كالطهارة بالمعنى الاخص والصوم والصلوة والزكوة وهكذا فمن المجموع يحصل تواتر الاجماع الكلي قيل ومن هذا الباب تحصيل الاجماع على نجاسة الماء القليل من تتبع الاجماعات في الموارد الخاصة كغسالة الحمام او مطر وما وقع فيه الكلب او غير ذلك ومثال الثالث حنفاء الاجماع بالشهرة العظيمة المحققة والتسير وغير ذلك كما اتفق في شرب الصائم للتتن والرابع كالموهن بكثرة القائلين بخلافه او الشهرة المنقولة او بحو ذلك والخامس ككثير الخلف كما في اجماعات الغنية او وقوع الشهرة على خلافه او تكاملها على جميع ذلك او لكثير كالامثلة في المثال لثلاث الاول والثاني ولا يخفى ان تواتر الاولين ربما تنوزع فيهما في انفسهما بل تنوزع بمثلها في باب الاخبار ايضا ثم اما ان يكون النقل بلا واسطة كان يقول الشيخ ره مثلا الحكم كذا اجماعا وهو بمنزلة ان يقول الصحابي سمعت النبي صلى الله عليه وآله والقسام على عليه السلام يقول كذا وقد يكون مع واسطة معلومة كان يقول لعبد الحكم مثلا قال شيخنا المفيد انه مما اجمع عليه الاصحاب وهو بمنزلة ان يقول حريز مثلا قال زرارة سمعت ابا جعفر ع وقد تتعدد الواسطة ومثال النظائر وقد يكون مجهولة كان يقال انه مما حكي عليه الاجماع ولم يعلم الحاكي او يقال ادعى عليه الاجماع بعض اصحابنا فهو بمنزلة الحديث المرسل وان علم المراد منه فهو من المسند ومما بيناه ظهر لك ان الاجماع المنقول ينقسم بما ينقسم به الخبر من الاحاد والمتواتر والمسند والمرسل بالنظر الى السند وغيرها نعم لا يتصور فيه المضمر والمقطوع اذ المراد من نحو سمعته يقول في المضمر يشتبه هل هو المعصوم او الصحابي والاجماع الذي هو مصرح بحجة اعتبار الحاكي له موصى به في ذاته قاض بهذا الحكم من الامام والمراد من قطع السند خفية الى الصحابي واحتمال انه القائل به عن اجتهاد وهنا يقول الاصحاب برضى الامام عليه السلام لا عن اجتهاد كما قاله بعض السادة الاجلة ومن حيث الناقل الى ما يكون ناقله اماميا ثقة او ممدوحا او غير امامي كذلك فينقسم باعتبار الى الصحيح والموثق والحسن والضعيف كما ينقسم الاخبار ايضا ومن حيث المنقول الى كون المنقول نحو الضرورة او الاجماع او السيرة او الاخلاف لما تقدم او فيما اجده او غير ذلك فان للجنس الغالب للاجماع وهو فتوى الفقيه انواعا شتى تبلغ عشرا او ازيد اعلاها اتفاق المجتهدين بحيث يكشف عن رضى المعصوم وادناها فتوى جماعة وبينهما متوسطا من الاجماع السكوتي وفتوى الاكثر والكثير وفتوى الاشهر والمشهور وعدم ظهور الخلاف وظهور عدم الخلاف وغير ذلك من الاقسام ومن حيث المنقول به لما يكون فيه لفظا وما يكون مشابها للحال والاول اما نص كالاجماع وما ضاهاه او ظاهر كان يقال عندنا او عند العلماء بناء على احتمال العهد في الجمع المحلى باللام وشبهه والثاني قد يكون بتصريح الناقل في مقام كلامه بانه يذكر المسائل المختلف فيها كالمختلف ولم يذكر فيه هذه المسئلة وقد يكون بمجرد عدم ذكر خلاف في المسئلة الثانية او ورد في الحقق ره بحثا على القوم في حصول التواتر والعلم منه في نقل الاجماع وسواهم مطبقون على انه لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا والاجماع تطابق آراء الذين على حكم واذا علمتم عن اخبارهم وهذه الانتقاء غير محسوس وانما المحسوس قول كل واحد منهم انا مذعن بهذا الامر فتواتر هذا القول من كل منهم يفيد القطع بانه مذعن في الواقع لاحتمال التقية والكذب عن بعضهم نعم يفيد الظن بذلك لاصالة عدمهما سيما الثاني لمنافاته للعدالة المرتفعة لهم فتنقل الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره بعيد عن السداد وكذا قول بعض المتكلمين ان القطع بعدالة العالم الحاصل من الاجماع المتواتر على حكم ويرد عليه اولا النقض بضروريات الدين واليه ذهب ثانيا ان اطباقهم على اعتبار الحس ثم ان يكون المخبر عنه محسوسا بنفسه كيف وقد شاع بينهم التواتر في شجاعة امير المؤمنين عليه السلام مع عدم تعلق الحس بها وما نحن فيه من هذا الباب فان الاعتقاد ليس محسوسا بنفسه بل محسوس بآثاره فان اتفاق الرعية من آثار وقول الرئيس فانهم لا يتفقون عادة الا وثيقتهم معهم وهذا نظير حصول العلم القطعي لنا بان مذهب الشافعية مذهب محمد بن ادريس الشافعي وان قوله داخل في قولهم وقولهم القول ثمننا عليهم السلام داخل في اقوال شيعتهم من هذا القبيل علمنا بالهند والروم والامم الماضية والقرون الخالية مع انا لم نر شيئا منها ولم نسمعها الا من اهل عصرنا ومثل ذلك قد يدفع الشبهة عن تواتر القرآن ايضا مع انحصار القراء في سبعة وكذا عن تواتر اخبار الشيعة بل تواتر اللغة جلها بل كلها من هذا القبيل دائر كونه محسوسا ولو بالآثار فلا يجديه كما لا يخفى ومثالنا ان تعليل عدم حصول القطع باحتمال التقية والكذب عن بعضهم فاسد اذ احتمال المذكور في البعض لا ينافي تحقق الاجماع لاتفاق الباقين ويكفي في تحققه ومما ذكرناه يندفع الشبهة من تواتر الاجماع على حلية الغالب ومما حققنا يظهر ما في كلام المحقق المحوشي القاسانية حيث جزم بان المتواتر من الاجماع المنقول كالاحاد لا يفيد الا الظن قيا بكان الظن الحاصل منه اقوى وما في كلام المقدس الفاضل المازندراني حيث نظر في حصول التواتر هنا لشبهة قريبة من شبهة البهائي الثالث حجية الاجماع المنقول على القول بها هل هي من باب التعبد او من باب الظن وعلى الثاني الحجية من باب الظن المطلق او الخاص حجيته بدليل الانسداد فيظهر من بعضهم ان الدلالة حجيته من باب التعبد استنادا الى وجوه ضعيفة منها الادلة الاعتبارية بالتسبب الى الخبر حيث انه نحو منه الا انه لكونه لفظا والاجماع قطعي من تلك الجهة ومنها الايات الدالة على حجية الخبر وسيأتي الكلام فيها ويظهر من بعض المتاخرين ان حجيته من باب الوصف كما يستشعر وهو الاظهر الذي يرشد اليه فهمنا الفقهاء في الفحص عن الظن المعارض له والعمل به بعد الياس عنه اعتبارا من باب الظن النوعي المقيد والظن الشخصي وظاهر المحقق في مواضع من كلامه مثل ما ذكره في رد الاجماع التي ادعاه السيد على عدم الفصل في الحكم بين بول الرجل والغلام

في ذكر الشبهات الواردة على حجية الاجماع المنقول

هو اعتبار العلم في حجيته واعتبر الشهيد عدم العلم بالخلاف والظاهر ان مراده الظنية التي عليها الطائفة وهي بعينه قبيل وليس موافق في ذلك كما ٥٠
ليس للمحقق موافق فيما ذهب اليه من اعتبار العلم وكان مراده ان المقام ليس مما يمكن عادة تحقق الاجماع فيه الرابع اورد على حجية الاجماع المنقول
على فرض حجية الخبر شبهات منها ما اشار اليه بعض الاواخر والظاهر انها نشأت من حال الواقفية المتوقف فيه وملخصها انه لما اختلف مسلك
علماء الاسلام الناقلين للاجماع في طريق التحصيل له على طرق متعددة والمتأخرون يقولون بطريق الحدس وبطلان غيره لاستحالته
فكيف يجوز لهم الركون بنقل الاجماع مع احتمال كون ناقله الى طريق فاسد عندهم فلا يحصل الظن بالاجماعات خصوصا اجماعات الشيخ والسيد
وهو الاغلب طريق بعضها ان الناقل ان كان من المتأخرين فلا اشكال وان كان من غيرهم فنقل من باب الحدس للمتأخرين وسوء الظاهر وللدفع وجه آخر حكاه
بالاشارة اليه ومنها ان الاجماعات المنقولة مما لا يطمئن به النفس غالبا لظهور خطأ ناقليها كثيرا حتى ان الناقل ربما خالف ما ادعاه فقد حكي عن الشهيد
انه لاحظ كتاب الخلاف للشيخ ره من الطهارة الى الديات فوجد اربعين موضعا خالف فيها ما ادعاه من الاجماع وقد انكر العلامة ره جملة من اجماعات
السيد ره وعقبنا انكر بعضهم كثيرا من اجماعات الغنية والانتصار وقيل ان الشيخ ره قد يدعي الاجماع على حكم ثم يدعي الاجماع على خلافه حتى صار ذلك
موجبا للطعن في اجماعاته واول من رد اجماعات السيد والشيخ ره على الخبر ورد المخالف الشهيد الثاني ره ظنا منه ان الشيخ يريد الاجماع على العمل
بالخبر والحال انه يريد الاجماع على عكسه الخبر او ظنا منه انه يريد الاجماع الحقيقي وسبيله وجه المخالفة حتى انه نشأ الادب بالنسبة اليهم كما قيل
بعد ان ورد ما يقرب من اربعين مسألة ادعى الشيخ فيها الاجماع وليكن ذلك دافعنا هذه المسائل للتنبيه على ان لا يغتر الفقيه بدعوى الاجماع
فقد وقع فيه الخطأ والمجازفة كثيرا من كل واحد من الفقهاء سيما من الشيخ والمرتضى مضافا الى ان القدماء لم يكن بناؤهم على دقة النظر حتى ان الشيخ
وجماعة وقع لهم الخطأ في فهم المراد من حديث التيمم انه استدلوا به على انه تجب الضربتان للغسل ولذا اختلف انظارهم في مسائل كثيرة اصولية و
فروعية مع كمال وثوق كل منهم بالباقين وعن ابن طاوس ره في كتاب البهجة لثمرة المهجة عن الشيخ قطب الدين سعيد بن هبة الله الراوندي انه صنف
رسالة جمع فيها الاختلافات التي وقعت بين السيد المرتضى والشيخ المفيد وانهاها الى خمس وتسعين مسألة قال الشيخ المحدث سليمان بن عبد الله
البحراني الماحوزي في حاشية منه على رسالته المسماة بالعشرة الكاملة على ما حكي عنه وقفت عليها باسمها وطالعتها من اولها الى آخرها وقد ضبط
الشهيد الثاني ره الفتاوى التي صدرت من الناقل على خلاف ما ادعاه من الاجماع في الرسالة المعمولة لذلك من خصوص الشيخ فما يقرب من مائة منها
ما نقل عنه في بحث المارماهي من انه قال في النهاية في كتاب الحدود ان من استحلها وجب عليه القتل وهو يقتضي الاجماع على حرمتها من المسلمين فضلا
عن الشيعة كما لا يخفى وفي كتاب الاطعمة جعلها مكروهة ومنها انه قال في الخلاف اذا كان له عبد قد جنى عمدا لم يجز اعتاقه عن الكفارة وان
كان خطأ جاز واحتج عليه باجماع الفرقة وعكس في المبسوط وقال الذي يقتضيه مذهبنا انه ان كان عمدا نفذ العتق وان كان خطأ لم ينفذ ومنها
انه ادعى في المبسوط الاجماع على الفسخ بالجب [illegible] قال في موضع آخر منه وعندنا لا يرد الرجل من عيب يحدث به الا الجنون الى غير ذلك مضافا
الى انهم ربما يتبع بعضهم بعضا من غير بحث ونظر كما نبه عليه الشهيد الثاني ايضا في كتاب الرعاية الذي الفه في علم الدراية حيث قال ان اكثر
الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة
قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته قال ره وممن اطلع على
هذا الذي تبينته وتحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل المتبحر سديد الدين محمود الحمصي والسيد رضي الدين بن طاوس وجماعة قال السيد في كتاب
البهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح ورام بن ابي فراس ان الحمصي حدثه انه لم يبق للامامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد عقيب ذلك
والان فقد ظهر ان الذي يفتى به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين وقال بعض الاجلة والذي ظهر لي من تتبع كلام المتأخرين انهم
كانوا ينظرون الى كتب الفقه الموجودة عندهم حال التأليف فاذا رأوا اتفاقهم على حكم قالوا انه اجماعي ثم اذا اطلعوا على تصنيف خرج
مؤلفه عن الحكم المذكور رجعوا عن الدعوى ونقل السيد نعمة الله الحسيني عن بعض مشايخه ان المتقدمين كانت بايديهم اكثر الاصول الخمسمائة فالاجماعات
كانوا بما اخذوا ما اشتملت عليه جميعها او اكثرها يدعون الاجماع وربما اختلفت الاخبار في حكم فيدعي كل منهم الاجماع على ما يؤدي اليه
نظره وذكر بعض الافاضل ان فتاوى الشيخ ره في كتبه متخالفة في غاية التخالف بل ربما في كتاب واحد فتاوى متخالفة وقل ما يوجد قول بين الاصحاب الا و
للشيخ موافقة فيه وقد نقلوا ان السيد ره نقل الاجماع في تسع مسائل ولا قائل بها غيره منها حكمه بوجوب رفع اليدين عند التكبير على ما ذكره
في الانتصار وعبارته المحكية هكذا ومما انفردت به الامامية القول بوجوب رفع اليدين في كل تكبيرات الصلاة الى غير ذلك من مكائد الشبهات
ومصائد التشكيك والجواب عنها ان مثل تلك الامور لا يصير موجبا للطعن فيهم وفي اجماعاتهم ولا ان نطرح رواياتهم المودعة في كتبهم
ولا ينافي المخالفات شيئا من التوثيق بعد تحقق عدالتهم وضبطهم وثبوت تقيتهم وشدة احتياطهم في الامور الدينية وكيف يمكن نسبة التقليد
وعدم تحقيق النظر اليهم [illegible] الشهيد الثاني [illegible] مثل اجماعات الشيخ و
التي يتكرر في الابواب [illegible]

٧٠ واتباعهما واحتج عليه في الخلاف باجماع الفرقة واعترف جمع من الاصحاب بعدم الوقوف على نص في ذلك كما قال الحبل او نقل الاجماع من الشيخ كاف في ثبوت
الحكم بل ربما كان اقوى من النص والانصاف ان الشهيد ره ارفع من ان يرضى بالتشنيع على هؤلاء الاساطين فضلا عن ان يشنع عليهم
بنفسه مع علمه بان السهو والنسيان مما ينافي طبيعة الانسان وكيف يمكن تشنيعه مع انه مثلهم في صدور الخطاء عنه على سبيل النسيان
فانه مع دقة نظره وسعة دائرة تحقيقه وشدة فطانته لا سيما في كتاب الروضة قد افتى في مواضع نفى فيها وجود النص مع وجوده كما في حكم الزوج
وكما فيمن عقد على ذات البعل اهل تحرم ام لا مع ان الشيخ ره عقد لها بابا في الاستبصار قال باب الرجل يتزوج بامرأة ثم علم بعد ما دخل بها
ان لها زوجا فالاولى بكل احد انه اذا خاف ان يلام لا يلوم نظيره في امثالها وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم فليتقوا الله
وليقولوا قولا سديدا ولله در الشهيد الاول ره حيث اعتذر عن دعوى الاجماع من الافاضل في موارد كثيرة مما لم يتم فيها اجماع اصطلاحي او
المتعددة المنقولة عنه مع ان عدة المخالفة في كلام الشيخ حصلت من ان النهاية للمناظرة غير مسائل كتبه الفقهية كما صرح به في اول المبسوط وقد قال
المحقق ان النهاية كتاب خبر لا كتاب بحث ونظر ومقصوده ان نظره الى احصاء الاخبار مع ترك الاسانيد والاكتفاء بمتونها من دون ارادة الفتوى بها فلا
اعتداد بما فيها فلا يتحقق المخالفة مع ان التحقيق ان فتوى الفقيه بخلاف ما ادعى عليه الاجماع غير مضر بحصول الظن منه فيمكن ان يكون دعوى
الاجماع لاجل علم دخول قول الحجة والفتوى على خلافه لاجل تحجر على غيره وتنقيح البحث ان يقال اما ان يعلم التاريخ او يجهل وعلى الاول لا وجه للقدح
فيه اصلا واما الاشكال في الثاني حتى ان بعض من قارب عصرنا ذهب الى القدح في الحجية والاظهر عدمه لان الاخبار حجة لنا بخلاف الفتوى وكيف
يلقى الحجة بلا حجة ومنه يظهر الحكم في صورة جهل التاريخ نعم لو نقل الاجماع على خبر التعارض يجري فيه قانون التعارض وذكر بعض المحققين
ان اجماعات الشيخ على الشيء وضده انما يكون في قولين مختلفين مستندا الى خبرين مشهورين متعارضين حكمت الطائفة بصحتهما وجواز العمل بهما
من باب التسليم فمعنى ادعاء الاجماع على كل من القولين المستندين الى الخبرين المتعارضين فيعني باجماعه الاول المشهور بين جماعة عملنا باحد الخبرين
وبعينه الاجماع الثاني المشهور بين جماعة عملنا بالخبر الاخر ولا غرو في ذلك ويدلك على ذلك انك لا تراه يدعي الاجماع على الشيء وضده الا و
هناك خبران متخالفان دالان على القولين وقد اشار السيد ره في بعض مسائله الى جواز دعوى الاجماع على الشيء وضده ولا تناقض اذ لا
احد الخبرين يجوز العمل به من حيث انه حكم الله في الواقع والاخر يجوز العمل به من باب الرخصة وان لم يوافق الحكم الواقعي وانما يكون تناقضا لو ادعى
العلم او الظن بان مدلول كل من الخبرين هو الحكم الواقعي ونحن لا ندعي ذلك بل نقول انه يكفينا في جواز العمل بالاخبار مع امكان ان يقال ان مخالفة
الشيخ لما يدعي من الاجماع في موضع آخر بحكم او اجماع انما تكون اذا كان الاجماع منقولا ولم يظهر الدليل الجازم على الخلاف الحق حينئذ فظهر له في وقت ما
دليل حكم مطابق للاجماع المنقول فاراد تأييده بنقل الاجماع لان الاجماع المنقول لا ينقص عن مثل الخبر الواحد ولم يرد عليه ولم يكن عنده ما ينقضه
ثم في وقت آخر يظهر دليل عكس ما قاله سابقا وهو مطابق لاجماع منقول غير الاول فايده بنقل ذلك الاجماع ومما حققنا يظهر طريق دفع الاشكال
عما صنعه السيد من دعوى الاجماع في مسئلة لا قائل بها وغير ذلك من الاشكالات التي مر الاشارة اليها وقد الزمت على نفسي ان اكتب بتوفيق الله
تعالى رسالة متفرقة في الاجماع واودعتها ما اخفى عن الجهال وقصر عنه لسان المقال والله المستعان في كل الاحوال الخامس لا اشكال في حجية المنقول
بالتواتر على فرض تحققه كما هو الحق وكذا المنقول بخبر الواحد المحفوف بالقرائن الموجبة للعلم وكذا ما يكون ناقله من العامة العمياء عندنا مع ثبوت
حجية الخبر الذي ينقله الثقة من العامة كالسكوني والفرق ان من الظاهر ان مستندهم الذي يمنع من قبول خبرهم الا بعد التبين فكونهم موثقين يكفي في التثبت
على اقوالهم بخلاف اجماعهم لوجود التهمة بالنسبة الى اخبارهم عن الاجماع فظهر بعد التبين انهم متهمون فيه من جهة عدم اعتقادهم بوجود الحجة القاطعة
من العترة الطاهرة وعصمته فيريدون من الاجماع مجرد اتفاق الكل واما الذي ينقله قدماؤهم في زمان حضور الائمة عليهم السلام فهم ربما يقولون بعد
خروج الشاذ النادر فيحتمل خروج الامام عليه السلام ولا يعتنون به مع انهم يكفرون الرفضة باصطلاحهم واعتقادهم فلا يعتنون باتفاقهم
المشتمل على قول الامام وايضا ربما لا يعتنون بقول الامام عليه السلام لكونه طفلا في الظاهر كما رد شهادة الحسنين لفاطمة في امر فدك لذلك
ومع الاغماض عن جميع ذلك فغاية ما ينقلونه عنه عليه السلام هو قوله ولا ندري انه قوله على رأيه في المقام غير معلوم لاحتمال التقية منهم وانما الكلام
فيما يكون ناقله من الخاصة فاختلفوا فيه على اقوال فذهب جماعة منهم صاحب المعالم الى حجيته وربما تنسب الى المشهور ممن يقول بحجية خبر الواحد
والحق ان الشهرة بين القدماء غير مسلمة بل هي غير معهودة عندهم الا ان يوجد التمسك به في كلامهم حتى ان المحقق نقل عن المرتضى الاجماع على التسوية
بين المرأة والرجل في وجوب الغسل وعدمه ورده بان الاجماع غير معلوم فلم يعتبر الاجماع المنقول من مثل المرتضى ره نعم شهرة الحجية في زمن المتأخرين
عن زمن العلامة غير بعيد فقد ذكر الشهيد الثاني ره ان الحجية مذهب المحققين وربما ينسب اليه انكار الحجية في وصية المسالك وربما يكون ما فيه
رسالته في الاجماعات المتناقضة مؤيدا لذلك وذهب جماعة منهم المحقق على ما حكي عنه وصاحب المدارك وشيخه الاردبيلي والعلامة في
المنتهى في مسئلة تقدير كفارة الحيض الى عدم الحجية واختاره كثير من متأخري المتأخرين كصاحب الذخيرة والمحقق الخوانساري وسلطان العلماء و
توقف فيه صاحب الوافية التستاني ذكر بعض المحققين في منع الحجية ان اصل الاجماع مما لا يمكن انكاره ولولا التمسك بالاجماع لم يمكن اثبات الحكم في

المسائل المسلمة بينهم لعدم وجود خبر فيها او وجود خبر لا دلالة فيه مثل انهم يستدلون على نجاسة ابوال ما لا يؤكل لحمه ارواثه بقوله عليه السلام اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه وهذا لا يدل الا على وجوب غسل الثوب خاصة وليست النجاسة مدلوله لانه يوجب مع ان مقتضاه ليس الا وجوب الغسل وكون هذا من النجاسة مع ان الوارد غسل الثوب فكيف الجسد الوارد الغسل من البول فكيف الروث فلا بد في اتمام الحكم بالنسبة جميع المذكورات من التمسك بالاجماع ودعوى القطع بالفهم من الخبر مع عدم الوضع واللزوم لا مرجع له الا الاجماع باطلاً **اقول** يمكن اجراء مثل هذا الكلام بالنسبة الى الاجماع المنقول ايضا فان كثيرا من المسائل لا يتم الا بالاجماعات المنقولة التي لا يمكن تحصيلها كما يظهر للمتتبع في الكتب الفقهية بل يمكن ان يقول ان عمل الاصحاب غالبا على العمل به في الفقه حتى المنكرين لحجيته مثل المصرة فانا اذا تتبعنا كلماتهم نراهم يتمسكون بها بمقتضى المركوز في اذهانهم لو خليت وطباعها ونظير ذلك ما ادعاه بعض الفقهاء من قارب عصرنا في مقام اثبات طهارة الغسالة من ان القائلين بالنجاسة ... انا في مقام العمل فهل رايت احدا منهم يحكم بنجاسة المتنجس اذا غسلها مع تخلل الغسالة فيها وليس المقصود اثبات حجيته بمثل ذلك بل المتتبع هو المطلب فلاحظ **قوله** عند كثير ممن يقولون الخ **اقول** واما من لا يقول بحجيته بالخصوص فهو لا يقول بحجية الاجماع المنقول ايضا لانه يبنى على العلم في طرق الوصول الى الواقع كالمرتضى والحلي واضرابهما ولذا لا يحكى القدماء الاجماع الا نادرا كما اشرنا وقد يتوهم ان النزاع موهوم بين القائلين بعدم حجية الخبر ايضا نظرا الى ما يتراءى من طريقتهم من التمسك بالاجماعات المنقولة في كتب من قبلهم وان لم تكن محصلة عندهم حتى انهم يقولون على العمل بظاهر الكتاب في الظاهر انه مجرد توهم لا حقيقة له كما صرح به بعض الافاضل ويؤيده الاعتبار فان نقل قول المعصوم المسند الى الحس اقرب الى القبول من نقل قوله المستند الى التتبع والحدس فمنعهم من حجية الاول يستلزم المنع من حجية الثاني بطريق اولى مع انهم لو ارادوا تعرضوا لذكره في كتب الاصول ولعدوا التسوية في طرق الاستغناء عن العمل باخبار الاحاد ثم ان مقتضى دخوله تحت الخبر على القول به هو انه يجري احكامه له في كل ما يثبت من الاحكام الشرعية بذلك يثبت بهذا طبيعة او نوعا او صنفا ومنها اثبات السنن بضعفه بل يثبت له ايضا احكام التخصيص والتقييد والتعارض والتعادل والتراجيح والانجبار بما ينجبر به الخبر الى غير ذلك **قوله** والذي يقوى في النظر الخ **اقول** وربما يمنع الملازمة بطريق اخر فتارة على وجه يثبت به عدم الحجية بان يكون المسئلة اجماعية لكن الاخبار حتى يكفي فيه النقل بل من قبيل المسائل الاجتهادية التي يجري فيها الترجيح لوقوع الخلاف في شرائط حجيته بين اهل الخلاف وكذا عندنا من حيث استنباط دخول المعصوم والقرائن والامارات المفيدة للقطع بحوله وغير ذلك فالعمل بخبر الغير فيه نوع تقليد الا ان يصرح بكيفية اطلاعه فيه انه لو تم لاستلزم عدم حجية خبر الواحد بل المتواتر بعين ما ذكر حتى انه يتوقف حجيتها على التصريح بكيفية الاطلاع واخرى على وجه يثبت به الحجية بان يقال ان الغالب في الخبر كونه عن حس ولا كذلك الاجماع فانه عندنا هو الاتفاق الكاشف عن العلم بقول الحجة تضمنا او التزاما ولو مع الخلاف بل يمكن ان يقال ان الاجماع يتسامح فيه بما لا يتسامح في الخبر لكونه الاصل بالنسبة اليه حيث انه يتوقف عليه مع تطرق اسباب الاختلال الى الخبر اكثر من تطرقها الى الاجماع كالتقية مثلا وفيه ما لا يخفى سيما في كلامه الاخير فانه لو تم لاقتضى الاولوية في حجية الاجماع لا عدم الملازمة كما هو ظاهر **قوله** لا تدل الا على حجية الاخبار الخ **اقول** الاخبار على اربعة اقسام الاخبار عن الواقع كان زيد والاخبار عن طريقه كسمعت ان زيدا مات وعلى كلا التقديرين اما ان يكون الواقع من الامور المحسوسة كالمثال السابق او الحدسية النظرية كحدوث العالم والقدر المسلم في الحجية هو القسم الاول وكذا الثالث اعني الاخبار عن طريق الواقع الحسي مع استلزام الطريق لذلك كالرؤية مثلا واما غيرها فلا حجية فيه لما حقق في محله ومما ينبغي ان ينبه عليه انه لو سلم كون الاخبار عن حس او عن حدس قيل يحمل على الاول للغلبة فان قلت الكلام هنا يجري على مذاق ارباب الظنون الخاصة وعدم العبرة بالغلبة عندهم في مثله قلت هو الواضح ان مرجعها في المقام الى ظاهر حال المخبر وهو معتبر عندهم ايضا سيما اذا انضم اليه قاعدة حمل فعل المسلم على الصحة في صورة كون المخبر مسلما وكان المخبر به يعتبر فيه الحس كالشهادة **قوله** لان العمدة من تلك الادلة الخ **اقول** الظاهر انه جعل الاخبار والايات غير العمدة اذ العقل لا يحكم بحجية خبر الواحد الا من حيث كونه من افراد الظن المطلق الذي ليس هو محل الكلام ثم ان ملخص الكلام في المقام ان ادلة حجية الخبر بالخصوص منحصرة في الاجماع والايات والاخبار اما الاول فهو دليل لبي لا عموم فيه ولا اطلاق فيقتصر فيه على القدر المتيقن وهو الخبر الا ... المنتهي الى الامام عليه السلام المدرج في كتب الاخبار المستفادة من سيرتهم في تدوين الاخبار وتعاطيهم والحث على ذلك حديثا وقديما ولو اريد الاجماع المنقول فمع عدمه في كلام القدماء كما يكون التمسك به دوريا فان قيل المدعى هو الاجماع المنقول الفقهي والدليل هو الاجماع المنقول الاصولي فلا دور وغاية ما توجه المناقشة بمطالبة الدليل على حجية الاجماع المنقول الاصولي لا الدور قلت الدليل على حجية الاجماع والعلة فيها هو الحدس في الكشف وهذه العلة بعينها موجودة في الاجماع الفقهي فيصير الفقهي موقوفا على علة موقوفة وهو بمنزلة التوقف على نفسه فيئول الامر في الحقيقة الى توقف نقل الحدس بعضا على نقل الحدس بعضا فيلزم توقف الشيء على نفسه فتامل واما الثاني ففيه الكلام فيه واما الثالث فهو وان كان في اخصها هو قوله بالقواعد المصطلحة وفيه نظر يظهر من التامل في اخبار الباب الا ان يدفع بان دلالة الاخبار على حجية الخبر انما هي من حيث المجموع لا ان كل واحد منها يدل عليها على انفراده **قوله** لكن هذا المناط لو ثبت الخ **اقول** يمكن الفرق بين الاجماع وغيره كالشهرة وفتوى الفقيه بان نقل

الاجماع كنقل كلام الامام عليه السلام بلا واسطة فهو خبر عن حس لا يعبأ باحتمال الخطأ فيه بخلاف الفتوى المستندة الى الخبر والاجماع وكذا التمر
الا اذا لوحظ فيها جهة اخرى هي دخولها في الظن بسبب الحكم كالبينة الفاضل القمي ره في اواخر قانون اثبات حجية الظن المطلق من باب الاجتهاد
والتقليد من القوانين فيمكن الالتزام بحجيتها ح كما لا يخفى **قوله** والظاهر منه بقرينة التفصيل اه **اقول** ملخص مراده ان آية النبأ
تدل على اعتبار خبر العادل وهو غير ما هو في حدسه كالفاسق فيعتبر الحس وبيان ذلك بوجوه احدها ما ذكره المص من الاشارة فان الآية ناظرة
الى القبول وعدمه من جهة احتمال تعمد الكذب في عدمه المشعر به تعليقه على الفسق المشعر بالعلية لا احتمال اشتهار الخطاء فانها ساكتة عنه
وهو منفي في الحسيات بالاصل دون الحدسيات ويرد عليه ولا ان الكلام في النقل الذي تجرد عن امارات الوهن ولا ريب انه مع هذا القيد وان
قل حصوله لا يقصر عن بعض انواع الرواية المعتبرة بل ربما يزيد عليه وان كانت الرواية المعتبرة اقرب الى القبول والاعتماد غالبا من نقل مطلق الاجماع
ومنشأ الوهم مقايسة هذا النوع من الاخبار المتواترة الذهول عن حال الاصناف والافراد وثانيا ان احتمال الخطأ في الحدسيات القطعية موجود ايضا مع
انهم لم يفرقوا بين القطع الحدسي والحسي في باب الشهادة والقول باشتراط المشاهدة في الشهادة غير جيد كما فصلته وكذا في باب اخبار الوكيل والخبر
ذي اليد وكذا اخبار العدل عن فتوى المفتي فان علمه بها كما يستند الى الحس فربما يستند الى الحدس كاخطاره قول تباعد علمهم او ما اشبه ذلك
فيكون نقل الاجماع في حق المجتهد مثل ذلك في حق المقلد وثالثا ان الرواية لا يكون الاستناد فيها الى الحس دائما بل قد يكون الى الحدس كما في المكاتبة
الوجادة ورابعا ان ما ذكره هنا ينافي ما مر منه في توجيه التفصيل الذي اختاره المحقق القمي ره في حجية الظواهر من عدم الاعتناء باحتمال الغفلة
انه يمكن ادراج غفلة المتكلم في الغفلة الحدسية فتدبر وثانيها ان مدلول الآية على فرض تماميتها هو وجوب قبول خبر العادل وقبوله لغيره لا التعبد
بالمخبر عنه ولكون الكشف جزء حقيقة الاجماع على طريقة الحدس التي عول عليها اهل التحقيق يكون معنى قول القائل بالاجماع بالاتفاق الكاشف
وظاهر ان الكشف لا يكون الا للشخص والمراد حصول المدعى فيكون حاصل معنى الخبر انه كشف له رأي المعصوم بسبب الاتفاق وحصل الاتفاق له
في قبوله لك تصديق حصول الكشف له اما حجية كشفه لغيره ايضا فلا وثالثها ما ذكره بعض الافاضل ويقرب من الوجه الاول وهو ان الآية تدل
على وجوب قبول كل خبر ومعنى الخبر انه كذا بحسب اعتقاده ولو اريد به الواقع ايضا فالمعنى انه كذا في الواقع باعتقاده وقبوله ليس الا تصديق اعتقاد
المخبر بما اخبر به ولكن كل ما يعلم احد ما يعلمه باحد الحواس الظاهرة او بغيرها من الوحي او الالهام او الفكر والنظر او الحدس او الوجدان او غير ذلك
من الطرق المحصلة للعلم وبعض تلك الطرق مما يعلم عدم تحقق الخطأ فيه مطابقة المعلوم للواقع عقلا كالوحي والالهام او عادة كالحواس
الظاهرة وبعضها مما يظن فيه ذلك وبعضها مما لا يظن ايضا ككثير من المعلومات بالحدس او النظر والغالب في الاخبار مما يعلم طريق حصول العلم فيه
قطعا كالاخبار عن الاحاديث التي يكون طريق العلم فيها السماع وعن الاخبار في الوقائع والحقوق والجنايات والمعاملات وامثالها مما يكون
راجعا الى السماع او الرؤية وليس طريقه الحدس او النظر فبعد حصول العلم باعتقاد المخبر وتكليف الشارع بتصديقه في اعتقاده يجب الحكم
بالمطابقة للواقع وهذا معنى الحجية بخلاف ما كان طريقه مما يقع فيه الخطأ كالحدس ونحوه فان معنى تصديق المخبر فيه تصديق علمه به لكن لا يلزم
انضمام المطابقة للواقع والحجية علينا لاحتمال الخطأ وهذا هو السر في ان القائلين بعموم حجية الخبر الواحد بهذه الآية وامثالها لا يقولون بحجية
قول المفتي في الفتوى فلا يحكمون بمجرده بالحقيقة لان مرجعها الى الاستدلال ولا بحجية المراسيل وهذا هو السر في حصول العلم بخبر جماعة من
العوام مثلا بوقوع واقعة او وجود بلد وعدم حصوله بخبر مائة الف او الف من العلماء وغيرهم بالتوحيد او النبوة والامامة او الفقر او الحكم الالهي
بوجوه العقل او بساطة الافلاك او نحو ذلك الاجماع بمغايرته للثلاثة من قبيل الثاني وهو ظاهر ورابعها ملاحظة التعليل فانه لا اعتبار بالجهالة
بالخصوص فانه لو كان المراد قبول الحدسيات ايضا لوجب التثبت في خبر العادل ايضا لجواز خطائه في الحدسيات فان قلت لو كان المستفاد من التعليل ذلك
لكان منافيا لنفس المنطوق فانه انما ورد في الخبر الحسي عن خبر الفاسق المراد من الآية وهو خبر الوليد عن ارتداد بني المصطلق كان بالحدس من
جهة خروجهم مع السلاح فلا بد من ان يكون مفهوم الآية قبول خبر العادل في الحدسيات ايضا قلت كلا منافاة لما تقام انما هو في الواقع الحسي الحدس
والواقع هنا حسي هو الارتداد لا ترديد له لما استمع اذا كان سببه القول او للبصر اذا كان سببه الفعل ولكن الفاسق اخبر من طريق حدس فهي الآية
عن قبول خبر الفاسق في الحسيات ايضا اذ ربما يكون عن طريق حدسي فيكون المفهوم قبول خبر العادل اذ لا يكون الا عن طريق حسي فلا يدل على
قبوله في الحدسيات ايضا ثم انه ربما يقال انه منع دلالة الآية على حجية الاجماع المنقول ان المتبادر منها قبول الخبر المعتاد نقل نحو من الخطاء
والاجماع ليس كذلك ولان الآية ظنية والمسئلة اصولية وفيهما لا يخفى **قوله** وكذا احتمال الوقوع اه **اقول** توضيحه ان الموجب
للتوقف في خبر الفاسق ليس الا خوف الاصابة بالجهالة والاصباح على الندامة والضلالة وهو مشترك بين خبر الفاسق والعادل المفيد للظن في
اتحادهما حكما لئلا يلزم الانفكاك بين العلة والمعلول **قوله** ويؤيد ما ذكرنا اه **اقول** توضيحه ان الآية حجيتها اشتمالها على التعليل
على تصديق العادل في خبره والحجية في الحدسيات ولذا لم يستدل احد على قبول خبر المفتي الذي هو من الحدسيات بهذه الآية بل بآية النفر والسؤال
مما لا يقصر النظر الى الحسيات خاصة **قوله** من عدم اعتبار الشهرة اه **اقول** نعل هذا يكون عدم قبولها لعدم المقتضي له ويمكن ان يكون

في تحقيق معنى الاجماع لغة واصطلاحا

وجهه ورود المنع من الشارع للنبوي صلى الله عليه وآله وقد سئل عن الفتيا اهل ترى الشمس فقال نعم فقال صلى الله عليه وآله على مثلها فاشهد او دع وفي ٧٣

روايتي على بن غياث وعلي بن غراب المذكور وتبين اول الكتاب لا لا دلالة عليه ايضا **قوله** وان علل في الرياض اه **اقول** وجه النظر اطلاق

الشهادة على المجردة من المشاهدة والحضور كالشهادة على التوحيد والرسالة وقد تقدم الكلام في ذلك **قوله** فتامل اه **اقول** لعل وجهه ان فقها

العلماء استدلالهم على اشتراط العدالة بخصوص العلم بعيدا لكذب بمنطوق الآية لا بمجرد الاجماع وغيره **قوله** بل العامة الذين هم الاصل اه

اقول اما كونهم الاصل له فلان الاعتناء بالاجماع من حيث انه اجماع انما صدر عنهم اذ الخاصة لا يعتنون به من تلك الحيثية بل من حيث الكشف

عن قول المعصوم ولانهم يتمسكون به في قبال تمسك الخاصة لاثبات مذهبهم عليه بخلاف الخاصة فلم يثبت مذهبهم عليه بل انما يتمسكون به

بعد ثبوت مذهبهم في الاحكام الفرعية ولانهم يتمسكون به في الامامة التي هي من اصول العقائد عندنا وان كانت من الفروع عندهم كما صرح به بعض

الافاضل وهي متقدمة طبعا على الفروع التي يتمسك بها الامامية فيها واما كونه الاصل لهم فلما ذكرنا من ابتناء مذهبهم عليه فانهم يثبتون

خلافة الخليفة باجماع المسلمين عليه ليت شعري كيف انعقد الاجماع من اهل العقد والحل مع ان حقيقة الاداك ومؤيد العقل اعني سيدي

ومولاي امير المؤمنين عليه السلام والانوار المخلوقة من اصل طينته اعني سلمان وابا ذر والمقداد ومن ضاهاهم خارجون عنه مع ما ورد في التواريخ

ان الانصار قالوا منا امير ومنكم امير وما ورد من طرقهم ان ابا سفيان قال ارضيتم يا عبد مناف ان يلي عليكم تيم والله لاملأن الوادي خيلا ورجلا

قوله موافقا لجميع العلماء اه **اقول** هذا هو المناسب للمعنى اللغوي فيكون النقل من قبيل النقل لتراجح لان المرجوح فانه يطلق

لغة على الاتفاق اما من قولهم جمع اخلاف الناقة اذا صرها او من الجمع وهو تاليف المتفرق او من قولهم اجمعوا اي صاروا ذوي جمع كما يقال البن

الرجل واتمر اي صار ذا لبن وتمر وان اطلق لغة على العزم ايضا وعليه يحمل قوله تع فاجمعوا امركم بل عن ظاهر المنية انه المعنى الحقيقي له وان الاول

معنى مجازي وعن المعراج انه مشترك بينهما لكن المتبادر منه هو الاول فيكون حقيقة فيه مجازا في غيره كما هو صريح الوافية وظاهر العضدي مع ان

القول بالمجازية فيه يستلزم النقل من المعنى المجازي ويلزم سبك مجاز من مجاز لظهور ان العلاقة انما هي بين النقل والمعنى الاصطلاحي نوع

ومما حققنا يعلم ان ما ذكره المحقق ره من اخذ العزم في مفهومه حيث قال لا يجوز نسبة ادعاء الاجماع على المقيد الى من يدعي الاجماع على المطلق

لان الاجماع ماخوذ فيه العزم ومراده انه لم يعزم على خصوصية المقيد بل من حيث اندراجه تحت المطلق ليس على ما ينبغي ثم انك عرفت مما بينا ان الاتفاق

الخاص الذي هو المعنى المنقول اليه هو الجنس الشامل لجميع اقسام الاجماع والقدر المشترك بينها فان للاجماع بهذا الامامية اقساما كثيرة تشترك في

هذا المعنى اذ الاتفاق اما ان يكون عن قول او فعل او تقرير او ما تركب عن اثنين او المجموع والاول ظاهر والثاني ان يكون الاتفاق على فعل يكشف اتفاقهم

فيه عن دخول المعصوم او رضاه والثالث ان يطلعوا على فعل من العوام ويتفقوا جميعا على السكوت عنه من دون ردع بحيث يكشف ذلك عن دخول

المعصوم او رضاه ثم الاربعة القولية من السبعة المذكورة لا تخلو اما ان يكون القول فيها عن علم ضروري ونظري او عن ظن يعني ان يكون افتاؤهم

على احد الوجوه الثلاثة وفي كل من الخمسة عشر المذكورة اما ان يكون مراتب الاتفاق في الخارج للمجتهد ضرورة او نظرا او ظنا وكل من الاقسام الخمسة

والاربعين اما ان يكون الكشف عن قول المعصوم فيه ضروريا او نظريا او على اي تقدير اما ان يكون المكشوف عنه دخول شخص المعصوم او رضاه

ويعبر عن الاول بالاجماع التضمني وعن الثاني بالاجماع الحدسي وعلى اي التقادير اما ان يكون وجود هذا الامر في الخارج محصلا لنا او منقولا بالنقل

المتواتر او الاحاد فيحصل خمسمائة واربعون ثم الاحاد منها وهي مائة وثمانون اما ان يكون محفوفا بقرينة قطعية او لا وعلى الثاني فاما ان يكون

صحيحا او موثقا او حسنا او ضعيفا فهذه خمسة ومع ضمها بالثلاثمائة وستين الباقية يحصل الف ومائتان وستون ويدخل في الاقسام

المذكورة الضرورة وكثيرة كما لا يخفى **قوله** كما يتاكد بذلك التعريفات اه **اقول** اعلم ان ههنا امورا ينبغي التنبيه عليها احدها

ان اختلاف التعريفات مبني على الاختلاف في المعرف من الفريقين من بعض كل منهما مع الآخر لا خصوص الاول كما توهم بعض الاجلة من الاخبارين

ومن ههنا انبعث اختلال كل من التعريفات المورودة عن الفريقين طردا وعكسا وتداخل الاصطلاحات بحيث لا يرجى التمييز بينهما توضيح ذلك انه

على ما قرره بعض الافاضل انه قد يكون للفظ حقيقة عرفية عند طائفة ويكون لهذه الطائفة فرق عديدة يختلف تلك الحقيقة عندهم

وان كان الاختلاف يسيرا بمعنى ان الحقائق المختلفة بينهم متقاربة متناسبة ومن ح اذا اريد التعريف فلا بد فيه من ملاحظة القيود المميزة لها ومن هذا

القبيل لفظ الاجماع فان المعرف الذي يراد تعريفه بحسب عرف المتشرعة المتشعبة الى الفرق الكثيرة العامية والخاصية المختلفة في الاصطلاح

فيه الا ترى ان الاجماع على الطريقة المنسوبة الى الشيخ لا يتحقق الا باتفاق كل من يوجد من العلماء في عصر من الاعصار فلا يتحقق مع المخالف ولو من

نادر معلوم النسب بخلاف طريقتي السيد والمتاخرين وان الاجماع عند العامة يعتبر فيه عدم المخالف ولو من نادر على المشهور بينهم ولا يعتبر الا فيه

على غيره كما ستعرف وعلى هذا فالتعريف الخاص باصطلاح طائفة مخصوص مشكل وجمع الحقائق في تعريف واحد اشكل الا انها ان النقار في مخالفة

في اخذ قيد كل الامة ووحدة العصر وعدمه فعرفه الغزالي باتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور الدينية والرازي بانه اتفاق اهل

الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور والحاجبي بانه اتفاق المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر وقيل انه اتفاق جملة اهل الحل والعقد

من امة محمد صلى الله عليه وآله في عصر من الاعصار على حكم واقعة من الوقايع وقيل بدله اهل الحل والعقد المكلفين ووافق العلامة في التهذيب الفخر الرازي
ولم يعرفه في النهاية مستقلا وعرفه المحقق بما يقرب من تعريف صاحب المعالم وابنها في بانه اجتماع المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر وبدل بعضهم
المجتهدين برؤسا الدين الى غير ذلك من التعريفات المختلفة ولا غرض لنا في المقام في النقض والابرام في الحدود وذكر وجوه اخلالها طردا وعكسا
والذي يتعلق بغرضنا بيان اعتبار القيد المذكور في حقيقة المحدود وعدمه والتحقيق انه يبنعث من تتبع كلمات الفريقين انه لا يعتبر في تحققه
الاول بدون الثاني فلا يشترط اتفاق الكل بل ولا الطائفة منهم من زمن النبي صلى الله عليه وآله الى يوم القيمة باتفاق الموالف والمخالف اما
عند الاول فلان المدار على دخول الامام او كشف ذلك منه او رضاه او تقريره وهو يحصل بمجرد حصول الاتفاق في الفتوى واما عند الثاني فلان
الادلة الدالة عليه لو دلت على الاستدلال بها فهو لا يتم الا بذلك ولا مع ضم الثاني وان اوهم اعتبار معتبري دخول العوام في الاجماع من العامة لان
اتفاق جميع الامة ولو في عصر واحد ممتنع عادة ولانه لزم لو كان على اتفاق الامة ولو في عصر من دون اعتبار وصف الاجتهاد لزم على فرض انقراض
المجتهدين واتفاق غيرهم مخصصة وهو باطل اجماعا ولا الثاني ولو بدون الاول عندنا الا على طريقة الشيخ كما اشرنا واما العامة فيعتبرونه لاشتراطهم
اتفاق جميع اهل الحل والعقد وهو لا يتحقق الا مع اعتبار لامتناع ارادة الجميع من زمن النبي صلى الله عليه وآله الى يوم القيمة كما عرفت ولا معنى
لاعتبار التلفيق كما هو ظاهر وربما يورد على اعتباره بان قولهم في عصر في التعريف اما ان يتعلق بالاتفاق او العلماء فان تعلق بالاول فان اريد
من العلماء العموم لزم امتناع تحقق الاجماع لانه يعتبر حينئذ اتفاق جميع العلماء من لدن بعثته الى يوم القيمة على امر في عصر وذلك محال وان لم يرد
منه العموم يلزم ان يدخل في الاجماع اتفاق طائفة من العلماء على امر وان خالفهم الاكثر بل وان علم ان البعض ليس منهم وكذا اتفاق المجتهدين في عصر
مع اختلاف من تاخر عنهم كلا او جلا وان تعلق بالثاني لزم حجية اجماع مجتهدي العصر مع اختلافهم في زمان واحد بان يرجع بعضهم عن الحكم قبل حكم
الباقين واجيب تارة بجعل المقام من باب التنازع وباختيار الشق الاول او لا وارادة علماء عصر وعمومه العلماء بقرينة التقييد باختيار الشق
الثاني ثانيا وارادة اتفاق العلماء مجتمعين والكونهم جميع علماء العصر من اتفاقهم في عصر ويرد على التقييد بالعصر ايضا ان العصر عبارة عن
مجموع زمان الشخص من اول عمره الى اخره فهو قبل موته لا يمكن تشخيص الاتفاق لاحتمال مخالفة بعض المجتهدين بعد ذلك بعد موتهم الا ان لا
الا ان يحمل العصر على المعنى العرفي ومن التامل في جميع ما ذكرنا ظهر لك ان انقراض العصر ليس بشرط في تحقق الاجماع وان اختلف فيه العامة وقد
بسط فيه العلامة في النهاية بما لا يهمنا التعرض له ثالثها ان منشا التعريفات المذكورة مختلف وكذا مؤدى الادلة التي ذكرها العامة في كون حجية الاجماع
من باب الموضوعية وانه دليل مستقل وانه رابع الادلة ومن باب الكاشفية عن الواقع او عن الدليل المستند فيظهر الاول من تعريف النظام المنكر
لحجيته بانه كل قول قامت حجته كما قيل ويمكن القول بالعكس حيث انه اراد به الجمع بين انكاره كون الاجماع حجة وبين موافقته المشهور من تحريم مخالفة الاجماع
كما صرح به العلامة في النهاية وكذا من استدل بقوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين الاية ويظهر الثاني من جل العامة وتعريفاتهم وهو الظاهر
من قوله صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتي الخ وكذا من استدل بالاجماع على تخطئة المخالف للاجماع على احد احتماليه وهو ان يكون المراد التخطئة عن الواقع
واما على احتمال التخطئة في العمل والقضية فيكون دليلا للاول والقائل بكاشفيته عن الدليل امام الحرمين فيكون الاتفاق الدليل على الاجماع على
هذا من باب الحدس واما الخاصة فيدخل على طريقة قدمائهم في السنة الا انه مستند اليها وكذا على طريقة الشيخ لانه قال في العدة لا طريق في هذه
الازمنة الى الاجماع الا بقاعدة اللطف فتمسكه بالاجماع انما هو لتحقق الاجماع الذي ذهب اليه المتقدمون واما على طريقة المتاخرين ففي مورد افتراقهما
عن طريقة المتقدمين يدخل في السنة على تقدير كشفه عن قول الامام او فعله او تقريره ويكون دليلا مستقلا على تقدير كشفه عن حقيقة المطلق
ومن ذلك كله يظهر مما تقدم ان النسبة بين مصطلح العامة والخاصة في الاجماع فان عرف السيد والعامة يتحد موردهما غالبا وان اختلفا في حجيته
وكذلك عرف الشيخ حيث ان الرعية تقابل المعصوم العامة لعدم قطعهم بوجوده في كل عصر منحصر العلماء عندهم في الرعية ايضا نعم يتغاير العرفان
على طريقة المتاخرين فالنسبة بينهما من حيث مفهومهما عموم مطلق لاعمية اصطلاح الخاصة ومن حيث موردهما ومصداقهما عموم من وجه
لاجتماعهما في اتفاق الكل في زمن المعصوم وافتراقهما في اتفاق الكل في زمن الغيبة بزعمهم الفاسد من عدم وجود امام غائب وفي اتفاق البعض
الكاشف عن قول المعصوم هذا بناء على عدم قدح خروج النسبة النادر والا فالنسبة هي العموم من وجه مفهوما لاجتماعهما في اتفاق من علم النسبة
اذا لم يحتمل كونه المعصوم وافتراق الاول فيما اذا احتمل ذلك والثاني فيما ذكره هذا ولو الترجيح تصحيح المتاخرين بان الاتفاق الخاص الكاشف اجماع
عند الخاصة ملغاة عند العامة وتعريفهم له تارة بعرف العامة واخرى بعرف الخاصة خلو كلمات القدماء عنه واما النسبة بين الطرق الثلث
عند الخاصة بعضها مع بعض فتعلم مما ترتبه بما يطلق عليها ان النسبة بين مصطلح المتقدمين ومصطلح الشيخ هي التباين لاعتبار الجميع على الاول
والبعض وسوما عدا الامام على الثاني وبينه وبين مصطلح المتاخرين هي العموم من وجه لتصادقهما في اتفاق الكل الكاشف عن رضا المعصوم وافتراقهما
في اتفاق الكل القائم فيه احتمال التقية واتفاق البعض الكاشف عن رضى المعصوم وبين مصطلح الشيخ ومصطلح المتاخرين هي العموم من وجه ايضا
لتصادقهما في اتفاق من عدا الامام الكاشف عن رضاه وتفارقهما في اتفاق من عداه الكاشف عن رضاه واتفاق جماعة قليلة الكاشف عنه **قوله** ره

في تحقيق معنى الإجماع باصطلاح الخاصة والعامة

الاجماع بعد الخلاف كالمبتدأ **اقول** هذا اشارة الى مسئلة وقع النزاع فيها بينهم وهي انه هل يجوز الاجماع على احد القولين او الاقوال بعد الخلاف ام لا فمن اعتبر انقراض العصر في تحقق الاجماع قطع بجوازه وانما وقع النزاع بين من لم يعتبره والحق الجواز قال السيد ره هذا على مذهبنا ظاهر لان المعتبر قول المعصوم فاذا فرض الاجماع على احد القولين فقد فرض دخول الامام فيه فيكون حقا وانما الاشكال عند المخالفين لقولهم بحقية الاجماعين انتهى ومما استظهر ظاهر من بلا فرق بين ان يكون الاتفاق من المختلفين او ممن بعدهم فانه لا يخلو اما ان يعلم خالد اولا وعلى الاول فاما قوله في اقوالهم اولا وعلى الثاني اما ان يعلم رضاه باقوالهم جميعا او باحدها لا بعينه او لا احتمال لبعضها الا يتم وما صح منها الا يليه الجواز اما احتمال موافقته عليه السلام لازيد من قول واحد فلا يجوز الا على وجه التقية واما احتمال رضاه بقول او بعض ان الجميع حق فهو باطل ايضا فان الواقع لا يخرج عن واحد منها وان اريد منه رضاه بالعمل به نظرا الى الظاهر بنا على عدم لزوم اخراجه الخلق عن الباطل فلا ينافي الاتفاق على البعض فهو ظاهر وفي بقية الاحتمالات لا يلزم من الاتفاق بعد الاختلاف مخالفة قوله عليه السلم نعم ظاهر العلامة ره في النهاية اتفاقنا على عدم جواز اتفاقهم على قول اخر غير القولين او الاقوال لاستلزامه بطلان الاجماع الاول **قوله** لكن لا يلزم من كونه حجة اه **اقول** لان الالحاق الحكمي لا يستلزم الالحاق الموضوعي ضرورة ان الاجماع المصطلح عندنا ليس النظر فيه الى الاجماع بل الى اشتماله على قول الامام فلو فرض ذلك في غير المصطلح كان حجة ايضا وان لم يندرج في موضوع الاجماع وبالجملة الالحاق حكما اعم من الالحاق موضوعا ومن ومن هنا اختلف كلمات الجماعة من العامة الذين لم يعتبروا في الاجماع اتفاق الكل بل اكتفوا باتفاق المؤمنين اخراجا للروافض والناصبية والغلاة او بمعظم المؤمنين في ان ذلك يندرج تحت الاجماع موضوعا فقط او حكما كذلك او موضوعا وحكما ثم ان صريح الوافية كون الاجماع عندنا غير ما هو عند العامة وثبوت اصطلاح جديد لهم فيه حيث قال واصطلاحا عندنا اتفاق جمع يعلم به ان المتفق عليه صادر عن نبي الامة او وصيه صلوات الله عليه يمكن الاستدلال عليه بوجوه ثلاثة احدها اشتراط الخاصة دخول مجهول النسب في المجمعين فانه كاشف عن تغاير الاصطلاحين لانه لا هذا الشرط عند العامة وثانيها ان اتفاق جماعة يكشف عن قول المعصوم حجة عند الخاصة فلو كان اصطلاحهم في الاجماع اصطلاح العامة لكان لا بد من كونه خمسة لا اربعة وثالثها ان الخاصة يدعون الاجماع في المسئلة بمجرد اتفاقهم ولا يعبأون بخلاف المخالفين فيكشف ذلك عن خلاف الاصطلاح وفي الاول انه في مقام الحجية لا التسمية وفي الاخيرين ما يأتي من المصنف الاشارة اليه من باب المسامحة مع امكان دفع الثاني بان المراد حصر معظم الادلة فلا يضر زيادة شيء اخر كزيادة القياس عند العامة وهذا نظير ما صنعه الشهيد ره في الذكرى من حصر الادلة فيما ذكره لمعظم ثم اختيار حجية الشهرة وغيرها ويدل على عدم تجدد الاصطلاح ما ذكره العلامة ره في اول نكاح القواعد عند ذكر خصائص النبي صلى الله عليه وآله من ان من خصائصه عصمة امته فان نظر الى ان حجية الاجماع انما هي لعدم اجتماع الامة على الخطأ كما هو عند العامة ونقل البهائي عن والده عن مشايخه ان مراده العصمة عن المسخ والخسف قيل انه توجيه بما لا يرضى صاحبه لتصريحه في التذكرة بالاول ثم يمكن توجيهه كرواية لا تجتمع امتي على الخطاء على وجه لا ينافي مع ما ذكر على ذلك بان يقال ان في امته معصوما هو علي ع من حين بعثته لا تجتمع الامة معه على الخطا بخلاف سائر الانبياء فان لهم اوصياء معصومين لا عند بعثتهم هذا ولكن التحقيق اختلاف الاصطلاح لظهور ان اجماعنا وان تحقق فيما يتحقق اجماعهم فيه من اتفاق الكل الا ان اجماعنا يحصل باتفاق جماعة يكشف عن قول المعصوم دخولا او رضا او صدورا بخلاف اجماعهم ومجرد الالحاق الحكمي بعيد هذا الذي ذكرنا مع قطع النظر عن الاختلاف في المصداق من جهة انا لا نحكم بحصوله لنا بمجرد اتفاقهم لعدم دخول المعصوم فيهم ولا امكان تحصيل رضاه من اتفاقهم او صدوره فالو غيره كما انهم كذلك نظرا الى حكمهم بكفرنا وخروجنا عن المؤمنين او الامة لكن الظاهر ان بناء الجماعة على موافقتنا معهم في الاصطلاح وبه يصح نسبتهم الينا عدم حجية الاجماع بناء على عدم حجية الاتفاق من حيث انه اتفاق عندنا بخلافهم **قوله** ولما الاتفاق من حيث الامام عليه السلام اه **اقول** لا يخفى ان ظاهر هذه العبارة يقتضي ان يكون في مدرك حجية الاجماع عند الامامية اربعة اقوال مع ان المذكور في الكتب ثلاثة احدها طريقة القدماء وثانيها طريقة الشيخ المبتنية على قاعدة اللطف وثالثها طريقة المتأخرين المبتنية على الحدس ولعله اراد بالتقرير الذي نسبه الى بعض المتأخرين ما ينضم بطريقة الشيخ بعد نقضها باحتمال التقية في عدم الظهور وهو ان تقرير الشيعة على حكم يقتضي صحته والا يلزم ان لا يكون تقرير المعصوم حجة وح فيكون لفظ التقرير معطوفا على اللطف ويمكن عطفه على التصديد والحكم على بعده وعلى هذا فما ذكره من حكم العادة اشارة الى الطريقة الثالثة فافهم **قوله** من اجماع كل دليل الى اصالة اه **اقول** كالاجماع على الاستصحاب الى السنة ان كان مدركه اخبار النهي عن نقض اليقين الا باليقين فيكون من القواعد التعبدية والاحكام الظاهرية الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم نظير اصالة البراءة وقاعدة الاشتغال والى العقل ان كان مدركه حكم العقل بان ما ثبت يدوم كما هو ظاهر جماعة منهم الشيخ والسيد والفاضلان والشهيدان حيث لم يتمسكوا فيه بخبر من الاخبار فيكون من الاحكام العقلية والادلة الظنية الاجتهادية كالقياس والاستقراء على القول بهما **قوله** فبنى بطلان الاجماع على بنائه اه **اقول** وهو المسامحة في اطلاق الاجماع على نفس الدليل ثم انفصل الدليل بعد بطلانه على ما عدا اتفاق الكل **قوله** والاطلاع على تعريفنا الخ بقيد له **اقول** فيه ما لا يخفى انا

٧٠ اولا فلما عرفت من علم كون تعريفا الفريقين كلها مشتملة على عنوان الاتفاق الكل سيما تعريفا الخاصة لو اريد الاكثر ثانيا فلما اتفقا بعد الله
من طرف الفريقين واما ثانيا فلان استدلالات الخاصة ناظرة الى كون هذا الاطلاق هو المصطلح عندهم حيث انها ناظرة الى اعتبار اشتمال الاتفاق
على قول المعصوم وما يجري مجريه الا ان يراد الاطلاع على مجموع الامرين من التعريف لا استدلال بل المجموع منهما دون استدلالات العامة واما ثالثا
فلان استدلالات العامة او فوق ذلك من زيادة قيد الاكثر فيها وتركها في استدلالات الخاصة الا وجه له **قوله** نعم لو كان نقل الاجماع الخ **اقول**
لا يخفى ان ترك ذكر القرينة على كلا تقديري حجية الاجماع المنقول وعدمها لا يخلو عن شيء اذ لا شك ان ضم القرينة وعدمه لهما دخل في تحصيل
الاجماع لمن ادعاه بل الاطمينان يزداد بكون الاجماع اجماع الكل عن الكشف عن قول الحجة بالنسبة الى اجماع البعض كذلك على تقدير الحجية وهذا
نظير الخبر المستفيض مع غيره على فرض حجية الاخبار الاحاد مطلقا وكذا الصحيح الحسن والموثق مع حجية الكل سيما اذا كان لنا قل معلوم التتبع ومن
في كلام المحقق التستري ره ما يرشد الى ما ذكرناه فالاحتياط يقتضي ذكر القرينة والانصاف ان اهتمامها اكثر احتياطا من ان يرتكبوا امثال ذلك
هو ظاهر عند المتتبع في سيرتهم **قوله** ويظهر ذلك من كلام صاحب المعالم الخ **اقول** اذا تاملت في كلام صاحب المعالم حق التامل ظهر لك ان مراده الاستاد المحقق
ره غير وارد عليه فان ما في كلامه شواهد عديدة على ان مراده من الاجماع الذي ينقلونه بلا قرينة هو مجرد قول المجمعين بقيد قول الامام الذي هو خارج عن مصطلح
الاول والثاني كما اعترف به المص ره في عبارته السابقة واللاحقة فمن شكوا مدعو لهم وهو من هنا تتحيرت واستشهادها بكلام المحقق ره الظاهر في
اطلاق الاجماع اصطلاحا على ما دخل فيه قول الامام ومنها تعرضه لتوجيه الشهيد ره ودفعها وبالجملة المستفاد من مجموع كلماته ان الاجماع
جعلها المص ره من باب المسامحة بمعنى اصطلاحي اختصاصا او اشتراكا للفظ الاجماع بينه وبين المعنى المطابق لاصطلاح العامة الا ان يجعله
موافقا للاصطلاح حقيقة فالخارج عن الاصطلاح عنده هو مجرد الاتفاق والمص ره موافق له في القول بعدم حجيته ولزوم ذكر القرينة
معه لعدم وجود مطلق الحجية فيه حتما كما يشعر به ما ذكروا اخيرا من عدم الدليل على حجية الدال بمعنى عدم على ثبوت الدليل الغير المعتد
هو الظن الحاصل من استبعاد تواطؤ العلماء على ما لا يرضى به الامام كما صرح به المحشي الصالح ره فحينئذ فاستجابة في محله والايراد عليه محل
الاستعجاب في ما ذكرناه تعرف ان عبارته ذكرها في التعريف غير صريحة فيما يوافق تعريف القوم على ما استشهد به المص ره بل يمكن جعلها على
المعنى الثاني الذي جعله المص ره من مسامحات القوم وهذا هو السر فيما صنعنا من الترديد بين الاختصاص والاشتراك فتدبر **قوله** فقوله
ان الحاكي للاتفاق الخ **اقول** الظاهر ان لفظ الا يفرقون به في موارد دعوى الاجماع بين اكثر العبارات المذكورة فاذا كانت المسئلة مجمعا عليها
بين الفريقين يقولون باجماع المسلمين او اجماع الفريقين او اجماع الامة ونحو ذلك واذا كانت مجمعا عليه بين الشيعة يقولون باجماع الشيعة او
اهل الحق او اصحابنا او غير ذلك ومقصودهم الاجماع المعتبر عند الامامية في مقابلة اجماع جميع المسلمين لا مجرد اتفاق من عدا الامام سيما
على ما تقدم منا من ان مقتضى الاحتياط ذكر القرائن المميزة بين الحجة واللاحجة ثم يتوجه الاشكال فيما لو قال القائل قطعا او لا ريب فيه او لا شك
او نحو ذلك فنظر الى ان امثال هذه الالفاظ انما تذكر في مقابلة التردد لنا شيء من تعارض الادلة ولو كانت ظنية ولا اقل من التشكيك وان استظهر بعض من
قارب عصرنا حجيته مثل ذلك ايضا استنادا الى انه اخبار عن قطع عن قول الحجة ولو كانت في القسم الثاني باحتمال الحدس الا انه ظاهر فيه فيحمل
دل على حجية الخبر **قوله** ومما يمكن ان يراد به دخول الامام عليه السلام الخ **اقول** ظاهر لفظ الامكان هو الاحتمال في ارادة دخول الامام عليه السلام
فيها هنا محتمل بمقتضى كلامه وقد حكم في القسم الثاني باحتمال ذلك فلم يبق فرق بين القسمين الا ان يراد من الامكان الظهور ويحمل على معنا ويوافقه
المساق ويفرق بينه وبين الثاني بكون هذا الاحتمال فيه موهوما لادعائه الظهور في خلافه او يراد من الاحتمال في الاول الاحتمال بمقتضى الاصطلاح
وفي الثاني بحسب اللغة كما صرح ره ويؤيد الاول ما ادعاه من الظهور في اخر كلامه مع ان مجرد الاحتمال لا يكفي في الحجية **قوله** وقد ينقل منها الى ما الخ
اقول ويلحق بذلك عد الحكم من الامامية كالصدوق ره في اماليه ان احتمل هو تقوية الاول ايضا **قوله** نعم لو فرض ان السبب الخ **اقول** المراد بالسبب
المنقول هو نفس الاتفاق وبالسبب المحسوس هو الذي احسه الحاكي من الدليل الظني المعتبر **قوله** واضعف مما ذكر نقل عدم الخلاف الخ **اقول**
يظهر من الشيخ كونه اظهر من الاجماع حيث قال اجماع المسلمين بعد الخلاف بينهم كذا في الاشارات ثم ان الاضعف مما ذكر قولهم لا نعلم خلافا او لا نعرف
خلافا او بلا خلاف فيه لعدم افادته نفي الخلاف فلا يكون ظاهرا في الاجماع نعم لو قيل بلا خلاف بين من يكون ظاهرا في مراد استظهار الاجماع فالظاهر انه
اقوى من ذلك بل من نفي الخلاف ايضا على غير هذا في الشيخ ره مع احتمال كونه اضعف من غيرها فيما قيل من ان اجماعه من قبيل الخبر فلا يتم دلالة على حجيته
مثل ولم يثبت حجيته لاجتهاده لاحد الاخر في مثله وفيه تامل واعلم ان ما مر في الالفاظ المذكورة انما هو فيما لو حكى الاجماع او ما قام مقامه على الحكم
اما لو حكى على الدليل بمعنى انه لا دليل سوى ما استدل به فالتحقيق انه لا عبرة به لا عبرة بالاجماع المحصل في المقام المذكور فان اجمعوا على ان لا دليل سوى
ما استدلوا به جاز الاستدلال بغيره لان فيه مثاله لا يحصل العلم بالحكم ولا التحول عنه لغيره لما شاهد من السؤال عن الامام عليه السلام لا القطع عليه وانه
ولا يلزم عليه الترجيح لو قيل به فلا يحصل منه العلم خلافا للشيخ استنادا الى ان اجماعهم على ذلك يوجب العلم بان ما عداه الدليل شبهة
يصح الاستدلال به ضعفه ظاهر مما ذكرناه ثم ان ظاهر الكلام فيما لو اجمعوا على الاستدلال بدليل غير صحيح ومثله الكلام في الاستدلال بالحجية اليقيني مسئله

فيه

تقديم الشاهد الذكية على اليمين فانه مما لا يعتني به الا على حجته كوه الحقق القمي ره في قوانينه لو تم لكن اتمامه مشكل **قوله** الا ان مستند علم الحاكي اه **اقول** هذه العبارة احسن من العبارة المعروفة بينهم من ان مدرك حجيته عند الخاصة امور لان الدليل على حجيته في الحقيقة عندهم شيء واحد هو كون المعصوم واجب الاطاعة وينتظم منه قياس على هيئة الشكل الاول البديهي الانتاج بان يقال الاجماع كاشف عن رضى المعصوم وكلما كان كذلك فهو حجة يجري ذلك على راي كل من ذهب الطرق الثلاثة من دون فرق اصلا فالاختلاف بينهم انما هو في طريق استفادة موضوع الصغرى فلكل طريق علمه في اثباته بل يرد اشكال اخر على عنوان المشهور حيث يقولون لا اختلاف في حجية الاجماع بين الفريقين وانما الخلاف في مدرك الحجية وهوان مثل ذلك الكلام انما يصح فيما اذا كان الاجماع عند الجميع امرا واحدا واجمعوا على حجيته فانه يوهم ان ما يقول كل من الخاصة والعامة بحجيته امر واحد وقد عرفت انه ليس كذلك فالاولى ان يجعل لكل من اجماعي الخاصة والعامة عنوان مستقل ثم يذكر طرق العلم به دفعا للاشكال المذكور **قوله** احدها الحس اه **اقول** الاجماع على هذه الطريقة يحتمل احد وجوه اربعة الاول الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم في المجمعين قولا او فعلا او تقريرا او تركا ويعتبر تحققه على هذا الوجه مضافا الى مجهولية شخص المعصوم عليه السلام وجود شخص اخر مجهول النسب لتعين المعصوم والا خرج عن موضوع الاجماع والثاني الاتفاق الكاشف عن دخول قول المعصوم في الاقوال المجتمعة كما لو حضر عند شخص طوامير عديدة وتواقيعا كثيرة مكتوب في كلها بخط يناسبها القليل بالملاء فان غريبا يحصل العلم اجمالا بان احد الاقوال المكتوبة من الامام عليه السلام ويعتبر فيه ايضا كون اثنين منها مما جهل نسبتها لصاحبه والثالث الاتفاق الكاشف عن صدور قول من المعصوم على طبق الاقوال الصادرة من المجمعين ولا يلزم معه وجود مجهول بل يمكن حصول العلم مع معلومية المجمعين تفصيلا بصدور قول من المعصوم على طبق اقوالهم والرابع الاتفاق الكاشف عما عليه المعصوم بالمعنى الاعم والاولى بكلامهم هو الاول والابعد عنه هو الثالث والنسبة بين الاول والرابع عموم من وجه لتصادقهما على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم قولا وتفارقهما في الكاشف عن دخوله فعلا او تقريرا وفي اتفاق الطوامير على الوجه المذكور وكذا بين الاول والثالث وهو ظاهر والنسبة بين الثاني والثالث عموم مطلق باعمية الاول ايضا **قوله** وهذه غاية لقلة اه **اقول** الحكم بقلته واستبعاد وجوده نشا من امور احدها ان العلماء منتشرون في شرق العالم وغربه بحيث لا يمكن معرفة اشخاصهم بل ولا اقوالهم ومع ذلك لا يمكن تحقق الاجماع ثانيها ان الطريق الى العلم بالاجماع في زمان الغيبة اما الاول قيام الدليل القطعي من العقل والكتاب والسنة المتواترة على المسئلة فانه يستكشف به ذلك بطلان الارشاد الامام عن خلاف الدليل القطعي والثاني استقراء فتاوى الفقهاء الذين افتوا في المسئلة ووجدانهم متوافقين في المسئلة اما الاول فكشفه عن قول الامام عليه السلام محل عرض كشفه عن قول العلماء فلا يكون مترتبا عليه واما الثاني فكذلك لو كان حجة من جهة كونه تاما واذا لم يكن كليا فليس مفيدا للعلم فان قيل الاستقراء كما قرر في محله يشترط في حجيته بل تحققه امران احدهما تتبع الجزئيات المندرجة تحت كلي واحد والاخر استنباط المناط لكونه او تجربة مناط التساوي في الافراد المستقرء فيها من التجربين ففيما نحن فيه يترتب قول الامام عليه السلام على المناط وهو الفقهية فيحكم بقول الامام بعد استنباط ذلك الامر الكلي الذي هو مناط في فتاوى الفقهاء قلت هذا انما يمشي في الاستقراء المصطلح وليس ما نحن فيه منه ولا يمكن احراز المناط الكلي فيه في زمن الغيبة فان اقوال العلماء انما نشات عن الاراء فيحتمل ان يكون كتواتر مع تغاير مدركه من الخبر والعقل فلا يعلم ان المناط هو الفقهية مثلا لاحتمال استناد بعضهم الى الخبر وبعضهم لا يحتاج الى اعمال قواعد الاجتهاد ثالثها ان دعوى الاجماع على هذا الوجه ترجع الى قياس جلي على هيئة الشكل الاول وهو ان الامام المعصوم من العلماء الموجودين في العصر وكل واحد من العلماء الموجودين في العصر افتى في القول بهذا الحكم ينتج ان الامام المعصوم افتى في القول بهذا الحكم والصغرى لا تثبت الا باثبات وجود الامام في كل عصر واثبات وجوده متصرفا من باب اللطف الاول وان كان مسلما عندنا لكن الثاني يحتاج الى برهان عليه اجاب عن الاول بعض القوانين بامكان العلم الاجمالي لو لم يكن التفصيلي وهو كاف في المقام وبدفع الشبهة التي اوردوها على هذه الطريقة ايضا من انه اذا عرف الامام بشخصه فلا اتكال عليه والا فكيف يعلم موافقته للمجمعين ويمكن الجواب عن الثاني بان الاستقراء ليس في عرض الاجماع بل العلم بالاجماع يترتب عليه ولو سلم فانما هو في الاستقراء التام واما الناقص فانما يفيد اذا كشف عن الاجماع ولا استبعاد في كشفه عنه بان يحصل بالاستقراء في كل الفقهاء الذين تقدمونا او غالبهم بين الناس الحدس على اتفاق كل العلماء اجمالا وكلام المنطقيين في ان وهم منع افادة الاستقراء الناقص للعلم الا انه محمول على حال قطع النظر عن الخارج واما ما لا فمنع افادته للعلم مع مشكل فالعلم بالاجماع بالمعنى المذكور متحقق بالنسبة الى سائر الائمة في زماننا وما ضاهاه فان المتخلف من الاطلاع عليه انما هو بالنسبة الى الاعصار المتقدمة بمعنى ان استقراء احوال السلف يورث العلم بالاجماع فالامام بينهم وليس خارجا عنهم والعلم باقوال العلماء لا يتوقف على العلم بامكنتهم واشخاصهم بالخصوص ومنه يظهر ان العلم بقول الحجة المنتظر عجل الله فرجه سهل بخروجه مع غيبته عنا بالحدس غير ممتنع عادة كيف ولا يخاله الاكمال من غاب عنا من العلماء قبلهم تصنيف ونحو فاذا امكن الاطلاع على من لم نطلع على شخصه ولا فتواه بالحدس امكن الاطلاع على قول صاحبنا كما في الغير مع ان بعد مكانه الاطلاع ابتداء لو تم لا منع النقل فان صحة النقل فرع صحة الاطلاع ابتداء فاذا لم يصح هذا لم يصح ذلك كما انه لا يصح الفرق بين زماننا وغيره من الازمنة بالنسبة صاحبنا في نقل الاجماع فان حال الناقلين بالنسبة اليه سواء كيف وحال غيرنا من نقلة الاجماع في عصر كون الامام بين ظهرهم كحالنا ولهذا نقل الاجماع كان الامام عليه السلام بين ظهرهم ومنه يظهر الخلط ولو

٧٨ ـ حب آه ومن جملة ذلك وانه لا يمكن الاجماع في امثال زماننا الا من جهة النقل عن الازمنة السابقة وعلى ما ذكرناه فلا حاجة الى ما قيل من ان المراد من موافقته

موافقته قوله لتوهم لا وجود شخصه في اشخاصهم حتى يستبعد ذلك في الامام المنتظر صلوات الله عليه واما الامر الثالث فسيأتي الكلام فيه **قوله**

حكي القول به من غيره آه **اقول** تبع فيه الى المحقق في كاشف وممن ذهب اليه من المتأخرين الشهيد ثم مقدما الذكري على ما حكى عنه قوله ولا يخفى

ان الاستناد اليه غير صحيح آه اقول وذلك لعدم صحة مستنده وهو في الحقيقة امران احدهما العقل ويقرر بوجهين الاول ان العقل يحكم بقبح التقرير على

القبيح ووجوب الامر بالمعروف فيعلم من عدم الخلاف بين المجتهدين عدم القبح وكونه حكما واقعيا والثاني وجوب اللطف وفعل الاصلح وله تقريرات

الاول ان ردعهم على الخلاف الواقع لطف فيجب على الامام والثاني ان وجود الامام عليه السلام لطف من الله على خلقه وكونه لطفا يقتضي ردعهم عن الباطل

الا لم يكن لطفا وثانيهما النقل وهو الاخبار الكثيرة الدالة على وجوب نصب الحجة على العباد كي ان زادوا شيئا ردهم عنه وان نقصوا شيئا اتمه لهم مثل

ما رواه في الكافي عن اسحق بن عمار عن الصادق عليه السلام انه قال ان الارض لا تخلو الا وفيها امام كي ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا شيئا اتمه

وغيره من الاخبار البالغة حد التواتر ويرد على الاول على تقريره الاول ان من شرائط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كونهما معروفا ومنكرا حقيقة دون مؤدى

الادلة الظاهرية وان كان خلاف الواقع ليس بمنكر فلا يجب الردع عنه فعدم الردع لا يدل على كونه حكما واقعيا واما على تقريره الثاني فتقريره

اولا النقض بالاحكام الخلافية بين المجتهدين فلو تم الدليل المذكور لزم تنصيص وبالموضوعات الصرفة كالطاهر والنجس في المشتبهين فلم يرفع الاشتباه

بينهما مع انه اصلح وبعدم تبليغ الاحكام الى احاد المكلفين مع انه اصلح وبعدم اعلام الجاهل المركب وجهل الجاهل القاصر ثم الدنيا وثانيا الجواب الحل

هو انه لا يجب فعل كل اصلح بل يكون في تحقق اللطف التكليف وتبليغه بالطرق المتعارفة العادية وان لم يحصل القبول اذ لولا ذلك لزم نقض الغرض ولا يجب شيء زائد على ذلك

شيء وبالجملة الواجب عليه اثبات المقتضي دون رفع المانع سيما اذا كان الباعث على رفع التصرف على هذا الوجه نفس المكلف ولذا قال السيد انه يجوز ان

يكون الحق فيما عند الامام عليه السلام ولا يجب عليه الظهور لانه اذا كنا نحن السبب في استتاره فكلما يفوتنا من الانتفاع بتصرفه وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا

من قبل انفسنا وقال المحقق الطوسي ره في التجريد وجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا وفوات اصل اللطفين لمانع لا يستلزم فوات الاخر فلا يرد ان وجوده

بدون التصرف ليس لطفا يكون نصبه معه واجبا توضيح ذلك ان وجود الامام بنفسه مع قطع النظر عن التصرفات لكونه بركة ورحمة به يجتمع الشتات وبه تألف

المتفرقات وبه تبقى الارض مستقرة مطمئنة كما نبه في محله مع انه يتصرف حين غيبته واستتاره بالتصرفات الخفية كحفظ الحجج والبيت ولو لم يكن التصرف

بل بالتصرفات الجلية سرا في الامور العامة البلوى مما يحفظ به بيضة الاسلام والايمان بحيث لو لم يتصرف لانمحى اثرها كما يرشدنا اليه القصص الواردة المذكورة

في الكتب المعتبرة كالقصة الرمانية المذكورة في البحار وغيره فلا ينافي منع اهل المعاصي من تصرفاته على وجه الصلاة فيه تصرفاته سرا وحينئذ فلا منافاة فيما ذكره

المحقق الطوسي في التجريد فما ذكره بعض السادة الاجلاء من علماء العصر انه سهو ومحمول على ان وجوده مع التصرفات الخفية مثلا لطف والتصرف الجلي لطف

اخر وما لا وجه له فلئن قلت محصل ما ذكرتم اثبات المقتضي وابداء المانع والثاني غير معقول بعد ثبوت الاول لان المانع اما ان يكون من جهة المكلفين

او من جهتهم وعلى الثاني اما ان يكون من جهة امتناع الجميع او من جهة امتناع البعض والكل باطل اما الاول فللزوم رفعه على المكلف بالكسر لقاعدة اللطف

واما الثاني فلقضية العادة بخلافه كيف ولولاه لزم كون التكليف لغوا واما الثالث فلقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى قلت هناك شق رابع

وهو ان يكون المانع امتناع البعض الممتنع بنفسه منعه عن الابلاغ الى البعض الغير الممتنع ففوات اللطف على غير الممتنع انما هو من جهة الممتنع فهو

مانع من جهتين فمراد المحقق المذكور في عبارته المذكورة ان عدم التصرف ناش من قبلنا معاشر المكلفين بمعنى انه ليس من قبل الله وليس نظره في ذلك الى الكل

والبعض اصلا واما دفع الاشكال بحمل كلمة من على التبعيض على ما صنعه البعض فهو خال عن التحصيل كما لا يخفى على المحصلين ومما ذكرناه من الالتزام

بوجوب اللطف وعدم الالتزام بوجود دفع المانع كما في المقام يظهر لك ضعف ما صدر عن المحقق القمي ره تبعا للسيد الصدر من منع وجوب اللطف

على الاطلاق والقول بانقسامه الى الواجب والمندوب بناء رد طريقة الشيخ عليه قائلا الا بينهما ان من المعلوم انه لو راى احد المعصومين في المنام

ليلة لعمل في نهارها فهو لطف مع عدم وقوعه لكل احد فيكشف ذلك عن عدم وجوبه وجه الضعف كما ان المسئلة من المستقلات العقلية وبعد تحقق موضوع

اللطف يحكم العقل بوجوبه وثانيا ان المسئلة كلامية ولم يتعرض احد من المتكلمين التقسيم المذكور ومسئلة الرؤيا مجرد تخيل الجواز يعلم الله العالم بحقيقة

الالطاف والمصالح كون رؤية الامام في عالم الرؤيا لطفا بالنسبة الى البعض فيريه اياه دون البعض الاخر فلا يريه اياه ويرد على الثاني ان الاخبار

معارضة بمثلها في التواتر الناطقة بانهم عليهم السلام اوقعوا الخلاف بيننا لانه ابقى لهم ولنا فيتساقط الاخبار من الطرفين ويرجع الى الاصول كما هو شأنها

في امثال المقام بل يمكن ترجيح هذه الاخبار الا ان عامل بتلك الاخبار بعد الشيخ الا قليل لو صح النسبة وكلما كان الدليل اقوى والمخالف اكثر كان الوهن

فيه اشد ولو سلم فمفادها تصرف الامام عليه السلام لولا المانع فتكون ناظرة الى مقام بيان الحكمة في نصبه ولو سلم فانما يسلم بالنسبة الى المسائل

المهمة التي يتوقف عليها بقاء الدين لا مذهب **قوله** فاذا علم استناد الحاكي اليه آه **اقول** ربما يورد عليه بان عدم صحة الاستناد اليه انما

هو لعدم صحته مبنا ومدركه ومجرد ذلك لا يقتضي عدم جواز الاستناد اليه مطلقا فانه اذا انضمت الاما تية على الرجوع مما بعضه من الامام كان بالجزم

بدخوله عليه السلام فيهم فبطلان وجه الحجية فيه لا يستلزم بطلانه مع ان الاجماع على طريقته لو لم يكن اجماعا فلا ريب انه يفيد ظنا قويا قد يمكن الاعتماد

عليه فمنع الاعتماد عليه حال الاوجه له وفيما لا يخفى **قوله** فهذه نحو ما شاكله للسيد ره **اقول** اختلفت انظار الاعلام في ان الشيخ ره شارك
للسيد في طريقته ايضا ام ينحصر طريقته في ما ذهب اليه من قاعدة اللطف فاستظهر اصحاب القوانين والمناهج والضوابط الاول وان للشيخ في الاجماع
طريقين والظاهر من الاوسط دعوى انحصار طريقته في طريقة السيد وان اختلفا من وجه اخر واستظهر شيخنا الاستاد الثاني وفاقا لبعضهم كصاحب
الاشارات الثاني والتحقيق عندي هو الاول والدليل عليه كثير من عبارات الشيخ قال في العدة ان الامة لا يجوز ان تجمع على خطا وان ما يجمع عليه
يكون الا صوابا وحجة لان عندنا انه لا يخلو عصر من الاعصار عن امام معصوم حافظ للشرع يكون قوله حجة يجب الرجوع اليه كما يجب الرجوع الى قول
الرسول واذا ثبت ذلك فمتى اجتمعت الامة على قول فلا بد من كونه حجة لدخول الامام المعصوم في جملتها ومتى قيل جاز ان يكون قول الامام منفردا عن
اجماعهم قلنا متى فرضنا انفراد الامام عليه السلام عن الاجماع فان ذلك لا يكون اجماعا بل لو انفرد طائفة من العلماء عنه من خالفنا في الاجماع اخل ذلك
باجماعهم وقال في موضع اخر وقد لا يتعين لنا قول الامام عليه السلام في كثير من الاوقات فنحتاج حينئذ الى اعتبار الاجماع ليعلم باجماعهم ان قول الامام
المعصوم داخل فيهم فان قيل بعض عبارات المذكورة في المتن وغيرها دال على حصر طريق العلم فيما ذكره وليس بينها وبين امثال ما ذكرنا منافاة اذ غاية
ما فيه لزوم دخول قول الامام ومقتضى ذلك البعض حصر طريق العلم بالدخول فيما ذكره فلا منافاة على ان تلك العبارات متاخرة عن تلك فلو كان تنافيا فيتعين جعل
الاولى قرينة على عدوله ورجوعه عنها قلنا اولا ان هذا فرع دلالة كلماته على الحصر وهي ممنوعة لان اكثرها ناظر الى رد السيد في ابطال قاعدة اللطف
لا الى اثبات ما اختاره من الطريقة نعم لو لم يتعرض السيد لابطال قاعدة اللطف لكان كلمات الشيخ ناظرة الى رد طريقة السيد واثبات طريقته ويؤيده
ما ذكرناه ما ذكره في كلامه المحكي عن التمهيد في المتن من قوله هذا الجواب غير صحيح لان يقول بدله هذا الاستدلال فيعلم منه ان للسيد في مقام
الجواب عن قاعدة اللطف والشيخ في مقام رد جوابه فما تويد ذلك تحسينه لطريقة السيد واما ثانيا فلان عباراته لا تدل على ما ادعينا مخالفة
بالتقدم والتاخر عن العبارات التي ادعينا دلالتها على خلافه فرجع الى جعل المتاخر في كتاب قاعدة دليلا على العدول عن مفاد المتقدم مما
يبعد غاية البعد مع انا لا نفرق بين تلك العبارات وعبارات السيد في الدلالة على المدعى على وجه الطريقة فكيف تاول تلك دونها وان ابيت عن ذلك
فقابل بين ما نقلنا وما ذكره السيد ره في جواب مسائل ابي التبان المعدة بكلام طويل قال فاذا كان اقوال العلماء في كل مذهب مضبوطة والامامة
لا يكون الا من سيد العلماء واوحدهم فلا بد من دخوله في جملتهم وما ذكره في الذريعة حيث قال قولنا اجماع اما يكون واقعا على الامة او على المؤمنين او
على العلماء فيما يراعى فيه اجماعهم على كل الاقسام لا بد من ان يكون قول الامام المعصوم داخلا فيه لانه من الامة ومن اجل المؤمنين وافضل العلماء فالاسم
مشتمل عليه **قوله** انا لا نعلم دخول الامام فيها اه **اقول** فيه منع ظاهر فلم لا يجوز ان يحصل لنا العلم باجماع الامامية بحيث يكون لنا
بلا خلاف فيه باعتبار تطابق الفتاوى قرنا بعد قرن وزمانا بعد زمان وتوافق الاخبار بحيث يحصل العقل بهذا التطابق والتوافق بل بموافقة المعصوم
لهم كما سنحققه من علم الهدى صرح بان العلم ويحكم بوجدان كاشفا كيف وقد ادعى الاجماع في مواضع عديدة من الظاهر ان قائلها بوجوب
ظهور المعصوم عند اتفاق الامامية على باطل كابن بابويه حيث ادعى في اكمال الدين الاجماع على ان الاخ لا يرث مع الام وادعاه في مواضع اخر وغيره
غيره ايضا **قوله** ثم ان الاستناد الى هذا الوجه اه **اقول** وجه الاستظهار انه لا يعتبر في الوجهين الاخيرين عدم وجود المخالف فان الملازمة في الاول على
دخول الامام فلا عبرة بخلاف غيره نعم لا بد ان يكون المخالف معلوم النسب وفي الاخير على العلم بالتصديد الى التقرير وموتهما يحصل مع الخلاف ايضا
كان مخالفا او متقدما كالاجماع على حرمة العمل بالقياس مع مخالفة الاسكافي وبغير فارق عن الشهرة بحضور اهل العلم **قوله** وقال في العدة
اه **اقول** وجه نظرنا ما ذكره الشهيد المحقق الثاني ره على طريقة الشيخ انه لا يوافق مذهب الغير اذ الاجماع عندهم هو اتفاق جميع
العلماء مجتهدهم وميتهم كما لا يوافق مذهب المتاخرين اذ المدار عندهم على الكشف من غير مدخلية الكل والبعض والحياة والممات فربما يحصل الكشف
بقول الموتى واما على طريقة الشيخ فان اللطف كما يقتضي حجية اصل الاجماع يقتضي حجية اجماع الاحياء وان خالفه الموتى **قوله** وحكى عن بعض
انه حكاه **اقول** دلالة هذا الكلام وشهادته على المدعى في غاية الخفاء وان لم يخل عن دلالة وشهادة **قوله** وكانه لاجل ارتفاع هذه الطريقة اه
اقول المحقق للشهيد الى التوجيه امور على سبيل منع الخلو احدها ما ذكر في المتن وثانيها ما اشرنا اليه سابقا من انه ربما يدعي الاجماع
على امر ثم يعملون في موضع اخر على خلافه كما عرفت وقد عرفت الجواب عنه وثالثها ما اشرنا اليه ايضا من عدم امكان العلم بفتاوى العلماء المنتشرين
في اصقاع الارض واطرافها ومعه يمكن العلم بالاجماع وقد اجاب الشيخ ره عنه في العدة بقوله بعد بعض عباراته المذكورة في المتن فان قيل كيف
تعلمون اجماع الامامية على مسئلة وهم منتشرون في اطراف الارض وفي البلاد التي يكاد ينقطع خبر اهلها عن البلاد الاخر وهل هذا الا متعذر
مستحيل قيل له السائل عن هذا السؤال لا يخلو من ان يريد به الطعن في الاجماع على كل حال وان ذلك لا يصح العمل به على حال او يريد بذلك
اختصاص الامامية بهذا السؤال دون غيرهم فان اراد الاول فقوله باطل لان من في اطراف الارض وفي البلاد البعيدة اخبارهم متصلة وخاصة
العلماء منهم لان الذين يراعى اقوالهم هم العلماء دون العامة الذين لا يعتبر قولهم في هذا الباب فهذا لا شك في انه لا احد من العلماء في اطراف الارض
من يعتقد الفرض في غسل الاعضاء الطهارة دفعتين بل نعلم انه ليس في الامة من قال اذا اجتمع جد واخ للاخ دون الجد لان المتقربين العلماء والكتاجهم

٨٠ عليه القول بأن المراد أما المجهد كلا أو كثيرا ولا يعلم أحد أن المراد اللاحق دون المجهول فنظائر ذلك كثيرة جدا من المسائل التي يعلم إجماع العلماء عليها في زمن
بهذا السؤال أما أنه إذا قلت فقد بطل إلى آخر ما قال وتقريبه أن ذلك ما قاله في موضع آخر من الجملة ولا يخفى أن كلامه هذا محل نظر وتأمل فإن المراد
حصول العلم باتفاق الإمامية وعلمائهم الموجودين في زمانهم في البلاد البعيدة إن كان بسبب مباشرة علمائهم باتفاق علماء السلف وتطابق فتاويهم
فهو مسلم لكنه حينئذ هو الأصل والمناط لحصول العلم بكون المسألة إجماعية وإن أراد حصول العلم الإجمالي ولو باتفاق العلماء الموجودين
كما هو مبنى جواب المحقق القمي ره عن هذا الإشكال فهو غير بعيد أيضا وإن أراد أنه مع قطع النظر عن فتاوى السلف يحصل العلم باتفاق علماء
العصر مع كونهم منتشرين في الأقاليم البعيدة فهو بعيد غاية البعد بل خلاف ما يشهد به العيان ويحكم به الوجدان نعم حصول القطع بالإجماع المعتبر
عند الإمامية مسلم لكنه من حيث مطالعة كتب السلف والاطلاع على توافق الفتاوى دون ما فهمه الشيخ وإلى ما ذكرنا ينظر بعض كلمات السيد
في عبارته المفصلة في جواب مسائل ابن التبان وقد نقلها بطولها في المناهج ومن أرادها فليراجعها كثرة دعاوي الإجماعات من المتقدمين مثل الكليني و
الصدوق والشيخين في مسائل كثيرة مع قلة القائل بها أو عدمه أو وجود المخالف كثيرا فلا يمكن حملها مع ذلك على المعنى المصطلح وقد مر بعض
الأمثلة سابقا ونقول في دفعه مضافا إلى ما مر سابقا أن الحكم بانعقاد الإجماع الذي صدر من العلماء الكرام مثل السيد والشيخ وغيرهما في كثير
من المسائل الفرعية الجزئية لا يخلو من وجوه منها الوجوه التي ذكرها الشهيد ره وسيأتي الكلام فيها ومنها أن يكون حكمهم بالإجماع من جهة العلم
وجزمهم مع الشك في ترتيب ترجيح الفتاوى بلا دليل عليها وهذا في غاية البعد بل في نهاية مرتبة السقوط ولا أظن أحدا من الذين لهم أدنى مرتبة من العلم
والإيمان يجري على ذلك فيعتقد بحضرة العلماء الكرام أمثال ذلك كيف وفي ذلك إبطال مذهب الإمامية واندراس الدين فإن آثار الأئمة المعصومين
عليهم السلام من العقائد الحقة والآثار المأثورة إنما وصل إلينا بوساطتهم رضوان الله عليهم فإذا فرضنا عدم عدالتهم واعتقدنا التجري
في الأدلة الشرعية من جهتهم لم يبق لنا وثوق في نقلهم الأخبار وآثار الأئمة الأطهار فلا بد أن يقال ح قد تم التدين والإيمان فإنا لله وإنا إليه راجعون
ومنها أن يكون وصل إليهم نقل الإجماع من السابقين بسند أو مرسلا وهو غير بعيد فإن ترك الأسانيد في الكتب لا يرد على زعم بعض العلماء إنما
هو لدفع طعن العامة وإلا فإنهم كانوا بسبب قيام القرائن الدالة على صحة الأحاديث مستغنين عن ذكرها فلا يبعد أن يكون العلماء يذكرون الإجماع
بإسقاط السند عن المنقول عنه ردعا للاختصار وعدم توجه طعن المخالفين في ذلك فإن العامة أيضا يذكرون الإجماع بدون ذكر السند
لاستغنائهم عن السند بمعاضدة القرائن الحاصلة لهم فلئن قلت فلم لم يذكروا المنقول عنه قلنا ذكر المنقول عنه في الأخبار التي عن المعصوم
ومن جهة بخلاف المنقول عنه في الإجماع فإنه غير المعصوم ويحتمل أن يكون غير العادل لكن حصل لهم القرائن على صحة قوله فلا فائدة في ذكره هذا في
الشق الأول وأما في الشق الثاني فيكون من قبيل الأحاديث المضمرة ولا بأس بالعمل به بملاحظة القرائن لهم ومنها أن يكون حكمهم بالإجماع من
جهة الحدس بمطالعة كتب السابقين وتطابق فتاويهم وهو أيضا غير بعيد بل أظن أن أكثر الإجماعات المدعى يكون من هذا القبيل كما يدل عليه كلام
السيد في باب وجوب الغسل على من جامع في الدبر ولم ينزل حيث قال لا أعلم خلافا بين المسلمين في أن الوطي في الموضع المكروه من ذكر أو أنثى يجري مجرى
الوطي في القبل مع الإيقاب وغيبوبة الحشفة في وجوب الغسل على الفاعل والمفعول به وإن لم يكن إنزال ولا وجدت في الكتب المصنفة لأصحابنا
الإمامية إلا ذلك ولا سمعت ممن عاصرني من شيوخهم نحوا من ستين سنة يفتي إلا بذلك فهذه المسألة إجماع من الكل ولو شئت أقول أنها معلومة
بالضرورة من دين الرسول أنه لا خلاف بين الفرجين في هذا الحكم وكلام العلامة في النهاية حيث قال في الغرض التاسع الإنصاف أنه لا طريق لنا إلى معرفة
حصول الإجماع إلا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون يمكن معرفتهم بأسرهم على التفصيل ولكن بعيد فإنا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا
ونعلم اتفاق الأمة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتطابق الأخبار عليها ولا نعلم أن ما ذكره ممكن فإنا نعلم بالرجوع إلى وجداننا
أن أهل بلدنا مثلا متفقون على بعض المراسم وعلى بعض الأمور بدون أن يحصل لنا العلم بالوقوف على تصريح أحد منهم بالإجماع بل قد يحصل
لنا العلم بمطالعة كتب الأصحاب أن بعض المسائل من إجماعياتهم ألا ترى أنا نعلم أن أصحابنا مجمعون على أن الإجماع الذي لا يكون المعصوم فيه ليس
بحجة وإن لم يحصل لنا العلم بأعيان جميع الإمامية المنتشرين في الشرق والغرب فضلا عن تطلعنا تفصيل أقوالهم وكذا مسألة عدم سقوط التكليف
عنا في هذا الزمان ومسألة الحسن والقبح العقليين إلى غير ذلك من المسائل التي نقطع بكونها مجمعا عليها ولو فرضنا انسداد أبواب العلم
بانعقاد الإجماع لم يكن بعد ما ثبتنا أن يدعوه مع أن الحال بخلاف ذلك إن كنت في ريب من ذلك فانظر إلى كتبهم هذا محمد بن يعقوب الكليني ثقة الإسلام
انظر إلى كتابه الكافي تراه مشحونا بذلك يكفيك شاهدا ما ذكره في باب ميراث الفرائض في الكتاب فإنه ادعى الإجماع في مواضع من كلامه في
ذلك المقام وهذا محمد بن بابويه القمي ره الصدوق تتبع في كتبه تصدق ما ذكرناه ويكفيك في ذلك ما نقلنا سابقا عن كتاب إكمال الدين للصدوق
من مولانا المجلسي ره حيث قال أن دعوى الإجماع إنما نشأ من السيد والشيخ وهذه غفلة واضحة كما عرفت من الوجوه التي
حكاها عناه **أقول** هي على ما حكاه ثلاثة إلى ذكرها وجواز بعضه الأول أن لفظ الإجماع أطلق على المشهور مجازا باعتبار أنه حجة محصول
النظر منه تنبيها على أن عدالة العلماء تمنع عن الإفتاء بغير دليل الثاني أنه أطلق لفظ الإجماع على قول جماعة لعدم العلم بالمخالف الثالث مراده هذا

في بيان طريقة المتأخرين في الاجماع

الاطلاق ايضا مجازي اذ لا بد في الاطلاق الحقيقي من العلم بعدم المخالف لا يكفي فيه عدم العلم بالمخالف الثالث تاويل الخلاف فعلى هذا يمكن تجشما لدعوى الاجماع وان بعد بحمل الحكم من باب التخيير مثلا لو قال احد من العلماء لا يجب صلوة الجمعة عينا اجماعا وقال الاخر يجب صلوة الجمعة فيؤول قول المخالف بان مراده الوجوب التخييري فيجامع دعوى الاجماع على نفي وجوبها عينا والظاهر ان الاطلاق حقيقي والا فلا حاجة الى التاويل الرابع ان يراد بالاجماع الاجماع على انه ينبغي في كتبهم منسوبا الى الائمة وهذا الاطلاق مجاز على الظاهر **قوله** مع بعدها او اكثرها اه **اقول** وجه بعدها على ما ذكر في المعالم اما الاول فلوجهين احدهما ان ذلك لا يدفع المناقشة وهو لعدم العلم بالحقيقة بلا قرينة وثانيهما ان التجوز به يتوقف على حجيته ولا دليل عليها كما سنذكره واورد على الاول بان القرينة هي قول المخالف وعلى الثاني بان صحة التجوز تتوقف على وجود دليل ولو كان ظنيا وما سيذكره انما يدل على انتفاء دليل قطعي واما الثاني فلان عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع اوضح فسادا من ان يبين لان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود واعترض عليه بانه انما يتم الفساد لو كان الاطلاق حقيقيا واما اذا كان مجازيا فلا واما الثالث فلان تاويل الخلاف لا يتمشى في كثير من المواضع كما اذا ادعى الاجماع على وجوب شيء وذهب الى حرمته واما الرابع فبعده اوضح من ان يحتاج الى البيان ولذا لم يتعرض صاحب المعالم لدفعه **قوله** الثالث من طرق الانكشاف اه **اقول** هذا الطريق منسوب الى معظم المتاخرين ونحن لم نظفر بتصريح عليها منهم في كتبهم الاصولية الا من الطبقة الاخيرة نعم كلام صاحب الوافية صريح فيه فانه بعد ان جعل الاجماع معنيين اولهما الاجماع على طريقة السيد ورد طريقة الشيخ ببعض ما مر قال وثانيهما اتفاق جماعة على امر لا يقطع بدخول الامام فيهم بل قد يقطع بخروجه عنهم الا ان هؤلاء اذا كانوا ممن لا يجوز العقل اجتماعهم على الافتاء من دون سماع لتلك الفتوى عن قدوتهم وامامهم ثم هذا التجويز لا يتم الا بعد التتبع على احوال هؤلاء المجمعين والاطلاع على تقواهم ودياناتهم فهو مختلف باعتبار خصوص المجمعين فقد يحصل بعشرة بل بخمسة وقد لا يحصل باثنين بل بعشرين هذا كلامه ثم تبعه في ذلك الفاضل الشارح للسيد صدر الدين ره ويمكن استفادته من كلام العلامة ره في النهاية في مقام رد الفخر الرازي قد تقدم نقله فان الظاهر ان مراده حصول العلم بالاجماع من جهة الاتفاق المقرون بالقرائن بحيث يكون الدال في الحقيقة هو الاتفاق لكن بمعونة القرائن واما حمله على حصول العلم من جهة النقل كما صدر عن صاحب المعالم فهو بعيد عن العبارة لانه ان اراد التواتر كان التعبير به اخصر مضافا الى كون الاشتباه حينئذ في تفيده العلم بالضروري وان كان مراده النقل بخبر الواحد المحفوف بالقرينة القطعية فلا حاجة الى التعبير بالاخبار ويكفي خبر الواحد للتعبير عنه بالتسامع بعيد **قوله** وهذا على وجهين اه **اقول** لا يخفى ان المناط في هذا الوجه الكشف والانكشاف ولا ريب ان الحدس يحتاج الى اسباب وشرائط يختلف باختلافها فكلما ازدادت القرائن الداخلية والخارجية المعينة على الحدس كان اسرع حصولا واقوى وجودا ولنذكر بعض القرائن الموجبة له ليزيد في البصيرة فنقول ان القرائن اما داخلية واما خارجية فالاولى هي كثرة المجمعين وكونهم من العلماء المحققين المدققين في المطالب المتبعين في المقاصد الطالبين لتطبيقها مع الواقع الغير المسامحين في ذلك فان جميع ذلك يوجب الاذعان بطباق الفتوى مع الواقع ومعلوم ان تبعية الامام معهم حينئذ وكونهم تبعة الامام المحتاطين على الفتوى بدون الاستناد اليه بحيث يجعلوا انفسهم عنده كالمقلد عند المجتهد فلا يطلبون الا رضاه ولا ينقلون الا فتياه فان احوال المرؤسين مع الرئيس تشاهد على الاستناد واقوى دليل على الاعتماد والثانية امور كثيرة لا تنضبط الا ان مقامات دعوى الاجماع مشتملة على كثير منها منها تعرضهم للفتوى عن تعليل بان يذكروا احكاما تعبدية بمجامع من ذكر الدليل فانه يعطي كونه مسلما بينهم ومنها اقترانه بدعوى القطع ونفي الريب ونحوهما ومنها استمرار السيرة على الفتوى على ... يصل الى حد الاجماع ومنها وجود الخبر الصحيح على خلاف مقتضى الفتوى وكلما ازداد الخبر صحة اشتد الحدس ومنها السكوت عن ذكر المخالف مع التعرض لذلك او وضع تاليفه عليه كالمختلف للعلامة حيث بنى الامر فيه على ذكر مختلفات الشيعة وعن اصل المسئلة في مثل الانتصار للسيد الموضوع لجمع منفردات الشيعة ومنها اشتراك الاعصار بحيث تمادى الافتاء من عصر العلماء الى عصر الائمة ومنها التنصيص على الفتوى بحيث اذا خوطب من لا يفتي الا بتصريح النصوص فانه من اقوى الكواشف على الصدق او الرضا وقد استوفى الوافي في هذه الامارة القوية فقال في جملة كلام له واصحاب الائمة كانت لهم فتاوى مشهورة وقد نقل بعضها المتاخرون كما نقل ... والفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن وغيرهم في كتاب الميراث من التهذيب وكذا الكليني ونقل الشيخ في التهذيب في باب الخلع فتيا جعفر بن سماعة والحسن بن سماعة وعلي بن رباط وابن حذيفة وعلي بن الحسين في باب عدة النساء مذهب الحسن بن سماعة وعلي بن ابراهيم وجعفر بن سماعة ومعاوية بن حكيم وغيرهم وفي باب ميراث المجوس خلاف ائمة الحديث وعملهم وفي باب المرتد والمرتدة فتوى جميل بن دراج وغير ذلك مما يطلع عليه المتتبع انتهى كلامه **قوله** حيث لا دليل على قبول خبر الواحد اه **اقول** الاستكشاف بهذه الطريقة على ما ذكره المحقق التستري في رسالته الاجماعية وتبعه بعض الافاضل يقع على وجوه احدها ان يستكشف بها عن قوله الواقعي وذلك حيث ينتفي في كلامه وقوله دواعي التقية وشبهها ومنه اتفاقهم على عدم انفعال الكر بملاقاة النجاسة والعول في الميراث وامثالهما وثانيها ان يستكشف بها عن قوله الظاهري وذلك حيث يوجد داعي التقية وشبهها ومنه قول المعظم بطهارة المخالفين على ما استثني وثالثها ان يستكشف بها عن وجود دليل قطعي واقعي عقلي او نقلي متواتر او احاد محفوف بقرائن الصدق ورابعها ان يستكشف بها عن وجود دليل ظاهري معول عليه عند الكل او عندنا بل قد يستكشف به عن كون الدليل نصا بالخصوص وذلك كما اتفق على الحكم جماعة عرف من طريقتهم الجمود على متون الاخبار كالصدوقين ومن نهج منهجهما وخامسها ان يستكشف بها عن القاعدة الكلية مثل الاجماع الذي ادعاه السيد على كفاية الماء المضاف للتطهير حيث ان المحقق ره ذكر في نكت النهاية في مقام رده ان مستنده قاعدة البراءة الرافعة للتكليف ولا شك ان الحدس بسند الاجماع لا يمكن يستكشف به على وجه القطع شيء من الاحوال المذكورة وبعضها الاخرى يحصل الاطمينان بكشف الحدس ... عن احد هذه الامور مع ان بعضها لا يجدي في حجية الاجماع على فرض انكشافه كالثاني لان حجيته تتوقف على احراز كونه حكما واقعيا ... وقد كونه حكما ظاهريا للتقية ونحوها واحرازه بالاصل وانما الحال نظر الى ان الظاهر

٨٢ المتكلم انه يتكلم على مقتضى عقيدته وان كان ممكنا الا انه يكون حينئذ ظنيا يقبل التعارض فاذا وجد معتبر مثبت للتقييد مثلا قدم عليه لكونه مفسرا وكاشفا كما انه حيث انه يعامل معه معاملة نقل القاعدة المنكشفة فيقبل التخصيص والتقييد بخبر معتبر اذا كانت القاعدة نقلية والتخصيص اذا كانت عقلية فلا يعبأ به على اي حال نعم لا شك في حجية كاشف الاول لعدم اعتبار بعد انكشافه وكذا الثالث ان اعتقد بعضهم انه مجرد فرض غير واقع كما اعتقدنا عدم حصول الاطمينان بالكشف استنادا الى المتقين ان كان بتعويلهم على دليل ظني فكيف يكشف لنا عن دليل قطعي وهل يمكن زيادة الفرع على الاصل وان كان على دليل قطعي فان ايا لا يحصل لنا لان طريقهم المعروف جواز التعويل على الدليل الظني ولو من خبر لذا لنا واما الرابع فقد ذهب المحقق التستري الى اعتبار حجيته بل ادعى ان اغلب الاجماعات من هذا القبيل واستند في ذلك الى ان اتفاق العلماء مع جلالة شانهم وعلو مكانهم واختلاف مشاربهم في الادلة المعتبرة يكشف عن كون ذلك الدليل معتبرا عند الكل حتى اللاحقين بهم فلا يمكن التشكيك في اعتباره وفيه ان اختلاف المشارب ربما يظهر في الدليل بان يكون الدليل عند البعض القطع المطلق وعند البعض الاخر الاستقراء والاخر الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة وهكذا فلا يكون الاتفاق مع اختلاف المشارب دليلا على كون الدليل معتبرا عند الكل حتى اللاحقين فلعل مستند بعضهم الخبر الضعيف ولا يكون معتبرا عند المتأخر ولعل الاجماع تعبدي استند فيه كل الى امارة ولو سلم كشفه اختلاف المشارب عن اعتبار الدليل عند الكل بان يكون صحيحا اعلائيا لم يكشف ذلك عن حجية الاجماع الكاشف عنه اذ الاجماع يكون ح بمنزلة النص المعلوم اجمالا وهو ليس كالمعلوم تفصيلا في الحجية لعدم امكان ملاحظة دلالته ومعارضه يقال ان الكاشف عن اعتباره عند الكل كاشف عن دلالته وعدم التعارض فيه لانا نقول لو كان الكشف بطريق الظن فلا عبرة به عند ارباب الظنون الخاصة وان كان بطريق القطع فهو وان كان حجة الا انه خروج عن العمل بالظن الخاص وهو الظن الخبري مثلا اذا كان المكشوف عنه من الادلة الاجتهادية غير النص واما النص فحكم الاجماع الكاشف عنه حكم ذلك النص فيكون حجة مع سلامة سنده ودلالته وخلوه عن المعارض لا مع عدمها ومن هنا لم يعتمد المتأخرون على اجماع المتقدمين على ثبوت الكفارة في وطي الحائض نلك مع حجية قدحهم في دلالة النص المكشوف عنه وحمل الامر فيه على الندب اما الدليل الفقاهي فلا اشكال في كون مفاده حكما ظاهريا غير ثابت في حق جميع المكلفين فلا يكون الاجماع الكاشف عنه حجة في حق الجميع حتى اللاحقين مع عدم دخولهم في عنوان ذلك الحكم **قوله** بعض السادة الاجلاء آه **اقول** هو السيد الجليل المحقق السيد محسن الكاظمي قدس سره كما سيصرح به **قوله** تفرع المنقاد من الاتفاق آه **اقول** الجار متعلق بالانتقال ويراد بالموصول قول المعصوم وليس بيانا للموصول فلا تغفل **قوله** وثانيا ان الرجوع في حكاية الاجماع آه **اقول** حاصله ان الناقل استند في نقل مقالة المعصوم الى الاتفاق الكاشف من اثارها وهو امر محسوس ملازم لها فكانها محسوسة ايضا نظير الاخبار بالملكات الباطنية الغير المحسوسة كالايمان والعدالة ونحوهما من جهة محسوسية اثارها وعلى هذا فيكون قوله باعتبار اخبار وقوله لرجوع الناقل علة لحصوله للرجوع الاول ويحتمل ان يكون خبرا في يكون قوله باعتبار متعلقا بالحس **قوله** على ان التحقيق في الجواب آه **اقول** توضيحه انه اجاب عن الايراد الاول بوجهين احدهما ان الاتفاق مستلزم لمقالة المعصوم عادة وثانيهما ان الاثار حسية وان لم يكن نفس المكشوف عنه حسيا والايراد الثاني انما يترتب على الجواب الثاني بمعنى انه اذا اجيب عن الايراد الاول به اما اذا اجيب عنه بالجواب الاول كما هو قضية التحقيق لم يرد ذلك الايراد لابتنائه على حيثية الاثر والمؤثر وعدم ابتنائه ذلك الجواب عليه **قوله** ان انتظام الاجماع اتفاق آه **اقول** قد عرفت من كلماتنا السابقة ان الاجماع لا يعتبر في تحققه اتفاق اهل جميع الاعصار لاستبعاده بل استحالته اذا اريد الاتفاق من عصر النبي الى يوم القيمة تسليما في الاجماع المعتبر عند العامة لا انه لا يمكن اتفاق اهل الاعصار مطلقا فانا حققنا انه ربما يحصل من بعض القرائن الحدس باتفاق اهل الاعصار السابقة على عصر محصل الاجماع ايضا كما في كثير من الاجماعات فما ذكره رد على العلامة غير مسلم مع انه لا يبعد دعوى حصول العلم الضروري في صورة عدم ظهور المخالف من المتقدمين الى الاعصار السابقة مع التتبع في كلماتهم وفتاويهم **قوله** خصوصا بعد ملاحظة التخلف في كثير آه **اقول** حاصله انه لا ملازمة بين تحقق الاجماع بين المتأخرين وتحققه بين المتقدمين لحصول التخلف في كثير من المواضع بمعنى ان الاجماع تحقق عند المتأخرين دون القدماء منها مسئلة عدم نجاسة الماء القليل والمضاف بالملاقاة فانه في الشرائع وهو ظاهر لكن لا يرفع حدثا اجماعا كما قال صاحب المدارك ومن قال هو ابن بابويه صحا وخالف فيه ابن بابويه فجوز رفع الحدث بماء الورد ولم يعتبر المصنف خلافه حيث ادعى الاجماع على عدم حصول الرفع للعلوم بنسبه او لانعقاد الاجماع بعده انتهى ومنها مسئلة جواز قراءة الجنب القرآن عدا العزائم حيث ادعى عليه المحقق الاجماع وقد حكى الشهيد عن سلار تحريم القراءة مطلقا وعن ابن البراج تحريم قراءة ما زاد على سبع ايات كما انه ربما يحصل التخلف بالعكس كما في مسئلة نزح البئر حيث كان المجمع عليه بين القدماء فيها النجاسة كما عن الانتصار والغنية والسرائر والمصريات والمحقق والاشهر بين المتأخرين الطهارة الى غير ذلك من الموارد التي يطلع عليها الفقيه المتتبع **قوله** فافهم آه **اقول** لعله اشارة الى ان الاحتمال الثاني من كلام المحقق او المقلدة ندعي نقل الاجماع في الكتب المذكورة لا الفتوى فلا يدل على المدعى **قوله** ومن المعلوم ان الاستناد الى الخبر آه **اقول** ومن هنا قيل انه لا يلزم من دعوى الاجماع مع الاستناد الى مثل هذا الحديث تدليس وخداع وان كان ذكر ما لا ظاهر وارادة غير مرتبة نصب بينة قبيحا سيما اذا كان موجبا لتغير الحكم وذلك لان الاختلاف في حجية الاجماع المنقول وعدمها انما نشأ في زمن المتأخرين ولم يكن معهودا في ازمنة هؤلاء المدعين للاجماع المستندين الى القاعدة فلا يكون من كونهم ادعوا الاجماع واذاعتهم ما ذكر تغير الاحكام باخذ المنقول اليه اجماعهم حجة في المسئلة من جهة تخيل كونه لكل اجماعا عاما فانا ناشيا عن اتفاق الفتاوى وغاية ما يلزمهم ذكر ما له ظاهر وارادة غيره وهو مجرد غير محرم وانما المحرم ان يكابر على وجه التدليس هنا بل يمكن رفع ايهامه باشتماله على حجة يحتجها وهي انه اتقن الطرق للعلماء اللاحقين **قوله** فانه ذكر في اختلافه آه **اقول** حكى عن السيد في تحفة عن عبارة السيد هكذا العمل بدليل العقل ما لم يثبت الناقل وليس في الادلة العقلية ما يمنع من استعمال المنافيات في ازالة النجاسة وما يوجبها نحو فعلم انه لا فرق بين المائع الخالي والاناء بل ربما كان غير الماء ابلغ فحكم ما صح بدليل العقل وقال المحقق في جملة كلام له

في رده انما نحن فقد فرقنا بين الآباء والحق فلم يرد علينا ما ذكره علم الهدى الى اخر كلامه **قوله** قال دليلنا اجماع الفرقة آه **اقول** يمكن حمله على الاجماع على الرواية فلا تشتبه فيه على المقصود **قوله** ومن ذلك ما في المعتبر آه **اقول** المراد بالتكلفة والاستفادة اتفاق الكل من تمام على مسئلة اصولية تقليدا او **قوله** حيث سئل عن الدليل آه **اقول** اجمع الاصحاب على انه لا يقع الطلقتان او الطلقات الثلاث في مجلس واحد انما اختلفوا في انه هل تقع باطلا من اصل او يقع منها واحدة ويلغوا الزوائد فذهب الاكثر منهم الشيخ وتلميذه القاضي المرتضى احد قوليه وابن ادريس والمحقق وباقي المتاخرين الى الثاني وذهب جماعة الى الاول واستدل الاولون بوجوه مذكورة في الكتب الفقهية واستدل المفيد بما اشار اليه المتن ولا يحضرني كلامه الآن لاحظ وتخير ما تكلم له بالاية فيحتمل ان يكون ما ذكره غير من اصحابنا والحنفية وهو ان المراد ان التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق كقوله ثم ارجع البصر كرتين اي كرة بعد كرة ومثله لبيك وسعديك فلا يقع الثلاث فيلغوا الزوائد عن الواحدة وفيها وان يكون جعل التطليقة الواحدة بالعدد لا تقع ثلاثا لينا فيه الاية لا الاثنين ليتم العدد ويكون الثلاثة باطلا لانه المرة لا تكون مرتين ولا مرتين بل انما تقع واحدة غاية الامر كون ذكر العدد بلا فائدة وهذا هو المستفاد من كلامه لذكره في جملة من اما الوجه الاول فلانه ظاهرا انه لا يدل على انه يمنع من عدد وقوع مقتضى العدد ومفهوما اخر غير منها وقوع الواحدة وقال الشافعية في تفسير الاية او المراد التطليق الرجعي اثنتان لان ما بعدها التسريح قال احدهم سئل ابن الثالثة او التسريح باحسان **قوله** ومن البينة كل ما لم يكن آه **اقول** المراد انه مردود مطرح نعرضه الينا كما ورد بعضهم في حق الكتاب سوما ورد من ان ما خرج عن كتاب الله رد الى كتاب الله والاول انسب سياقا والثاني اوفق لقما الموافقة لاخبار كثيرة واردة في المقام مثل الخبر عن الصادق عليه السلام وفيه فقلت له رجل قال لامرأته انت طالق ثلاثا فقال ترد الى كتاب الله وسنة نبيه بناء على ارادة الواحدة من الرد فيما الى الكتاب والسنة وفي الصحيح طلق عبد الله بن عمر امرأته ثلاثا فجعلها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واحدة فرده الى الكتاب والسنة الى غير ذلك من الاخبار **قوله** وهم ممن يحتمل حفظهم الصدق آه **اقول** قيل هو على وزن همزة ولمزة كثير الحفظ **قوله** وخربت هذه الصنعة آه **اقول** الخريت بالكسر والتشديد الدليل الحاذق الماهر والجمع الخراريت **قوله** وهذا وان كان نادرا آه **اقول** يمكن منع الغلبة ايضا بل كثيرا ما يذكر الخبر في الكتاب غير العامل به لا لزوم ان القصد في امثال هذه الاخبار في اول كتاب الفقيه حيث قال لم اقصد قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووه بل قصدت الى ايراد ما افتي به واحكم بصحته واعتقد فيه انه حجة فيما بيني وبين ربي تقدس ذكره فانه صريح في ان من تقدم عليه كانوا يوردون جميع ما رووه وان لم يفتوا به ويحكموا بصحته مع ان كثيرا من الرواة يروون الخبر المثناقضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما الا بالطرح قال بعض الافاضل عندك نحو من خمسة عشر اصلا من اصولهم مشتملة على التناقض كثيرا مضافا الى ما يطلع عليه المتتبع من ان القدماء واصحاب الائمة عليهم السلام ربما كانوا يفتون بغير مقتضى ما يروون لاجتهاداتهم المبتنية على الحدس من جهة الاختلاف والتناقض في الروايات فما كانوا يجمدون على ظاهر الرواية ويقتصرون عليه بلا دراية مع انهم علموا قومهم ذلك والا فلا نعلم تكون الرجل من شيعتنا فقيها حتى يلحن له فيعرف اللحن ويروى عنهم رب حامل فقه الى من هو افقه وعن محمد بن سعيد الكشي وغيره قال الصادق عليه السلام اعرفوا منازل شيعتنا بقدر ما يحسنون من رواياتهم عنا فانا لا نعد الفقيه منهم فقيها حتى يكون محدثا فقيل له او يكون المؤمن محدثا قال يكون مفهما والمفهم المحدث والظاهر ان المفهم والمحدث اسما مفعول والمراد بهما ذو الرأي القويم والفهم المستقيم وقال المجلسي في البحار في بيان قول علي عليه السلام في بيان احوال انبياء العلماء يذكر الروايات الخ فان هذا الرجل المتصنع للروايات ليس له بصيرة بها ولا شعور بوجه العمل بها بل هو يروي رواية بعد اخرى ويمشي عليها من غير فائدة كالريح تذري الهشيم لا شعور لها بفعلها ولا يعود اليها من ذلك نفع انتهى وقد ظهر مصداق تلك الرواية في امثال زمننا حيث صار الروايات ملاعب للجهال بل هذا عبث الاشباح الرجال ولا رجال الذين لا يعرفون السمين من الغث ولا يميزون النث من السمين والعجب منهم مع سوء فعلهم وشناعة صنعهم يحسبون انهم يحسنون صنعا وبالجملة فليس بناؤهم الاقتصار على الفتوى بما يروون الا ترى ان المتقدمين كانوا كثيرا ما يختلفون في المسائل الاجتهادية الاستنباطية ويبحثون فيها على طريقة المتاخرين وهذه كتبهم تنطق بذلك وقد نقل الصدوق في كتاب الميراث من الفقيه عن فضل بن شاذان النيسابوري وهو من اعاظم اصحاب الرضا والجواد والهادي عليهم السلام مذهبا غريبا في توارث الاولاد واستدلالات اجتهادية وبحث هو معه فيها ونقل عنه الكليني في كتاب الطلاق كلاما طويلا على طريقة الاجتهاد والاستنباط مما يشعر بدقة نظره ولطافة حدسه وحسن فهمه وحكى الاصحاب عن يونس بن عبد الرحمن وهو ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه قولا غريبا مثل وجوب الزكاة في جميع الحبوب مما يدخلها الكيل والوزن كما في الاستبصار وان ابن الابن اولى من ابن الابن في الميراث كما في الوسائل وكلاما في الفرق بين ولد الزنا وولد السفاح وقد نقلنا سابقا عن ابن طاوس في كتاب البهجة ما يناسب المقام **قوله** ولم يتفطن لكون الحكم آه **اقول** يمكن وجوب الفطرة معلق على العيلولة والانفاق على سبيل منع الخلو فلا اختلاف ولا اشكال في وجوب اخراج الفطرة عن الزوجة مع العيلولة ووجوب النفقة اما لو لم تجب النفقة كالناشز لم يجب اخراجها عن جميع العيال فمع فرض عدم لزوم النفقة يكون كالمنال ببترعا الذي لا اشكال في وجوب اخراج الفطرة عنه كما انه لا اشكال من جهة الحلي في عدم وجوب الفطرة مع عدم لزوم الانفاق كالناشز ونحوه وعدم العيلولة للاصل السالم عن المعارض نعم يتجه الاشكال فيما لو وجبت النفقة ولكن لم يعلها عصيانا فظاهر بعضهم وصريح اخر الوجوب وربما نسب الى الاكثر بل الى المشهور لكونها عيالا شرعا وتمام الكلام في الفقه **قوله** وليس هذا مخالفة آه **اقول** مخالفته لظاهر لفظ الاجماع مما لا ينكر بل ظاهر اعترافه في كلماته السابقة ومجرد المسامحة في الاطلاق لا يقتضي كون الاجماع ظاهرا في المعنى المسامحي فالاولى ... الاقتصار على جنب التدليس **قوله** ثم ان ما ذكرنا لا يختص آه **اقول** ملخصه ان ما مر من التشقيق والحجية في بعض الشقوق وعدمها في البعض الاخر وامكان حصول القطع بانضمام الامور الخارجية الى لفظ الاجماع يجري في سائر الالفاظ من الاتفاق وعدم ظهور الخلاف وظهور عدم الخلاف والمشهور والاشهر وغيرها وطريق اجرائها ظاهر مما مر فليتنبه له **قوله** بعض المحققين آه

اقول هو الفاضل المحقق الشيخ اسد الله التستري الكاظمي رحمه الله عليه **قوله** وقد يشتبه الحال اذا كان الناقل آه **اقول** توضيحه ان ذكر اللفظ الدال على سبب
اعني الاتفاق الكاشف عن رأي الامام اما ان يكون في مقام نقل الاقوال واما ان يكون في مقام الاحتجاج والاستدلال وحينئذ فالاول ادل على السببية يدل بحيرتها
على ان المقام ليس مقام الاختلاف ليتعرض لتعداد الاقوال بل هو مقام الاتفاق فهو كاشف عن السبب صريحا بخلاف الثاني فان الناقل ربما اخطأ في استكشاف قول الامام
عليه السلام بمعنى انه استكشفه من غير السبب بتوهم السببية ولم ينقل ما يكون سببا ليكون حجة للمنقول اليه **قوله** لغير على الكشف الذي يدعيه آه **اقول** حيث انهم
ادعوا ان العارف السالك بعد الرياضات الشديدة والمجاهدات الاكيدة يصل الى مقام الصحو بعد المحو والبقاء بعد الفناء ومرتبة اندكاك جبل الانانية واماطة حقيقة الهوية
ومرتبة الوصول الى الافق المبين والبلوغ الى حق اليقين فيفوق الى مرتبة الغني عن الدليل والبرهان ويرتفع عن عالم البينات الى جناب العيان فيكشف عنده الاشياء كشفا
حقيقيا بحيث يراها على وجه المشاهدة ثم يرتقي الى مقام اعلى الى ان يصل الى درجة التشعشع ومقام الاتحاد بنور رب العالمين وهناك مقام المرشد الكامل
المكاشفة دونها بمراتب فانه قبل درجة التشعشع الى غير ذلك من لوازمها فنسبة المتصوفة الى المتكلمين في سلسلة الناظرين الى قوانين الشرع ونواميس الملة كنسبة
الاشراقيين الى المشائين في مسلك الحكمة والفلسفة **قوله** ولذا صرح جماعة آه **اقول** اي لكون لفظ الاجماع كاشفا عن اتفاق الكل ودالا
عليه **قوله** مع ان الوهم فاسد من اصله آه **اقول** وذلك لفساد منشأه ومبناه من التمسكات بالظاهر حرمة العمل بالظن وتخيل عدم شمول دليل الانسداد للظن
في الاصول نظرا الى انه اما ان يراد اجراؤه في خصوص المسائل الاصولية كاجرائه في الفروع واما ان يقرر بالنسبة الى جميع الاحكام الشرعية الاصولية والفرعية واما
ان يجري في خصوص الفروع ويثبت حجية الظن في الاصول من باب ان الظن بالمسألة الاصولية يستلزم الظن بالمسألة الفرعية التي يبتنى عليها وهذه الوجوه من
ما لا يصح ولا يجدي اما الاول فهو لان المسائل الاصولية التي ينسد فيها باب العلم ليست في انفسها من الكثرة بحيث يستلزم من اجراء الاصل فيها
محذور وهو ظاهر واما الثاني فهو الاخبار وحينئذ الجواب الكلام فيه **قوله** ويصلح كلامه مؤيدا فيما عداه مع الموافقة آه **اقول** سيما اذا كان الناقل
في المرتبة العليا من الاجتهاد والتتبع وهذا نظير ما ذكره المحقق القمي ره في مبحث الاجتهاد والتقليد من القوانين من ان المجتهد وان لم يجز له تقليد غيره اذا كان العلم
لا انه يجوز له الرجوع اليه نظرا الى انه ربما يكون اجتهاده معينا له في اجتهاده نفسه مثل ان يلاحظ المسألة ملاحظة اجمالية وانتقل الى دليلها على سبيل الاجمال
ولم يعمق النظر فيها ولكن حصل له الظن بأحد طرفي المسألة ثم اذا اضاف الى ذلك موافقة رأي المجتهد الاعلم فقد يطمئن بذلك الاستناد اطمينانا فيصير موافقته
لذلك المجتهد من جملة ادلة المسألة والامارات الموجبة للظن وربما يكون الحصول على مرتبة التحصيل لكنه يشك في اجتهاد نفسه فيصير موافقة المجتهد الاعلم
في الرأي معينة ومقوية لاعتماده على نظره وعلمه بواسطة الطمأنينة في الوصول الى درجة الاجتهاد ورتبة الاستنباط **قوله** ويحكم على تقدير حجيته بانه دليل
واحد آه **اقول** لا يخفى ان ما ذكره انما هو الفرد الجلي لا الخفي الذي يؤدي به امثال المقام لظهور ان الوحدة اقرب مع توافق النقل منها مع تخالفه وتوهم
ان المناط في وحدة الدليل وحدة النقل وتوافقه وتعدده تعدده فلو تخالفا لم يكن الدليل واحدا لا ريب في كون الثاني ابعد عن الوحدة من الاول فيكون هو الفرد
الخفي بالنسبة فالمراد ان الدليل واحد ان تعدد الناقل اذا توافق النقل في بعض النسخ المصححة دليل ظني واحد وح فيحتمل ان يكون من قبيل النشر على ترتيب
اللف بان يكون المراد ان الدليل ظني وان توافق النقل فان مجرد التوافق لا يجعله قطعيا بعد … المقدمتين
وان تعدد الناقل فان مجرد تعدد الناقل مع وحدة المنقول لا يوجب كون الدليل متعددا **قوله** والا فلا معنى لتنزيل المنقول آه **اقول** انه غاية ما يؤدي اليه دليل
حجية خبر الواحد هو وجوب تصديق المخبر في خبره واعتبار نقل الناقل في حق المنقول اليه لا استكشاف المنقول عن السنة لظهور عدم كونه من الامور الجعلية التي
يترتب على ذلك بادلة حجية الخبر **قوله** ومن جميع ما ذكرنا يظهر الكلام آه **اقول** لا يخفى ان الخبر المتواتر عبارة عن خبر جماعة يفيد بنفسه العلم
بصدقه عادة او خبر جماعة لا يمكن تواطؤهم على الكذب عادة فالمناط فيه حصول العلم به لا وساطة التسامح مع قطع النظر عن الامور الخارجية عنه لذا لا يعد من
المتواتر عرفا خبر جماعة قليلة كثلاثة واربعة يفيد العلم بضميمة القرائن وح فلا يعتبر في تحقق التواتر مجرد حصول العلم مطلقا ولو لشخص قطاع كما انه لا يعتبر
بعد حصول العلم به لشخص من جهة كونه مسبوقا بشبهة ونحوها فالمتواتر موضوع معين يلاحظ فيه حال الاغلب فاذا اخبر المخبر بتواتر خبر فظاهر اللفظ يقضي
بانه يريد المتواتر الاصطلاحي المعتبر عند القوم المفيد للعلم المستلزم لثبوت مضمون المخبر به المتواتر عادة فيلزم من تصديق المخبر ثبوت التواتر ومن ثبوته
تحقق مضمون المتواتر وليس المراد به تحقق ما افاد العلم وان لم يكن متواترا اصطلاحا بمعنى انه يفيد العلم بنفسه لانهما الصافية الخالية عن الشوائب والا
لزم عليه ما يلزم على المخبر بلفظ الاجماع من الدليل فاذا ترتب على اخبار الاثر كما فيما نحن فيه فيما ذكره ره من عدم الاعتبار بعد ثبوت مضمونه لا يخلو عن تأمل
نعم يمكن الخدشة في ثبوت التواتر بمجرد خبر الواحد كالخدشة في الاجماع المنقول كما صدر من شيخنا ره في المناهل استنادا الى منع حصول الظن منه اولا وحجيته
في امثال المقام ثانيا وان كان الاقوى ضعفها لقوة حجية المتواتر المنقول كما لا يخفى اما من جهة دخوله تحت اية النبأ او من جهة حجية كل ظن الا ما اخرج **قوله**
ومن هنا يعلم ان الحكم بوجوب آه **اقول** قد ذكرنا سابقا خلافهم في تواتر القراءات السبع والعشر وعدمه ومبنى المسألة المذكورة في الحقيقة هذه المسألة
التي نتكلم فيها في المقام وهي ثبوت التواتر بخبر الواحد عندهم فمن قال بالاول قال بتواتر القراءات ومن قال بعدمه ميلوا الى القول بالعكس الا اذا ثبت التواتر بدليل
آخر كما ارتكبه بعضهم قال المحقق الثاني في مقصد بعد الحكم بتواتر السبع التردد في الثلاث الباقية وقد شهد شيخنا الشهيد ره في ذكريه بثبوت تواترها
ولا يقصر عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد … الى عدم تواترها لاشتراط التواتر بالعلم وعدم كفاية الظن فيه علي …

ما يفيد شهادة مثل الشهيد هو الظن وقد عرفت ضعفه **قوله** الشهرة في الفتوى اه **اقول** واما الشهرة في الرواية بمعنى كثرة تدوينها في الكتب فيظهر من كلام ٨٠
الشهيد ره في الذكرى عدم الفرق بينها وبين الشهرة في الفتوى في افادة الظن لا انصاف ان الظن الحاصل منها اضعف من الظن الحاصل من الشهرة في الفتوى ولا يجري فيها اكثر
الادلة الجارية في تلك فتكون اضعف منها ولو قلنا بحجيتها ولذا لو تعارضا بان يكون احد الروايتين مشهورة في النقل دون الفتوى والاخرى بالعكس قدم الثانية
لحصول الظن منها اكثر فان كثرة التدوين ربما لا تكون للفتوى بخلاف الفتوى كما عرفت لا لان كلام الصدوق ره في اول كتاب الفقيه عليه ان لا يتم ما نقل فيه عما
قصد **قوله** سواء كان في مقابلها فتوى غيرهم اه **اقول** المراد بالمشهور على المشهور هو فتوى جل الفقهاء مع العلم بوجود مخالف معين او لا بعينه والظن به على وجه
يفيد الظن لا العلم فاذا لم يعرف الخلاف لم يندرج في ذلك في الشهرة بل في عنوان عدم الخلاف كما انه اذا افاد العلم دخل تحت عنوان الاجماع اذ الاجماع على ما عرفت هو الاتفاق
الكاشف عن قول الحجة فيشمل ذلك وتحقيق المقام ان ههنا الفاظا متقاربة المعنى والحكم متفاوتة فيهما في الحجية ربما يحصل بينها الاختلاط في كلماتهم
وهي الاجماع السكوتي وعدم ظهور الخلاف وظهور عدم الخلاف والاجماع الظني والشهرة فلا بد من بيان الفرق بينها لئلا يشتبه بعضها ببعض فنقول الاجماع السكوتي
هو ان يعلم قول بعض المجتهدين وشيوعه بين الباقين بحيث علم اطلاعهم عليه مع سكوتهم وعدم انكارهم له فان لم يعلم اطلاعهم او علم مع عدم العلم بحكمهم
فليس اجماعا سكوتيا واما عدم ظهور الخلاف فهو ان يفتي جماعة من الاصحاب ولم يحصل لهم مخالف ولم يحصل القطع بقول الامام فالفرق بينه وبين الاجماع السكوتي انه
لا يشترط فيه الاحاطة بجميع العلماء ولا العلم باطلاع الباقين واما ظهور عدم الخلاف فهو كالسابق مع الاطلاع على المخالف بعد التحصيل والتتبع فالفرق بينه وبين الاجماع
السكوتي انه لا يشترط فيه العلم باطلاع الباقين كما في السابق والفرق بينه وبين الاجماع الظني وهو ان يظن بحصول الاجماع المعتبر شرعا ان الاول من باب الظن بدليل
نوعي عند المفتين بخلاف الثاني فانه ظن بوجود دليل شخصي متفق على حجيته عند الكل ومنه يظهر ان الثاني اقوى ظنا من الاول لافتقار الاول الى ملاحظة غلبة
اتحادنا مع المفتين في حجية المدارك بخلاف الثاني فانه لا يحتاج الى هذه الواسطة كذا قيل ومما ذكر يظهر تعريف الشهرة ووجه الفرق بينها وبين غيرها وان الشهرة
المصطلحة اعم من الشهرة المصطلحة مع ان الاكثر كما انهم ظنوا انها فتدبر **قوله** بل المعتضد بالاطلاق توهم اه **اقول** وهو الظاهر من اكثر القائلين بحجيتها
مطلقا كالعلامة ره في المختلف على ما حكي عنه والشهيد في الذكرى والمحقق الخونساري ووالده المحقق بل القائلين بعدم حجيتها مطلقا كالقياس مثلا كما اختاره الحلي
في جملة كلام له ولا يعدل عنه الا بالادلة القاطعة [illegible] توجب العلم ولا يلتفت الى اخبار احاد هذا الباب لا لكثرة القائلين بها المودعة في كتبهم
لان الكثرة لا دليل معها والعلامة في المنتهى حيث قال وعمل الاكثر ليس بحجة واليه ذهب المقدس الاردبيلي وهو ظاهر الشهيد الثاني وشيخنا البهائي وغيرهم بل
المفصلين بين الشهرة بين القدماء والشهرة بين المتأخرين على وجه بل المفصلين بغير ذلك من التفاصيل كالاعتضاد بالخبر الضعيف وعدمه وان كان ظاهر كثير من كلامهم
ناظرا الى ملاحظة مرحلة الظن المطلق كما يظهر ذلك بالتأمل فيها **قوله** والا فالقول بحجيتها من حيث افادة اه **اقول** ان قلت كيف يمكن الاستشكال في حجيتها
بناء على حجية الظن المطلق وتمامية دليل الانسداد كما يشعر به عبارة المتن المحكية وقد صرح ارباب الظنون المطلقة بعدم الفرق بين اصنافها وانواعها وحجية كل
ظن الا ما خرج بالدليل كالقياس والظاهر ان الشهرة مما لم يقم دليل على حرمة العمل بها بخصوصها قلت هذا الذي ذكره المصنف انما هو بالنظر الى احتمال اهمال نتيجة
دليل الانسداد وعدم كليتها وسيجيء تحقيق المطلب في مباحث دليل الانسداد **قوله** ثم ان منشأ توهم اه **اقول** يوجد في كلمات القائلين بحجيتها عدة
وجوه اكثرها ناظر الى مرحلة الظن المطلق بل هو من فروع دليل الانسداد وان كان كثير منها ناظرا الى مرحلة الظن الخاص ايضا منها الوجهان اللذان ذكرهما المصنف
ومنها ايات النبأ والتفرقة وتقريبهما ظاهر ومنها قول امير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة والزموا السواد الاعظم فان يد الله على الجماعة واياكم والتفرقة فان
الشاذ من الناس للشيطان كما ان الشاذ من الغنم للذئب وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم عليكم بالسواد الاعظم والحق مع الجماعة ويد الله على الجماعة ومنها
قوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر ومنها ما استدل به الشهيد ره في الذكرى من ان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولقوة الظن في جانب الشهرة و
هذا الاخير يحتمل وجهين احدهما ان يحصل منها الظن القوي والاخر وهو الاظهر نظر الى عدالتهم في مسئلة عدم الخلاف لكون المفروض فيها عدم العلم بان
ان الظن الحاصل من جانب المشهور اقوى من الظن الحاصل من غيره واليه يرجع ما تمسك به بعضهم من ان خطاء الاكثر اقل من خطاء الاقل فان مراده انه بعد ما وجب المصير الى
احد القولين في الاقوال الموجودة او العمل يتعين الاخذ بالراجح والراجح هو المشهور لان القائل به اكثر واحتمال الخطاء فيه اقل وقريب منه قول بعضهم ان خطاء الاكثر اقل
من عدم الخطاء ومنها عموم ما دل على وجوب دفع الضرر المظنون ومنها انها مفيدة للظن وفي الاعراض عن العمل بها تعويل على الوهم واعتماد عليه ومنها ان تحصيل الادلة
اليقينية يستدعي البراءة اليقينية ومنها ان في الاخذ بها سلوك جادة الاحتياط فيعمه عموم ما دل على التحرص عليه ومنها ان طريقة العقلاء في جميع امورهم الاخذ
بالظن بل ديدن العلماء في الاستنباط انما هو الاخذ بجميع ما يفيد الشهرة ومنها انهم يعولون في الظنون الرجالية في مقام التعديل والجرح وتراجم الرجال وتمييز المشتركات منها
الى غير ذلك من الامور مع ظهور ان الظن الحاصل من الشهرة اقوى من كثيرها الى غير ذلك من الوجوه الضعيفة والجواب عن الاول يظهر مما مر في مبحث الاجماع وما يأتي في
مبحث الاخبار وعن الثاني ان ظاهر مرجح الاخبار المذكورة ارادة الاجماع المفيد للعلم لا الشهرة المفيدة للظن وعن الثالث ان المراد انما هو الحكم في مقام القضاء عند
المرافعة بالموازين الظاهرية الشرعية ولا يحكم بالامور الواقعية المعلومة عندنا ولا [illegible] بالنظر الى مقام بيان حجية الشهرة وغيرها وعن الرابع ان عدالتهم تمنع من الافتاء
بغير ما ثبت حجيته عندهم ولا يلزم من ثبوت حجية شيء عندهم ثبوت حجيته عندنا مضافا الى ما اجاب به في المعالم من ان العدالة انما تؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن
بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء بمأمون على الظنون وعن الخامس بتقرير انا نمنع غاية افادة كون الرجحان في طرف المشهور والرجحان الذي ثبت وجوب اتباعه هو ما ثبت عند الشرع

لا كلما يتوهم بعض كما انه اجاب في المعالم عنه على تقرير الشهيد ره بان الشهرة التي يحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة بعده لما مر آنفا
فظلك لان اكثر الفقهاء المتاخرين عن الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى لحسن ظنهم به ثم نقل كلاما عن والده الشهيد مؤيدا له بنفسه باستشهاده بكلام غيره وفيه
نظر والحق عدم الفرق على القول بالحجية وقد عرفت سابقا بعد امكان نسبة التقليد الى اساطين الشرع المبين حفظة شريعة سيد المرسلين بل نقول لم
على وجه يسكن اليه القلب بطمئن به النفس يدل على نحو تقديم شهرة القدماء على شهرة المتاخرين في صورة التعارض وان حكم به البعض استنادا الى قرب عصرهم
من المعصوم وامكان عدم خفاء القرائن عليهم وكثرة اطلاعهم وغير ذلك من الوجوه لا عتبارية المعارضة بمثلها الكون المتاخرين ادق نظرا من المتقدمين واكثر اطلاعا
على الاقوال والادلة مع ان العدول عن الشهرة السابقة مع الاطلاع عليها يكشف عن خلل فيها الا ان يقال ان كثرة الاختلاف لعلها الى المشرب سيما في الشهرة
تورث الوهن في سببب العدول فلعله انما نشا من عدم الاعتناء بالشهرة رأسا لكون الانصاف انه بعد ملاحظة حالة الوصف في الشهرة بمعنى حصول الظن منها
يمكن الحكم بتقديم شهرة القدماء لكون قرب العهد داخل في حصول مزيد قوة النظر وفاصا بنا هما وعن لسان ان الضرب هذا مع ما لا مطمئن كيف الظن بان الواقع لا
لزوم الاتباع لتوقفه على الحجية وهي غير ثابتة ويظهر الجواب عن الباقي بالتأمل فيما مر وفيما سيجيء والحق ان ما يقتضيه الرجوع على دليل الانسداد وينظر الى حجية الظن
المطلق فهو وان كان ضعيفا في نفسه الا انه ينبغي عدم الاهتمام في رده نظرا الى صحة ما تكفل لاثباته على ما هو التحقيق ومن عدة ذلك المصنف الاخير قال فيجاب عنه بالقول
بالموجبة الالتزام بالحجية من باب الظن المطلق لو اريد لك والا فيمنع ثبوته في الاصل **قوله** احدهما ما يظهر من بعض اه **اقول** ربما يبدل الفحوى بتنقيح
المناط وهو وان كان اقرب في القصد الا انه غير صحيح ايضا لما سنذكر **قوله** لانه ربما يحصل منه الظن اه **اقول** وذلك لان الشهرة تنحل الى اخبار عدة موثوقة بعضها
ببعض لكثرة القائلين بمقتضاها بخلاف اخبار الاحاد فان المخبر فيها الواحد والاثنان مثلا **قوله** وهذا ايضا ضعيف اه **اقول** وجه الضعف كما يشعر انه تمسك
بالاضعف في حجية الاقوى فان الدليل ان يكون مسلم الحجية ليمكن الاستدلال به على غيره فالتمسك بمثل ذلك مما لا وجه له ومنه يظهر ان تمسك بعض الى انه
بالاولوية بالنسبة الاجماع المنقول ايضا مما لا وجه له الا ان يراد مجرد المعارضة ومنه يظهر ضعف بعض متمسكاتهم الاخر ايضا مثل التمسك بالشهرة في عدم
حجيتها فانه تمسك بما يكون حجيته اولا لكلام مع ان الاستناد اليها يستلزم لعدم حجيتها وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال فنظير ما مر الاشارة اليه في الاستدلال
بالايات الناهية عن العمل بالظن على حرمة العمل به وربما يدفع ذلك بان ما يلزم من عدم حجيته هو الشهرة في المسائل الاصولية والضرر الزامه الفرق ان يستند بدليل عقلي يمكن
القدح فيه من عدم الاتمام على الخطاب في الظنون وهو لا يتم بالاتفاق على حجية الشهرة وهو مما دل على حجية الظن بعد انسداد باب العلم الا ما خرج بالدليل ولعل المنصوص
في الخبر وغيرهما فما يحصل من الظن بسبب الجماعة في الحكم الفرعي اقوى من الظن الحاصل من قول الجماعة بعدم جواز العمل بالمشهور وفيه مع ما فيه انه لا يتم الا على القول بعدم
حجية الظن في المسائل الاصولية اذ على القول بحجيته فيها يكون الاشكال باقيا على حاله الا ان يدفع حينئذ بان حصول الظن منها بعد ظهور ضعف مداركها ممنوع وعنه
يظهر الكلام في التمسك بما اشتهر في الالسنة من قولهم رب مشهور لا اصل له مع معارضته بما اشتهر فيها ايضا من ان الظن مع المشهور بين والمراد بالناس العقلاء
لولا الترجيح في جانب الشهرة لزم عليهم الترجيح من غير مرجح واما الجواب بان الاصل في رب هو التقليل والتقليل لا ينافي حصول الظن كما صدر عن بعض اجلة المعاصرين
فهو ضعيف لما هو مسلم الاصل المذكور فلا شك ان المراد في المقام خلاف الاصل فان سياق الكلام يابى عن حمله على التقليل مع انه لا يناسب المقام تزييف الشهرة
نعم ربما تمسك لما نقول بوجوه لا يخلو عن قوة مثل سيرة العلماء بتقريب انهم قديما وحديثا يطالبون دليل المشهور اصولا وفروعا ويتوقفون عن الحكم بالمشهور
عند عدم الظفر بالدليل ولو كان الشهرة حجة سقط الطلب منع كون توقفهم لمقارنة الدليل حينئذ الدلالة المعلوم من حال الفقهاء والاصوليين في جميع الاعصار
والامصار خلافه ان ذلك انهم لا يزالون يتركون الاستدلال بالشهرة فيكشف عن عدم حجيتها عندهم ومثل خلو الاولة في اصول الشيعة وفروعهم في غيرها مع نقل الكتاب
عليه من جماعة وخلو الجميع عن القول بحجيتها الا ما نقل الشهيد في الذكرى عن بعضهم انه الحق بالمشهور فجمع عليه قريبا من زاد الالحاق الحكمي لا الموضوعي مع
احتمال ان يكون البعض من العامة كما قيل وان امكن الخدشة بمنع كثير بتقريب اشتباه التتبع في كتب الفروع وعدم منافاة الحصر نظرا الى امكان ارادة المعظم لا
الجميع **قوله** حيث حجية الشياع الظني اه **اقول** فسر الشياع في الروضة باخبار جماعة بها تامن النفس من تواطئهم على الكذب ويحصل بخبرهم
الظن المتاخم للعلم قال ولا ينحصر في عدد نعم يشترط زيادتهم على ثلثة ليفرق بين العدل وغيره وعلى هذا فهو كالتواتر والفرق بينهما في حصول الظن من الاول والقطع
من الثاني فيكون التقييد بالظني في مثل عبارة المصنف لمجرد التوضيح وبناء على الواقع والتحقيق انه مباين للتواتر في السنخ فانه يعتبر فيه الاخبار ويلاحظ
مع حصول الواسطة حصول ما يشترط في افادة العلم في جميع الطبقات بخلاف الشياع فانه يكفي فيه التسامع ولذا فرق جماعة بينه وبين التواتر جماعة من
محققي الاواخر وجعلوا من قبيله العلم بوجود الهند والصين ورستم وحاتم والامم الماضية والقرون الخالية فالتسامع والشياع والاستفاضة متقاربة
المعنى بل مترادفة مختلفة المعنى واحد فربما يفيد العلم وربما يفيد الظن المتاخم له وهكذا الى ان ينزل الى اضعف الظنون ولذا عبر عنه في كتاب الشهادات
من الروضة بالاستفاضة وفسرها بما يقرب من تفسير الشياع الذي ذكره في الصوم ومع ذلك نقلنا انفا في الشرايع بالشياع المراد به التسامع قد يكون التقييد
بالظني للاحتراز لا للتوضيح ثم ان الشهيد الثاني صرح في المسالك تبعا للعلامة في التذكرة حجية الشياع بمساواة الظن الحاصل منه مع الحاصل
من شهادة العدلين واحتمل في موضع اخر منه على ما حكاه سيد المدارك ما نقله المصنف من الاولوية وكلاهما ضعيف كما ستعرف **قوله** ومع ضعف اه
اقول توضيحه ان الاولوية ممنوعة لان المناط في حجية الخبر ليس مجرد افادة الظن بل الحاصل منه من حيث انه حاصل منه من بين الاخبار لهذا الحجة وموجبه

نيقتصر عليه بعنبا اقوى ما دل على حجية الخبر دل على حجية من حيث هو او احتمل الحجية احتمالا مساويا فالمستفاد منه اعتبار الامرين اعني الظن المستفاد منها اعتبار الامرين اعني الظن المستفاد من الخبر ومن يظهر ضعف مثل هذه الاولوية الاعتبارية ومثله يجاب عما ذكره الشهيد في حجية الشياع من الاولوية فيه لوتم فانما تتم اذا كان المناط في قبول شهادة العدلين حصول الظن منها وليس في النص ما يدل على ذلك وانما هو علة مستنبطة لا عبرة بها مع ان اللازم منه قبول الاكتفاء بالظن الحاصل من القرائن اذا ساوى الظن الحاصل من شهادة العدلين او كان اقوى وهو باطل بالاجماع واعلم ان للامارة مراتب ثلاث الاولى ما دل الدليل على اعتباره كالخبر الواحد والثانية ما دل على عدم اعتباره كالقياس والثالثة ما شك في اعتباره وعدم اعتباره كالشهرة والاولوية ونحوهما فهما في مرتبة واحدة من الحجية المذكورة فلا وجه لقول المصنف ان الاولوية اوهن مراتب من الشهرة يمكن ان يكون مراده من اوهنيتها بمراتب ان الظن الحاصل منها اضعف من الحاصل من الشهرة بكثير او يكون مراده ان الشهرة مما ربما يقبل كونها من الظنون الخاصة وهذا النحو من الاولوية ربما يمنع حجيتها على الظن المطلق ايضا وفيه ما فيه او ان الشهرة ربما امكن حجيتها مع عدم افادتها الظن الشخصي بناء على كونها من الظنون النوعية والاولوية يمنع عن حجيتها بعض من يقول بحجية الظن ايضا الا ان الاخيرين لا يثبتان ان يكون من مراتب في ذلك يكون الاولى هو الاول **قوله** واضعف من ذلك تسمية هذه الاولوية اه **اقول** قد تداول في السنة القوم ذكر الفاظ ربما يشتبه الفرق بين معانيها على غير الخبير باصطلاحاتهم وموارد استعمالاتهم وهي القياس بطريق الاولى والقياس الجلي والاولوية الظنية والفحوى ومفهوم الموافقة فنقول تمهيدا لبيان الفرق بينها ان القياس بطريق الاولى على المسامحة لا تنا ماان يكون الدليل الدال على ثبوت الحكم خطابا او غيره اهل اللسان بذكر حيثما خاولوا اثبات الحكم في الفرع الا قوى ولا يكون كذلك وعلى التقديرين اما ان يكون علية الحكم في الاصل معلومة او مظنونة وعلى التقديرين اما ان يكون ثبوت ذلك الامر في الفرع على نحو اقوى معلوما او مظنونا وعلى اي تقدير اما ان يكون نفي تاثير ما يصلح للفرق مقطوعا او مظنونا اولا وكل من اللفظ الالفاظ المذكورة مندرج في هذه الاقسام والمميز لكل منها عن الاخر ان يقال ان القياس بطريق الاولى هو ما كان اقتضاء الجامع فيه للحكم في الفرع اقوى واكد منه في الاصل سواء كان الفارق بينهما معلوما ام والقياس الجلي على ما عرفه الاكثر ما كان الفرق بين اصله وفرعه مقطوعا بنفيه سواء كان العلة الجامعة بينهما منصوصة ولو بالالتزام او غير منصوصة وسواء كانت في الفرع اقوى ام لا فالنسبة بينهما عموم من وجه بهذا صرح صاحب القوانين في الفصول فمادة اجتماعهما اية التافيف ومادة الافتراق من الاول قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد ومن الثاني الحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب عند عتق احد الشريكين شقصه ثم ان العلة التي هي في الفرع اقوى اذا كان في النص تنبيه عليها سمي مفهوم الموافقة والا فلا فالنسبة بينه وبين الاول عموم وخصوص مطلق وبينه وبين الثاني مباينة جزئية كما لا يخفى والاولوية الظنية اعم من الثلثة من وجه اذ لم يعتبر فيها العلم لا علية الاولى نظرا الى شمولها لما استفيد من غير الدليل اللفظي والثانية نظرا الى شمولها للعلم وان اختصت بما استفيد من الدليل اللفظي والافتراق بينهما والظاهر ان الفحوى اعم مطلقا من الكل في اصطلاحهم ومما حققنا ظهر ان مثل هذه الاولوية الظنية لا تكون من قبيل المفهوم الموافقة لاعتبار استفادته من الدليل اللفظي الا ان يقال ان حكم الشهرة على وجه الاولوية انما يستفاد من تعليل آية الخبر كاية النبأ مثلا وهو غير بعيد بعد ملاحظة اختلاف التبيين والعلة فيها فليتدبر **قوله** بناء على ان المراد بالمجمع عليه **اقول** من الغرائب ان المحقق القمي ره ركب النصين واستخرج منها نصا واحدا وجعله مؤيدا لحجية الشهرة فقال ره ويؤيده قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك واترك الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه فان ملاحظة الحكم والتعليل في الرواية يقتضي ارادة الشهرة من المجمع عليه والاعم منه والعلة المنصوصة حجة والتخصيص بالرواية خروج عن القول بحجية العلة المنصوصة كما لا يخفى انتهى فان الظاهر ان التعليل مذكور في احدى الروايتين والمعلل في الاخرى فقد تبحر في ذلك صاحب الضوابط فان قلت لعل مراده التمسك باحدى الروايتين المشتملة على الحكم والعلة وذكر فقرة من الرواية الاخرى تاييدا لما يوافقه من تلك الرواية قلت ان اراد المرفوعة فهي ليست مشتملة على العلة وان اراد المقبولة فهي وان اشتملت على العلة الا ان الحكم الذي اشتمل عليه غير مذكور هنا بل ما نقل من قوله واترك الشاذ النادر مما لم يوجد في شيء من الروايتين اذ الموجود في المرفوعة موقوفة ودع الشاذ النادر وفي المقبولة ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور مع ان ملاحظة الحكم والتعليل في المقبولة لا تقتضي ارادة الشهرة من المجمع عليه لما من قرينة العكس حملا الاشتباه او واجبا نعم لو لم يكن كلامه مشتملا على ذكر الفقرة المذكورة المفقودة في الخبرين امكن ان يكون مراده ذكر ما يتحصل من مجموع الخبرين وبيان ان التعليل انما يتعلق بكلام المعصوم من الجانبين وتسليما عن وجوب اخذ المشهور وترك غيره ومع اشتماله على ما ذكر لا يمكن حمل كلامه على ذلك ولا يمكن نسبته الى الاشتباه وبالجملة فهذا المقام مما يكون حمله على النسيان اولى من التوجيه المنبعث على التجشم وكذلك تكلم في الباب ولقد سئل ره عن ذلك على ما هو مذكور في جامع الشتات فاجاب بما لا يجدي طائلا بل لا يطابق السؤال فانه ذكر انا معتنا ان تاملنا في مقبولة ابن حنظلة فنطلع بعد التامل في اطرافها على ان المراد من المجمع عليه المشهور انتهى وهو كما ترى **قوله** ومما يوهن ارادة الشهرة اه **اقول** فيلزم الاجماع الكلام يكون ريب في بطلان خلافه هو الاجماع في الفتوى لا الاجماع في الرواية الذي هو المراد هنا لامكان ان يكون احدى الروايتين مجمعا على ثبوتها دون الاخرى ويعمل بالثانية لبعض المرجحات ولذا جعل الاجماع او الشهرة على تدوين كلتا الروايتين سببا للتعارض بينهما مع عدم امكان تحقق الاجماع على الفتوى بطرفي النقيض مع امكان ان يقال ان نفي الريب من قبيل التاكيد للحكم بمعنى ان المراد ان المجمع عليه هو حكمنا القطعي فلا ريب فيكون مفهومه ان خلافه ليس حكمهم وانه باطل ويشهد لذلك ان في بعض نسخ الفقيه فان المجمع عليه حكمنا لا ريب فيه على ما نقل عنه الا ان هذا حينئذ يصلح لو حمل المجمع عليه معنا لا بعد حمل حكمنا على المشهور لا بتاويل كما لا يخفى مضافا الى امكان المناقشة بان المراد

٨٨ لو كان الشهرة لم يكن لنفي الريب فيه بالكلية معنى فان المشهور ليس مثل المجمع عليه في عدم الريب فيه الا ان يكون المراد نفي الريب عن الاخذ والعمل به من جهة ان المشهور لقد المرجح يقينا لا نفي الريب عن ذاته وفيه تامل **قوله** ويمكن الاستدلال بالروايتين آه **اقول** قد يجاب عن الاستدلال بالروايتين بما تشترکان فيه فقد يجاب بما يختص باحديهما كما ستعرف ومن قبيل الاول ان ظاهرهما فرض شذوذ المخالف وندرته وحجية هذا النوع من الشهرة خارج عن محل النزاع فان الكلام في الشهرة الظنية لا العلمية التي يكون المقام منها اذ هي من قبيل الاجماع عند المتاخرين ومن ذلك ايضا ان قوله ثم يبين اصحابك خطاب لزرارة وابن حنظلة فالمراد منها حجية المشهور عند صحابهما وامثالهم من رواة الاخبار فثبوت حكمها لنا موقوف على الاجماع على المشاركة وهو انما يسلم لو كان اصحابنا ايضا من جملة رواة الاحاديث ولسنا مخبرين للاخبار والاجماع على مشاركتنا لهما في وجوب الاخذ بما اشتهر بين اصحابنا الذين يستخرجون الاحكام من الادلة الظنية غير مسلم وفيهما نظر يظهر بالتامل في اطراف الكلام السابق واللاحق **قوله** ان المراد بالموصول هي خصوص الرواية آه **اقول** منع عموم الموصول في الرواية له طريقان احدهما منع عموم الموصول ثابتا كما صدر عن بعض الافاضل وفيه بعد تسليم عدم افادة الموصول العموم انه يمكن منع العموم في الموصول الغير المتضمن لمعنى الشرط واما المتضمن له فهو في حكم الشرطي المحض ولا اشكال عندهم في افادة من وما الشرطيتين للعموم ووجهه ظاهر بعد ملاحظة معنى الشرط والجزاء و سببية الاول للثاني وكلمة ما في الخبر موصولة متضمنة لمعنى الشرط وفهم ذلك يتوقف على بيان الفرق بين الاقسام الثلاثة فذكر بعض الافاضل ان الفرق بين الشرطية والموصولة المحضتين ان الاولى ما كان ما قبل جزائها سببا او ملزوما على اختلاف القولين وليست الثانية كذلك بل يكون الاتيان بصلتها لاعتقاد المتكلم ان المخاطب يعرفها بهذا الوصف والفرق بين المتضمنة لمعنى الشرط مع الموصولة ان المتضمنة هي الموصولة بالفعل او الظرف المفيدة لسببية ما بعدها لجزائها وبذلك تشبه الشرطية والموصولة ليست كذلك وتشبه الموصولة في اعتبار الاعتقاد المذكور وبه تفترق عن الشرطية المحضة ولو تم هذا الفرق كان هو قضية التحقيق كان كلمة ما في المقام من قبيل المتضمنة لمعنى الشرط نظرا الى ان الاشتهار سبب لوجوب الاخذ وليس ذكره لمجرد اعتقاد ان المخاطب يعرفها به بل لا يبعد القول بعدم ارادة ذلك اصلا لكونها من الشرطية المحضة وظاهر كلام المحقق القمي ره ان الموصول يفيد الاطلاق فيمكن العموم فيه بجعل الاطلاق الجنسي للعموم السرياني ومنعه بعض اجلة السادة من علمائنا المعاصرين بان الموضوع له في المبهمات خاص فلا يفيد الاطلاق ولا افهم معنى هذا الكلام فان المطلق اما ان يعرف بالفرد المنتشر والحصة الشائعة في جنسه كما عرفه المشهور او بالماهية لا بشرط كما عرفه به الشهيد الثاني ره في التمهيد فعلى الاول لا منافاة بين الاطلاق وكون الموضوع له خاصا وعلى الثاني وان لم يبعد المنافاة الا ان المنافاة تتمشى على القول الاخر ايضا لعدم اجداء عموم الموضوع له في الاطلاق بعد كون المستعمل فيه اللفظ هي الخصوصيات ثانيهما منع عموم خصوص هذا الموصول المذكور في الرواية وهو من وجوه منها ما ذكره المصنف ره وملخصه ان المورد خاص ومعه لا يتم اللفظ كما يشهد به المثالان المذكوران في المتن وفيه نظر فان المثالين لا يناسبان الممثل له بيان ذلك ان الوصف الواقع صلة للموصول على قسمين احدهما ما يكون فيه جهة متانة وملائمة للمورد وثانيهما ما لا يكون كذلك بان يكون متساوي النسبة اليه والى غيره والوصف في المثال من قبيل الاول وفي الممثل له من قبيل الثاني ومثال المناسبة ان يقال في جواب السؤال عن المسجد ما كان انفع او افيد وفي مثال الرمان مثلا دون ما كان كذلك لظهور عدم الخصوصية للشهرة في الرواية ووضوح ان المناط نفس صفة الاشتهار مع ان بين قوله خذ بما اشتهر الخ بعد السؤال وقولنا ما اشهر مثلا فرقا لطيفا يظهر بالتامل فتامل ثم ان هذا ليس تخصيصا بالمورد حتى يورد عليه بان المورد غير مخصص وان العبرة بعموم اللفظ لما قيل من انه تخصيص العموم بالمورد لا تخصيصه به فكانه يكون من قبيل التخصص وتوضيحه ان عموم كل شيء انما هو بحسبه فالموصول هنا يفيد العموم بالنسبة الى افراد مدلوله ومصداقه لا بالنسبة الى افراد غيره وبمثل ذلك يجاب عن قول المفصل في مسئلة استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى واحد بين التثنية والاثبات استنادا الى ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم واوضح من ذلك ان يقال ان كلمة ما تستعمل في كل ما لا يعقل ويعين احدها بالقرينة كالمشترك فيكون حملها على خصوص الرواية من باب التعيين بالقرينة لا التخصيص واما حصول العهد بالصلة فلا ينافي العموم كما قد يتوهم اذ العموم انما يلاحظ بالنسبة الى افراد المعنى المعهود بالصلة فقولنا من جاءك اكرمه معناه كل فرد من افراد الجائي اكرمه فالصلة انما تفيد العهد وخروج غير المتصف بصفة المجيء لا شيء من افراد المتصف بها ومنها انه يلزم تخصيص الجمع بين الحقيقة العقلية والمجاز العقلي كما لو قيل انبت الله والربيع وذلك لان اشتهار الحديث هو اشتهاره نقلا واشتهار الفتوى هو اشتهارها نفسها وهذا نظير ما اورده المحقق القمي ره على عموم رواية كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فدعه من استعمال قوله فيه حلال وحرام في معنيين احدهما انه قابل للاتصاف بهما والثاني انه يوجد النوعان فيه بالفعل وكذا استعمال قوله حتى تعرف الحرام منه بعينه في معنيين ايضا كما لا يخفى وفيه انه يمكن حمل الموصول على ما يعم الرواية والفتوى ح فلا يلزم المحذور اذ يصير المعنى خذ بقول اشتهر بين اصحابك مع ان المحذور المذكور انما هو بعد حمل الموصول على العموم فيجعل المسند اليه هو ذلك المعنى العام فيكون المعنى خذ بما اشتهر القول به **قوله** مع ان الشهرة الفتوائية آه **اقول** فيه ان هذا انما يتم اذا اريد بالشهرة الاجماع او الاشهرية او الشهرة المفيدة للظن الشخصي لظهور عدم امكان تحققها في شيء من المذكورات في طرفي المسئلة واما اذا اريد بها مجرد المشهورية كما هو ظاهر السياق من قول الامام عليه السلام خذ بما اشتهر وقول الراوي انهما معا مشهوران فانه لا غرو في امكان اتفاق جماعة من الاصحاب مثلا على فتوى وجماعة اخرى على الفتوى بطرف الخلاف فيها ومما يبعد ارادة الاجماع منها انه لو كان المراد ذلك لم يتجه حكمه عليه السلام بالاخذ بقول اعدلهما اذ المرجح بمقتضى تعيين المشهور بالروايتين التي يعرفها جميع الاصحاب ولا ينكرها احد منهم ان يكون كلتا الروايتين من قطعي القبول للمعصوم

الاعدل وغير الاعدل كما لا يخفى فما جعله اوضح لشانه لا يخفى شبهة انه وضوح فضلا عن الاوضحية **قوله** ومن هنا يعلم الجواب عن التمسك به **اقول** ٨٨
الكلام في المقبولة اما في سندها واما في دلالتها والمقصود هنا هو الثاني واما الاول فسيأتي في خاتمة الكتاب **قوله** ومن هنا يعلم الجواب اه **اقول** حاصله
ان احتمال حمل المجمع عليه على المشهور واحتمال العكس متساويان فلا ترجيح للاول كما هو مدعى المستدل وقد يوجه الثاني بان الراوي اذا ذكر رواية كان مجمعا
عليها بين الاصحاب واخرى خلافها فلا يخفى كون الاولى قطعية الصدور ولا سيما مع قرب العصر والثانية شاذة مخالفة للواقع هذا محصل ما قيل ولا اظنهم
منه شيئا سوى ما لا يجدي طائلا ولبعض الافاضل في بيان المراد من الخبر وحمل المشهور من المجمع عليه مسلك اخر تحقيقا لا باس بالاشارة اليه قال في كلام طويل
الدليل ما محصله انه اذا تساوى القولان او الروايتان في جميع مراتب الترجيح من دون فرق بينهما الا ان احدهما مشهور دون الاخر فالاخذ بالمشهور متعين لنص الامام
بل لا يكون للامام عليه السلام نص به الا دخول قوله في جملة اقوال المشهور وعلامة تعينه لك عدم المرجح ولذا امر به وسماه اجماعا في المقبولة ولا شك ان تسمية
المشهور اجماعا والحكم بانه لا ريب فيه لا يتجه الا مع تجويز خروج قول المعصوم وانفراده عنهم ولا يمكن العلم بحجية الشهرة ما لم يكن على النحو المذكور اذ رب مشهور لا اصل له
فان قيل ما الفرق بين المشهور الحجة والمشهور الذي لا اصل له وكل منهما مشهور مع انكم قلتم الترجيح للمشهور الحجة الا انه مشهور وهذا معنى الشهرة قلنا الفرق
بينهما ان المشهور الحجة لم يعثر المستنبط بعد استفراغ وسعه على خلاف عنده بخلاف الاخر فانه اذا استفرغ وسعه جنح الحكم ان يقف على الخلاف عنده ولو لا
لكان حجة كالاول فان قيل لا يثبت بالرواية ما قدمتم من جعل المشهور مجمعا عليه بالسبب المذكور لان الراوي للنادر راو للمشهور ايضا ولا اشكال في كون
مثله للاجماع حقيقة قلنا لا يخلو مع اشتهار الرواية اما ان يشتهر العمل بها او بخلافها او يجهل الحال بالنسبة الى العمل فان كان الاول فيتم ما ذكرت
الا انه فرض نادر وان كان الثاني فلا ريب في ردها الا ان عمل الراوي بخلاف ذاته امارة عدم صحتها او صحة العمل بها عنده والمفروض انه لا دليل مرجحا الا ذلك
لا اشتهارها ولو كانت صحيحة عنده لا معارض لها اقوى منها وترك العمل فلا عبرة بروايته لانه فاسق وان كان الثالث فهو ما ذكرناه ولعل ما ذكرنا هو الذي بعث بعضهم
على الحاق المشهور بالمجمع عليه كما نقله الشهيد ره في الذكرى فان الظاهر من كلامهم هو الالحاق الموضوعي وما يشهد **قوله** خبر الواحد في الجملة اه
اقول لما كان عنوان الكلام في الظنون فلا جرم لم يندرج فيه خبر الواحد المفيد للعلم ولو بانضمام القرائن الخارجية مضافا الى انه مما لا يعقل النزاع في
الحجية والعمل لما عرفت من اعتبار القطع بنفسه واما المفيد للظن فهو داخل في محل النزاع حتى المستفيض منه وان قلنا بعدم انه لا حد فيه موضوعا لا شك ان
المراد من خبر الواحد هو ما يقابل المتواتر ويندرج فيه المستفيض لعدم كونه من المتواتر قطعا انه هو على ما عرفه الشهيد الثاني ره في درايته ما زاد رواته عن
ثلاثة مع عدم بلوغها الى التواتر وكذا عرفه غيره ومن جعله واسطة بين خبر الواحد والمتواتر كالحاجبي والمحقق القمي ره على احتمال في كلامه لم يقل
بانه يفيد العلم لانه عنده ما بلغ حد التواتر اعني مرتبة من شانها حصول العلم بها ولم يفد العلم ولو في خصوص المادة ثم ان التقييد بقوله في الجملة يحتمل وجهين
احدهما ان يكون المراد الاشارة الى الاخبار المروية عن الحجج المعصومين عليهم السلام بمعنى انها حجة وان لم تكن مطلق اخبار الاحاد حجة وهو معلوم الحجية وهذا على تقدير ان
يكون محل النزاع مطلق الخبر الواحد كما هو احد الاحتمالات وتوضيح ذلك ان محل نزاعهم في المقام يتصور على وجوه الاول ان يكون محل النزاع حجية خبر الواحد
مطلقا حتى مثل خبر الشاهد الذي لا يعتبر غيرها الا ما ثبت عدم حجيته بخصوصه والثاني ان يكون حجية مطلق الاخبار المروية عن الحجج بطريق الاحاد والثالث ان
يكون حجية طائفة خاصة منها كالصحاح او هي مع الحسان مثلا والرابع ان يكون حجية الخبر في الجملة اي خبر ما على نحو الاهمال حتى يكون المراد رفع السلب الكلي
ولكل وجه والاوجه هو الثاني ثم الاول لمساعدة بعض كلماتهم عليه ايضا كما لا يخفى على المتأمل والاضعف الرابع ثم الاخير لعدم ترتب فائدة على النزاع على
تقديره ثم الثالث لعدم مساعدة كلماتهم عليه وثانيهما ان يكون اشارة الى خصوص طائفة من الاخبار المروية عن الحجج المعصومين وهذا على تقدير ان يكون النزاع
فيها كما هو الظاهر من الاحتمالات على ما عرفت فان حجية بعض تلك الاخبار ووجوب العمل في الاحكام ببعض ما منها في الجملة لا يكون من محل النزاع اصلا بل هي من
ضروريات المذهب بل الدين ايضا ولذا قيل انه لو لم نقل بوجوب العمل بالاخبار في الاحكام في الجملة ليلزم تعطيل علمنا ببقاء التكاليف في الجملة وانا نعلم قطعا
انه لو تركت الاحاديث راسا خرج عن الدين والمذهب والتارك لها لو اخذ ويعاقب بتعطيل احكام الشرع وبذلك صرح المفيد ره في بعض مسائله ما قال بعض
المشائخ انه قال وفيه رد الاخبار ابطال الدين والشريعة وطريق علمنا بذلك طريق علمنا ببقاء التكاليف وسيأتي توضيح هذا المطلب ثم ان ههنا اشكالا
خالجني لم يلتفت اليه القوم وهو ان محل النزاع ان كان خبر العادل بالخصوص كان اللازم عدم عد العدالة كغيرها شرطا للقبول اذ هي على هذا التقدير من
الشرائط مع انهم قد عدوها منها مع ان النزاع حتى لا يتمشى على مذهب من قال ان خبر الواحد الصادر من العادل يفيد العلم مطردا كما عن قوم او غير مطرد
كما عن اخرين وان كان مطلق الخبر الصادر من العادل وغيره فمعظم ادلتهم كآية النبأ لا يساعد على الحجية كم يساعد عليه الدليل لو بني على حجيته من باب حجية
الظن المطلق الا ان اشتراطها بالشرائط المعهودة مما لا يصح وقد ترى بعضهم مسلما عن خلف بذكرها وبيان كميتها وكيفيتها ولم يختلفوا في اصل الاشتراط
وان اختلفوا في عدد الشرائط ومن هنا انكر المحقق القمي ره اصل الاشتراط وحكم بانه لا اصل له فكيف بالتعدد والاتحاد ولو في وفاقيتها فاطلاق الاشتراط
بها انما يتم اذا ثبت جواز العمل بخبر الواحد بالادلة الخاصة واما اذا كان بناء العمل عليه من جهة انه مفيد للظن كما هو قضية دليل الانسداد [illegible]
الا الامر راجع الى [illegible] لتقييد [illegible] حصول الظن [illegible]
انما تمسك [illegible] الاشتراط [illegible]

٩٠ اوغيره وبعبارة اخرى وقع النزاع في ان نوع الخبر الواحد بنفسه مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه سواء كانت داخلية كالامور الراجعة الى الكاشف من المخبر والخبر وغيرهما او خارجية صرفة هل يكون حجة ام لا ويلزم من ذلك لان الادلة على حجيته عند القائل بها تختص ايضا بالنبأ على بعض تقريراتها الاتية وقد مر الاشارة الى ذلك ويتبين اشتراط الشرائط من خارج بحيث يختص الحجية في الجامع لها كما يشعر بذلك تعقيب مبحث الحجية وعدمها بمبحث الشرائط وقابلية الاشتراط قائمة على الاطلاق ولا يابى العقل عنه على شيء من المذاهب اما على حجيته من باب الظن الخاص فظاهر اذ ادلة حجيته غايتها انها اطلاقات قابلة للتقييد وللاشتراط بهذه الشرائط او اجمالات قابلة للبيان به فكما ان الشارع يتعبدنا بالعمل به يمكن ان يتعبدنا بالاقتصار على جامعها لمصلحة كامنة وكانهما اجل ان حسن العمل به انما هو فيما اذا افاد الظن ولا يتحقق الوصف بدون هذه الشرائط واما على حجيته من باب الظن المطلق فلان الدليل على حجية الظن وان كان عقليا قطعيا مثبتا للعموم حجيته بحيث لا يقبل التخصيص والاشتراط الا انه ثبت في محله ان العقل لما كان بطبق الشرع فيلاحظ الاحكام عند تاسيس هذه الكلية عدم منع الشارع ويحكم حكما كليا على وجه التعليق لا التنجيز والحاصل ان ارباب الظنون المطلقة انما يدعون الاطلاق لا اصالة في مقابلة ما يدعيه خصومهم من الثبوت عن الشارع على وجه الخصوصية لا الاطلاق من جميع الوجوه فعقدهم لباب الشرائط انما هو لاجل اثبات منع الشارع عن بعض هذا الكلي بالاجماع او غيره كما لو حصل من خبر غير البالغ العاقل المسلم مثلا فان قيل لا انضباط في تلقي ما ذكرت بالقبول ليتضح فعل هؤلاء الفحول وهو غاية المامول لكنا نقول كان الاولى والا ليق على هذا ان يجعلوا عنوان الباب في ذكر موانع العمل فاجيب بذلك عنوان تحقق المقتضي بالفتح مع ثبوت المقتضي بالكسر ثم يذكروا مثل الجنون والصبا والفسق مما يمنع ولو يجعل القطاع لانه ذكر شرائط المشعر بالقصور في جهة المقتضي قيل للشرط في كلماتهم اطلاقات فتارة يطلقونه على ما يتوقف عليه تاثير المؤثر كوصول النار الى المحترق في الاحراق في الامور العادية واعلام المكلف بالمكلف به في التكليف في الشرعيات واخرى على ما يتوقف عليه تاثير المتاثر كعدم رطوبة الجسم في الاحراق في الاولى وعدم المخصص في تحقق العمل بالعام في الثانية وثالثا على الاعم وما نحن فيه من قبيل الثاني فاذا قيل ان العقل شرط في العمل بالخبر الواحد يراد ان عدم الجنون شرط يتوقف عليه تاثير المتاثر لا ان هذه الملكة بعينها شرط لتاثير المؤثر وهذه عبارة اخرى لان يقال ان الجنون مانع عن تاثير المؤثر ولا غرو في مثل هذا التوجيه الموجب لمن اراد دفع الاختلاف عن كلمات هؤلاء الاشراف فان تلقيته بالقبول فلا تلتقي منك بالقبول فاعلم من هذا فان المقصود دفع الاشكال لا اظهار الكمال وان تلجلج في صدرك شيء في جهة التعليق فاجبه بما بينا عليه لامر مع ان حسن الظن على هذا المذاق مما حكم به العقل فالجمع بين التعليق والاستقلال كاد ان يقرب من المحال لا حملناك على التامل فيما طلبناه بالاخلال ولتوضيح ان الاستقلال بالنظر الى الفاعل والتعليق بالنظر الى القابل فاختلفت الحيثيتان ولولا الحيثيات لبطلت الحكمة وتعطلت العلوم **قوله** رح هذه المسئلة الى ان قال آه **اقول** اعلم ان الخبر الواحد المنتسب الى المعصوم عليه السلام من حيث الصدور اما معلوم الثبوت او معلوم العدم او مظنون احدهما او مشكوك الحال ام الاول لا ريب بلا خلاف بحسب الامكان بل الوقوع في غير الاول وان كان بعض كلماتهم يوهم الخلاف في وقوع الثاني لكنه يكفي في تضعيفه قوله صلى الله عليه وآله وسلم سيكذب علي وقوله قد كثرت علي الكذابة المثبتان المطلوب على تقديري صحة السند وعدمها بانفسهما او بضمهما كما انه لا ريب ولا خلاف في حجية الاولين ثبوتا وانتفاء كالاخيرين كذلك على احتمال كون مورده من السنن الادبية وكونه من غيرها وانما الكلام في الاوسط بمعنى ان السنة الغير الادبية هل تثبت بخبر الواحد المظنون الصدور وان كان مدلوله ظنيا او قطعيا اولا وان كان النزاع في حجية الثاني اعني القطعي الدلالة من جهة موافقة الدليل قطعي منفصل من كتاب او عقل او اجماع غير مثمر ثمرة يعتنى بها فحاصل النزاع ان الظن بالصدور هل هو كالقطع به في حجية بالدليل الخاص ام لا بل يحتاج في اثبات حجيته وجواز الاعتماد عليه الى دليل الانسداد وما قررناه ظهر لك ان الادلة التي يتمسكون بها على حجية اخبار الاحاد كايتي النبأ والنفر ناظرة الى مقام السند لا الدلالة فاستدلال السيد لتصديره بالاية في مسئلة جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص اجنبي عن التحقيق كما صرح به المحقق القمي ره وغيره **قوله** ومن هنا يتضح دخولها في مسائله آه **اقول** قد وقع في علم الاصول ذكر مسائل اختلفوا في كونها من الاصول او عدمه يعبر عنها في لسان بعض الاجلة بالمسائل المشتبهة كمسئلة مقدمة الواجب المشتبهة حالها في انها مسئلة لغوية او فقهية او اصولية ومن المبادي الاحكامية ومسئلة الاستصحاب المرددة بين كونها مسئلة اصولية او فقهية او من المبادي التصديقية ومسئلة الاجتهاد والتقليد المحتملة لان تكون من المسائل الاصولية او الكلامية او الفقهية ومن جملة تلك المسائل مسئلتنا هذه اعني مسئلة حجية خبر الواحد وعدمها فاختلفوا في انها هل هي مسئلة كلامية او اصولية فتوهم الاول بعضهم استنادا الى انه يبحث عن احوال الحجة في زمن الغيبة فتكون من المسائل المتعلقة باصول الاعتقادات ويظهر الثاني من المصنف ره في مبحث الاستصحاب من الكتاب والحق انها من المسائل الاصولية كما يشهد بذلك امارات كون المسئلة من العلم التي بين في علم الاصول وتنقيح هل الفن على ذلك الى غير ذلك من الامارات التي سنحققها الكلام فيها في محل اخر بل نقول ان اندراجها في مسائل الاصول اظهر من اندراج كثير من المسائل فيها كمسئلة مقدمة الواجب ومسئلة الاجتهاد والتقليد الا ان وقع التوهم فيما توهم تخيل عكس حد تعريف علم الاصول عليها حيث انه علم يبحث فيه عن احوال الدليل والبحث عن حجية الخبر بحث عن الموضوع فيتعلق البحث فيها بجزء الموضوع لا احواله وبعبارة اخرى البحث فيها عن دليلية الدليل لا عن احواله بعد ثبوت دليليته ويندفع بوجوه اشار المصنف ره الى اثنين منها احدهما ان الموضوع في الاصول هو ذوات الادلة فالبحث عن الحجية بحث عن احواله وثانيهما وهو الاقوى ان البحث في المقام ان السنة هل تثبت بخبر الواحد او لا بل لا بد في ثبوتها من التواتر فيتعلق البحث بالحال

الدليل وليس بحيث لم انه اذا ثبت قول المعصوم فهل هو حجة ام لا حتى يدخل في المسائل الكلامية ومما حققنا لقد علي شبهة ذا هية اوردوها على اثبات الحجية في زمن الانسداد باركانها المعهودة وهي ان معرفة الطريق المقرر من الشرع للوصول الى الاحكام اعني ظن المجتهد مع سوى ما استثني وخصوص الظنون المخصوصة ليس من مسائل الفروع ولا الاصول العملية وانما هو من مسائل الكلام فليس سبيل العلم منسدا بالنسبة اليها كيف والقائل بحجية مطلق الظن يتمسك فيها بالبرهان القاطع العقلي ووجه الدفع ظاهر نعم يبقى الاشكال لو فرض اعتبار القطع في اصول الفقه ايضا الا انه فاسد جدا ان اريد به اعتبار تحصيل القطع بها والا لا ما يتم لانتهائها الى القطع وما ذكرنا اخيرا فهو واضح فساد من سابقه فان الدليل العقلي المذكور على فرض صحته انما يقرر على فرض انسداد باب العلم بالواقع و بالطريق المقرر من الشرع كما لا يخفى **قوله** ثم اعلم ان اصل وجوب العمل بالاخبار اه **اقول** عده مباحث فن الاصول بل الغرض وضعه في الحقيقة هو هذا المطلب فبالحري ان نفصل الكلام فيه حق التفصيل بعد ما يقتضيه المقام وان سبق منا في مقدمة الكتاب بعض الكلام فنقول يقع الكلام في المرام في مقامات الاول في جواز العمل في استنباط الاحكام في هذه الاعصار التي انسد فيها باب العلم بالاخبار المذكورة في الكتب الاربعة المعروفة كالكتب الاربعة المشهورة وهو في الجملة مما لا ريب فيه ولا شك يعتريه لما استقر الكل في مقطوعية حجيتها مط بحيث لا يحتاج العمل بها الى فحص وانتخاب بل يجوز المسارعة الى العمل باي خبر وجد فيها من دون مراجعة الى اسانيدها ما عدا المشائخ ويكفي مؤنة ذلك وجوده في واحد منها والحق عدم كونها كذلك بل هي في مقام الحجية كسائر الاخبار لابد من الاجتهاد في اسانيدها وان كان ظاهر بعض المتاخرين خلاف ذلك ويدل على ما اخترناه سيرة العلماء الذين هم اشرع منشيا من العلامة ره وقد صنف فيها خلاصته وغيرها وكثيرا ما يردون الاخبار ولو في غير مقام المعارضة بل في مقابلة الاصل ولم يورد عليه بعض ما طريقته كذا غيره ومات باتر اي منهم من التمسك بالضعاف فهو في معنى التاييد للاشكال وسياتي الاشارة اليه في هذا المقام في كلام المصنف ره الثالث في كونها قطعية الصدور وعلمية الحكم عن زمانه في مراد الاول او فيه اطلاق لان للاخباريين ولبعض المتاخرين من الاصوليين تفصيلا ان احدهما بالنسبة الى زمان الحضور وزمان الغيبة الى ما قال المحقق القمي ره وتبعه بعض السادة الاجلاء من المعاصرين في كتابه وثانيهما بالنسبة الى الكتب الاربعة وغيرها حكاه في غاية القصوى عن بعض الاخبارية ومحل كلامنا الان هذه الازمنة بالنسبة اليها العدم مط لوجوه احدها انه حصل بالنسبة اليها طول المدة وكثرة الوسائط وتوفر الدواعي للكذب وتكثر الدساسين والمجاهيل والحرمان من ادراك قرائن مجلس الصدور واداد ذلك من ذكرها مع ان ابن الجنيد في زمان الغيبة اوضح انفتاحا ومع ذلك كله كيف يحصل القطع بها ثانيها ان قدماءنا كانوا مطبقين على وجوب العمل بخبر الواحد الى فلا وجه حينئذ لعدم نحو اخبار الاحاد المتنازع فيها في مصنفاتهم عدم روايتهم اياها فاكثر الاحاديث المودعة فيها انما مأخوذة من كتب القدماء القائلين بحجية اخبار الاحاد ومن الثقات وعلى التقديرين لا يحصل ازيد من الظن ثالثها ان الصدوق ره قال في العيون على ما حكي عنه بعد نقل حديث كان شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد سيء الراي في محمد بن عبد الله المسمعي راوي هذا الحديث وانما اخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب لانه كان في كتاب الرحمة وقد قرأته عليه فلم ينكره ورواه لي انتهى فيعلم من هذا ان مثل الصدوق ره كان يكتفي في الاعتماد على الرواية بقراءته على شيخه وعدم انكاره لها وان كان الراوي ضعيفا ولا شك ان مثل هذا لا يفيد القطع سيما مع اختلاف الاراء والمذاهب سيما اذا لوحظ مثل قول محمد بن الحسن بان نفي السهو عن النبي صلى الله عليه واله وسلم اول درجة الغلو كما صرح به الصدوق في الفقيه ولم يصرح الصدوق في موضع من كتابه بعدم اعتقاد مثال تلك الرواية في كتابه الفقيه فكيف يبقى الوثوق بصحة جميع الروايات المسطورة فيه عن الائمة فاذا كان حال الفقيه كذلك ضعف الوثوق بغيره من الاربعة لعدم تفاوتها باعتراف الخصم رابعها ان ثقة الاسلام الكليني ره قال في الكافي ولد ابو جعفر محمد بن علي الثاني في شهر رمضان من سنة خمس وتسعين ومائة وقبض سنة عشرين ومائتين في اخر ذي القعدة وهو ابن خمس وعشرين سنة وشهرين و ثمانية عشر يوما ثم ذكر بعد فاصلة يسيرة ما لفظه سعد بن عبد الله والحميري جميعا عن ابراهيم بن مهزيار عن اخيه علي بن مهزيار عن الحسين بن سعيد عن محمد بن سنان قال قبض محمد بن علي وهو ابن خمس وعشرين سنة وثلاثة اشهر واثنا عشر يوما في يوم الثلثاء لست خلون من ذي الحجة سنة عشرين ومائتين فلو كان جميع الروايات التي في الكافي مقطوع الصدور عن الائمة كيف يقول هذا الشيخ بخلافه خامسها ان الصدوق ره قال في الفقيه بعد نقل توقيع هذا التوقيع عندي بخط ابي محمد الحسن بن علي ع وفي رواية محمد بن يعقوب الكليني ره رواية خلاف ذلك التوقيع عن الصادق عليه السلم ثم قال لست افتي بهذا الحديث مشيرا الى ما رواه الكليني بل افتي بما عندي بخط الحسن بن علي ولو صح الخبران جميعا لكان الواجب الاخذ بقول الاخير كما امر به الصادق ع وذلك لان للاخبار لها وجوها ومعاني وكل امام اعلم بزمانه واحكامه من غيره من الناس انتهى كلامه فلا شك ان قوله ولو صح الخبران لا يجتمع مع كون الخبرين مقطوعي الصدور عن الامام ع سادسها ان الصدوق ره ذكر في باب احرام الحائض من الفقيه حديثا ثم قال ان مصنف هذا الكتاب لا يفتي بهذا الحديث بل يفتي بالحديث الذي رواه ابن مسكان عن ابراهيم بن اسحق عمن سال ابا عبد الله ع الى اخر الحديث لان هذا اسناده منقطع والحديث الاول رخصة ورحمة واسناده متصل انتهى فلو كان كلا الحديثين مقطوع الصدور عن الائمة لم يقدح انقطاع احدهما لان تضعف الحديث المنقطع انما هو لاحتمال ان يكون الراوي الغير المذكور فاسقا او كاذبا واضعا للحديث المنقطع وح فينبغي ان يعلل ضعفه بعدم القطع بصدوره لا بعدم اتصاله فان سبب القطع عند القدماء لم تكن منحصرة في الاتصال مع ان الاتصال لا يوجب قطعية الصدور فينبغي ان لا يعلل العمل باحدهما باتصال سنده سابعها روى الكليني باسناده عن يونس عن ابي الحسن ع قال قلت له الرجل يغتسل بماء الورد ويتوضأ به للصلوة قال لا باس بذلك وقد عمل بمضمون هذه الرواية محمد بن بابويه في الفقيه وقال الشيخ ره في الاستبصار مشيرا الى هذه الرواية هذا خبر شاذ شديد الشذوذ وان تكرر في الكتب فانما اصله يونس عن ابي الحسن ع ولم يروه غيره وقد اجمعت العصابة على ترك العمل بظاهره وما يكون هذا حكمه لا يعمل به انتهى ثامنها في الفقيه في رواية ابي خديجة عن ابي عبد الله ع قال اعطوا من الزكوة بني هاشم من ارادها

١٢ منهم فلهما تحلّلهم وانما تحرم على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعلى الامام الذي يكون بعده على الائمة عليهم السلام وقال الشيخ ره في الاستبصار في هذه الرواية هذا الخبر لم يروه غير الجعفر بن محمد وان تكرر في الكتب وهو ضعيف عند اصحاب الحديث لما لا احتياج الى ذكره فاسعفها قال الصدوق ره في الفقيه ما لفظه في رواية وهب بن وهب عن جعفر بن محمد عن ابيه ان علي بن ابي طالب عليه السلام اتي برجل وقع على جارية امرأته فحملت فقال الرجل وهبتها لي فانكرت المرأة فقال لتأتيني بالشهود او لارجمنك بالحجارة فلما رأت المرأة ذلك اعترفت فجلدها على الحد قال مصنف هذا الكتاب رحمه الله تعالى جاء هذا الحديث هكذا في رواية وهب بن وهب وهو ضعيف والذي افتى به واعتمد في هذا المعنى ما رواه الحسن بن محبوب الخ انتهى وقد ذكر مثل هذه الرواية بعينها الشيخ في الاستبصار وافتى بمضمونها وذكر رواية اخرى بمضمون هذه الرواية فلو كان كل الاحاديث المذكورة في الاستبصار مقطوع الصدور عن الائمة عليهم السلام لم يصح قول ابن بابويه بضعف هذه الرواية من جهة ضعف راويه ولو كان قوله صحيحا لم يكن جميع احاديث الاستبصار مقطوع الصدور غاية ما هناك احتمال سهو الراوي متطرق الى كثير من الاحاديث الى ان قال وقد تبين لك ان اكثر الاخبار على وهم الراوي سواء علم بالروايات ومن احوال الرواة ومن اراد الاطلاع فليرجع الى التهذيب والاستبصار ولعل هذا هو السر في وقوع الاخبار المتنافية في الكتب الاربعة مثل ان الصدوق ره ذكر في الفقيه ان يوم الغدير كان يوم الجمعة ثامن عشر ذي الحجة والسند صحيح على ما التزم به في اول الفقيه وذكر ثقة الاسلام في الكافي ان يوم عرفة سنة حجة الوداع كان يوم الجمعة وقد التزم في الكتاب ان يذكر ما التزم الصدوق ره ولا شك ان صدق احد الخبرين مستلزم لكذب الآخر والحمل على السهو وعدم الاحتياط والاعتقاد لا النظر الى غير ذلك من الوجوه التي طويناها مخافة التطويل واما الاخبار يون فاطولوا الكلام واكثروا واضطربوا في ذلك منهم فانه قال في الفوائد المدنية فائدة قد علمت انه من الواضحات البينات في صدور الذين تتبعوا كتب الرجال وكتب الاحاديث وفهرست اصول اصحابنا لا سيما كتاب الكشي وفهرست الشيخ وفهرست النجاشي وفهرست محمد بن شهر آشوب المازندراني واول الاستبصار واخر كتابي الاخبار للشيخ الطوسي وكتاب العدة له وكلام علم الهدى وكلام المحقق الحلي في المعتبر وفي كتاب الاصول وكلام محمد بن ادريس الحلي في اخر السرائر وكلام ابن بابويه في اول كتاب من لا يحضره الفقيه وكلام الامام ثقة الاسلام في اول كتاب الكافي وكلام الشهيد الثاني في شرح رسالته في دراية الحديث وكلام صاحب المعالم والمنتقى وكلام صاحب كتاب مشرق الشمسين بحثه في رسالته الوجيزة في دراية الحديث بل كلام العلامة الحلي في كتاب النهاية عند تعنيفه علماء الامامية الى الاخباريين والاصوليين انه كان عند قدماء اصحابنا اصحاب الائمة كتب واصول كانت مرجعهم في عقائدهم واعمالهم وانهم كانوا متمكنين من استعلام احوال احاديث تلك الكتب والاصول ومن اخذ الاحكام منهم بطريق القطع واليقين ومن التمييز بين الصحيح وغير الصحيح لو كان فيها غير صحيح ومن المعلوم ان مثلهم لا يغفل عن هذه الدقيقة ولا يقصر في رعايتها ولو كان عاقلا فاضلا صالحا اذا اراد تأليف كتاب يكون مرجعا للشيعة في عقائدهم واعمالهم او في احدهما لم يرض بان يلفق بين الاحاديث الصحيحة وغير الصحيحة من غير نصب علامة مميزة بينهما بل اقول ارباب التواريخ لا يرضون باخذ الاخبار من موضع لا يعتمد عليه فكيف يظن بجناب العلماء الاتقياء والصلحاء خلاف ذلك لا سيما الامام ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني ورئيس الطائفة ومحمد بن علي بن بابويه وقد علمت ان من القرائن الموجبة للقطع بما هو حكم الله في الواقع او بورود الحكم عنهم في زمن محمد بن يعقوب الكليني وزمن محمد بن علي بن بابويه وزمن علم الهدى وزمن رئيس الطائفة وزمن محمد بن ادريس وزمن المحقق الحلي ونقول بقيت في زماننا بحمد الله تعالى وبركات ائمتنا قرائن موجبة للقطع العادي بورود الحديث عنهم منها انه كثيرا ما نقطع بالقرائن الحالية والمقالية بان الراوي كان ثقة في الرواية لم يرض بالافتراء ولا برواية ما لم يكن بينا واضحا عنده وان كان فاسد المذهب او فاسقا وهذا النوع من القرائن وافر في احاديث كتب اصحابنا ومنها تعاضد بعضها ببعض ومنها نقل العالم الثقة الورع في كتابه الذي الفه لهداية الناس ولان يكون مرجع الشيعة اصل رجل او رواية مع تمكنه من استعلام حال ذلك الاصل وتلك الرواية واخذ الاحكام بطريق القطع عنهم ومنها تمسكه بالحديث في ذلك الاصل او بتلك الرواية مع تمكنه من ان يتمسك برواية اخرى صحيحة ومنها وجوده في احد كتابي الشيخ وفي الكافي وفي من لا يحضره الفقيه لاجماع شهاداتهم على صحة احاديث كتبهم او على انها مأخوذة من تلك الاصول المجمع على صحتها ومنها ان يكون راويه احد الجماعة الذين اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ومنها ان يكون راويه احدا ورد في شأنه من بعض الائمة انهم ثقات مأمونون وخذوا عنهم معالم دينكم وهؤلاء امناء الله في ارضه ونحو ذلك ره قال في موضع اخر من الكتاب الفصل التاسع في تصحيح احاديث كتبنا بوجوه تفطنت بها بتوفيق الملك العلام ودلالة اهل الذكر قال الوجه الاول من الوجوه الدالة على صحة احاديث الكتب الاربعة مثلا باصطلاح القدماء انا نقطع قطعا عاديا بان جمعا كثيرا من ثقات اصحابنا ومنهم الجماعة الذين اجمعت العصابة على انهم لم ينقلوا الا الصحيح باصطلاح القدماء صرفوا اعمارهم في مدة تزيد على ثلاثمائة سنة في اخذ الاحكام عنهم وتأليف ما يسمعونه عنهم وعرض المؤلفات عليهم ثم التابعين لهم تبعوهم في طريقتهم واستمر هذا المعنى الى زمن الائمة الثلاثة الوجه الثاني انا نعلم انه كانت عند قدمائنا اصول من امير المؤمنين عليه السلام الى زمن الائمة الثلاثة قدس الله ارواحهم كانوا يعتمدون عليها في عقائدهم واعمالهم ونعلم علما عاديا انهم كانوا متمكنين من استعلام حال تلك الاصول واخذ الاحكام عنهم بطريق القطع واليقين ونعلم علما عاديا انهم كانوا عالمين بانه مع التمكن من القطع واليقين في احكام الله تعالى لا يجوز الاعتماد على غيره كذلك جاءتهم لم يقصروا في ذلك واستمر هذا المعنى الى زمن الائمة الثلاثة فعلم ان تلك الاحاديث كلها صحيحة باصطلاح القدماء الوجه الثالث ان مقتضى الحكمة الربانية وشفقة سيد المرسلين والائمة

ان لا يضيع من كان في اصلاب الرجال منهم يمهد لهم اصولا معتمدة يعملون بها في زمن الغيبة الكبرى الوجه الرابع انه تواترت الاخبار بانهم امروا اصحابهم
بتاليف ما يسمعونه منهم وضبطه ونشره ليعمل بها الشيعة في زمن الغيبة واخبروا بوقوعه الوجه الخامس ان اكثر احاديثنا موجود في اصول الجماعة التي اجمعت
العصابة على تصحيح ما يصح عنهم اي على انهم لم ينقلوا الا الصحيح للعلم بوجودها في تلك الاصول طرق جملتها ان يقطع بقرينة المقام ان الطريق المذكور
للحديث انما هو طريق الى الاصل المأخوذ منه الحديث وتلك القرينة وافرة في كتاب الشيخ وكتاب من لا يحضره الفقيه بل في كتاب الكافي ايضا عند النظر الدقيق
وقد ذكرهم الشيخ الجليل الثقة الصدوق ابو عمرو الكشي في كتابه ثم نقل كلام الكشي في تعداد هؤلاء الجماعة ثم عقبه بكلام له الى ان قال الوجه السادس
تواتر اخبار الائمة الثلاثة في صحة احاديث كتبهم ولا يقدح في ذلك اشتمال طرق كثير منها على من تغير حاله من الاستقامة اما لانتحال المذهب الفاسد او
لظهور الكذب منه وطرو الاختلال عليه بعد ان كان ثقة مستقيما ويؤيده ما تقدم نقله عن السيد الاجل المرتضى الوجه السابع انه لو لم يكن احاديث
كتبنا ماخوذة من الاصول المجمع عليها لزم ان يكون اكثر احاديثنا غير صالحة للاعتماد عليها والعادة قاضية ببطلانه الوجه الثامن انه كثيرا ما يطرح
ويقبل الطائفة الاحاديث الصحيحة باصطلاح المتأخرين ويعمل بنقائضها الضعيفة باصطلاح المتأخرين فلولا ما ذكرناه لما وقع من مثل رئيس
الطائفة على طرق ضعيفة مع تمكنه من طرق اخرى صحيحة فلولا ما ذكرناه لما وقع من مثله ذلك عادة الوجه العاشر ان رئيس الطائفة صرح في كتاب
العدة وفي اوائل الاستبصار بان كل حديث عمل به ماخوذ من الاصول المجمع على صحة نقلها ونحن نقطع عادة بانه ما كذب الوجه الحادي عشر ان شيخنا الصدوق
ذكر مثل ذلك بل اقوى منه في اوائل كتاب من لا يحضره الفقيه ونحن نقطع بانه ما كذب كذلك نقول في حق الكافي للامام ثقة الاسلام الوجه الثاني عشر
انا قطعنا قطعا عاديا في حق اكثر رواة احاديثنا بقرينة ما بلغنا من احوالهم انهم لم يرضوا بالافتراء في رواية الحديث والذي لم يقطع في حقه بذلك
كثيرا ما يقطع بانه طريق الى الاصل الثقة الذي اخذ الحديث منه وانما ذكر في ذكره لمجرد التبرك باتصال سلسلة المخاطبة اللسانية ودفع طعن العامة
بان احاديثكم ليست معنعنة بل ماخوذة من كتب قدمائكم ومن اصولهم ومن جملة القرائن على ما ذكرناه ان الامام ثقة الاسلام صرح في اول الكافي بصحة
جميع احاديثه ومع ذلك كثيرا ما يذكر في اوائل الاسانيد من ليس بثقة بقي احتمال السهو وهو مندفع تارة بتعاضد بعض الروايات ببعض وتارة بقرينة
تناسب اجزاء الحديث وتارة بقرينة السؤال والجواب وتارة بقرائن اخرى بعد التنزل عن المقام الشائع نقول على سبيل الاستظهار ونحن قطعنا قطعا
عاديا بان تلك المسائل المذكورة في كتب احاديثنا عرضت على الائمة وسألوا عنها وبانهم اجابوا عنها وبان اجوبتهم موجودة في تلك الاحاديث
المتداولة لئلا يكون اصحابنا واللازم من ذلك ان يكون كل تلك الاحاديث جلها او بعضها فان لم ينقل منه الاحاديث موافقة لم يبق اشكال لان نطلع
فيها احاديث مخالفة فللتميز علامات يعرف فيها المأمور من احاديثهم وسنذكر ذلك على باب واسع فيه ان شاء الله تعالى بتوفيق الملك العلام ودلالة اهل الذكر عليهم
كلامه زيد مقامه وله كلمات اخر في هذا المقام تقرب منه بتمامه اقول والله المستعان ومنه التوفيق ان في كلامه مواقع للنظر اما كلامه الاول ففيه اولا انه

[illegible]

ان اراد ان جميع القدماء كانوا مستغنين في الاعتماد على كل الاحاديث بالاصل والكتاب فلا نسلم ولا دليل عليه في كلامه ذلك وان اراد ان بعضهم حيث عمل على بعض الاخبار
على اي نوع فتسليمه لا يجدي طائلا وثانيا ان تمكن جميعهم من تعلم احوال احاديث تلك الكتب ثم حصولها بالتشبيه لبعضهم لا يفيد القطع بعد غيره
التابعين مع انه يجوز تحصيل القطع عليهم لو سلم تمكنهم منه حين المنع فلم لا يجوز ان يكون تكليفهم كتكليفنا في تحصيل الظن بالصدور او تحصيل المضمون
وثالثا ان ما ذكره من حديث ارباب التواريخ لا ننكره وكيف نظن بالعلماء انهم يأخذون الاخبار من موضع لا يعتمدون عليه لكن لا اعتماد على الرواية غير
مقطوع بصدورها فان بينهما عموما من وجه لتصادقهما على الرواية المعلومة الصدق المطابق مضمونها لظاهر الكتاب او السنة وتفارقهما
في المتصف باحد الوصفين دون الآخر ورابعا ان دعوى وجود القرائن المفيدة للقطع بالحكم الواقعي مما انفرد بها فان مثل ثقة الاسلام الكليني مع اعترافه بعدم
العلم بما هو حكم الله في الاخبار المختلفة حيث قال اي يشير الى مضمون الاحاديث الواردة في طريق الجمع بين الاخبار المختلفة ونحن لا نعرف من جميع ذلك الا اقله
ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع من رد علم ذلك كله الى العالم وخامسا ان عمدة القرائن المذكورة في كلامه وجود الرواية في احد الكتب الاربعة نظرا الى الاجماع
نسبها اليهم على صحة احاديث كتبهم ثم القرينتان التاليتان لها والكل محل النظر اما الاولى فلان الشيخ لم يصرح بصحة الاخبار المودعة في الكتابين وادعاء
الخصم تصريحه بها في كتاب العدة افتراء فقد نقل عن الفاضل التوني انه قال اني تصفحت كتاب العدة من اوله الى آخره ولم اجد كلاما للشيخ يشعر بذلك واما
الشيخان الاخران وان صرحا بذلك فان الكليني قال في اول الكافي مخاطبا للاخ في الدين وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين
ما يكتفي به المتعلم ويرشد اليه المسترشد وياخذ منه من يريد علم الدين بالآثار الصحيحة عن الصادقين الى آخره وقصد قريب منه في اول الفقيه لم اقصد فيه
قصد المصنفين الى آخره ما نقلنا في مباحث الاجماع لكنا لا نسلم ان معنى الصحة عند القدماء هو العلم والقطع بصدوره عن المعصوم لم لا يجوز ان يكون
المراد من الصحة هو الموثوق به كما افاده شيخنا البهائي في مشرق الشمسين مع انه لا يلزم من كونها موثوقا بها عندهم كونها موثوقا بها عند غيرهم
الوثاقة قد تختلف باختلاف الانظار ... فلا يفيد الا الظن على انا لو نقلنا عن بعضهم انه صدق عدالة ما ذكره اولا
ولم يكن محققا الا انه يورث الوهم واما الاخير فلان نقل الاجماع في الكشي لا يفيد العلم ... انه يعتمد على مثل هذا الاجماع المنقول
في المسألة الاصولية ويطعن على المجتهدين في اعتمادهم على الاجماع في المسائل الفرعية مع ان الادلة الاتية ... وكون الراوي من الجماعة الواردة في شأنهم

٩٠ من ان ثمرة لا ينفع في اثبات المطلوب الا مع العلم باعيانهم اجمالهم وهو مفقود في هذه الازمنة وامّا كلام الثاني فيرد على الوجه الاول من الوجوه المذكورة فيه انه يتم اذا كانوا متفقين في الآراء وفي توثيق الرجال وتضعيفهم ولم يكن في اصحاب الائمة من بيّن في كتب حالاتهم وعلى الثاني مع كونهم مكلّفين بتحصيل القطع بل انهم كانوا مأمورين بالاخذ من الثقاة ومن غيرهم ايضاً مع قيام قرينة تفيد الظن كما عرفت وعلى الثالث بان التمهيد مسلم لكن كونها بالاحاد القطعية القصد دم فانهم من غاية شفقتهم لم يكلفونا بتحصيل اليقين ومنه يظهر ضعف الرابع ايضاً وعلى الخامس ان مجرد ما ذكره لا يوجب حصول اليقين فان الشيخ كثيراً ما يحمل حديث اصحاب الاجماع على وهم الراوي وعلى ضعف الرواية من حيث ضعف بعض الرواة ومن تلك القبيل رواية جسن محبوب في كتاب المشيخة ذكرها الشيخ في الاستبصار في باب ان المرتد اذا تزلت مع ما عرفت من ان هذا الاجماع المنقول من قبيل اخبار الاحاد وعن السادس ان غايته اثبات افادة الظن القوي ليظهر ضعف سائر الوجوه بالتامل في اطراف كلامنا فلا نطيل ببيانه وتحقيق التفصيل بين الكتب الاربعة وغيرها يظهر مما مرّ وملخصه ان المشايخ الثلاثة شهدوا بصحة هذه الكتب فيحصل القطع بصدور ما فيها بخلاف سائر الكتب وقد عرفت عدم الفرق بين الكتب الاربعة وغيرها من هذه الجهة وان بينها فرقا ظاهراً من جهات اخر مثل تواتر انتساب الكتب الاربعة الى مؤلفيها وكثرة نسخها وحسن تبيينها وكونها اجمع لما فيه واشتمالها على اكثر ما في كثير منها وظاهر الاصحاب الاعتماد على كثير من الكتب غير الكتب الاربعة بل منها ما هو متواتر النسبة الى مؤلفه على حد كتب الاشاعرة كالعلل والعيون ومعاني الاخبار والخصال والامالي للصدوق ره ولم يطعن احد من الاصحاب في جميعها مع تعرضهم للطعن في بعضها وقد استند الفاضلان والشهيدان الى اخبار بعضها كثيراً كالعلل ومدينة العلم وجامع البزنطي وغيرها ولم يرد عليهم احد مع ان شهادة عدل بكون كتاب من مؤلفه فضلاً عن شهادته او الاستفاضة كافية في ثبوته فما ذكره المحدث البحراني ره من انه قد اشتهر بين اكثر متاخري اصحابنا قصر العمل باخبار الكتب الاربعة زعماً منهم ان غيرها لم يبلغ في الضبط والانتقاد على وجه يوجب الاعتماد على مثله وانا انكره فما ليس على ما ينبغي فانه وان اجاد في الانكار الا انه لم يعجب نسبه ما زعمه الى الجماعة فانهم اجل من ان يخفى عليهم فساد ذلك ولو كان هذا حقا عندهم لصرحوا بحجية صحيحهم المعروفة من اصولهم وفروعهم واجازاتهم وغيرها مع خلوها عن ذلك بل لم يتفوهوا بما يوهم ذلك بل صرح جماعة منهم بخلافه **المقام الرابع** في اعتبارنا بالخصوص وعدمه مع عدم قطعية صدورها وهذا هو محل النزاع في المقام وقد اطال الكلام فيه ونحن نقتصر بما يسوقنا اليه الدليل **المقام الخامس** ما لم يكن متعلقاً بالخبر الاصطلاحي المرادف للحديث اما مطلق الخبر اللغوي المقابل للانشاء مطلقاً سواء صدق على سبيل الشهادة ام لا وان لم يكن شيء منها حاكياً عن قول المعصوم او فعله او تقريره سواء كان حاكياً لها عن غيره كالمجتهد ام لم يكن حاكياً اصلاً بل اخباراً عن موضوع خارجي لو حكماً شرعياً اجتهادياً حيث انه مفضياً الى الظنية ليس حاكياً عن المعصوم اصلاً وان كان اخباراً عن ملزومه فهو على اقسام ثابت الحجية وان لم يفد الظن وغيرها بل الحجية وان افاده وثابت الحجية ان افاده ومشكوك الحجية فالاول كاخبار المدعي بالدعوى والمنكر بالانكار فانه ليس بحجة وان افاد الظن بالصدق للحاكم بل في صورة حصول العلم ايضاً لهم كلام في قبوله والثاني كاقرار العقلاء بناء على كونه اخباراً واخبار المعتدة بانقضاء عدتها لما ثبت من كون النساء مصدقات في ذلك وامثاله ولقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن واخبار البينة بموجباتها المنزلة الى التذهيبها لوصيته بل الاطفال في الجراح بشرطها فانه حجة ولو مع عدم افادة الظن بل ولو مع حصول الظن بالخلاف لكون الحكم معلقاً على الاسم واخبار المجتهد بالفتوى لمقلده وان جعل بعضهم حجيته من باب الظن والثالث كتعديل الرواة وجرحهم فانه لو جعل من باب الشهادة لزم اشتراط العدد بالجزم ولو من باب الخبرية لزم اشتراط الاخير ومعناه هنا كاسائر الاخبار المروية عن الائمة الاطهار والاخبار بالوقت والقبلة وامثالها ومنها اخبار العدل الخبرة باضرار الماء والصوم والرابع كالاخبار بموضوع خارجي يتعلق به حكم شرعي ولم نقف على دليل معتبر على احد طرفي الحجية وعدمها ويظهر من بعضهم عدم قبوله ومن بعضهم قبوله فهم حجية الخبر الاصطلاحي لا يختص بما اذا كان متضمناً حكماً شرعياً بل يعمه وغيره كالموضوعات المستنبطة والصرفة وينبغي ان يعلم ان الاخبار عن الموضوع الخارجي على قسمين احدهما ان يكون خبراً عنه بحسب نوعه كالاخبار عن ماهية المني والحيض والبلوغ والموت الى غير ذلك وثانيهما اخباراً عنه بحسب شخصه بعينه كالاخبار عن جهة الكعبة في البلاد النائية بمثل جعل الجدي على خلف المنكب وهذا الشق في غاية الندرة في ابواب الفقه لندرة تعلق الاحكام الشرعية بالاشخاص الخارجية الجزئيات الحقيقية ثم كثيراً ما يقع ذلك في كتاب الحج من الاخبار الواردة في تشخيص المواقيت وعرفات والمشعر ومنى ونحوها وذكر بعض الافاضل انه ربما يقع الاشتباه بين الموضوع اللغوي والشق الاول كما في باب الكعب والمرفق والوجه والفرق والترقوة الى غير ذلك والفرق ان الاشتباه في احدهما في مدلول اللفظ وفي الآخر يحصل بعد تعيين مهيته في الخارج **قوله** الثاني انها مع قطعية صدورها

اقول يظهر الثمرة بين كونها معتبرة من باب الظن المطلق في امور احدها جواز التمسك بها في المسائل الاصولية وان لم يجعل الظن حجة فيها على الاول وعدمه على الثاني وثانيها ما ذكره بعضهم من جواز العمل بها وان امكن تحصيل العلم على الاول وعدمه على الثاني لعدم تمامية الدليل الرابع لانه يكون حينئذ مقدمة الانسداد حينئذ وثالثها انه لا يجوز العمل بها بمجرد الانسداد بل لا بد من ضم مقدمة انحصار الطريق في العمل بالظن وانتفاء سائر المحتملات على الثاني بخلاف الاول فانه لا يجوز العمل بها على تقديره وان امكن المصير الى سائر المحتملات الى غير ذلك من الامور التي يظهر الثمرة فيها **قوله** فالمحكي عن السيد والقاضي اه اقول قيل ان المانعين اختلفوا بين قائل بجواز العمل به تعبداً ووضعاً كالسيد وغيره من المذكورين في الكتاب وقائل بحرمة العمل به تعبداً فقط وهو ظاهر القائلين به من باب الوصف وذكر العلامة ره في النهاية انهم افترقوا ثلاث فرق فمنهم من يقول بانه لم يوجد ما يدل على كونه

حجة فوجب القطع بعد كونه حجة وهو قول السيد المرتضى ومنهم من يقول بانه وردت في الادلة السمعية ما يدل على عدم الحجية ومنهم من يقول ان الدليل العقل دل عليها **قوله** وربما نسب الى المفيد آه **اقول** ربما ينسب الى سبب الشيخين والصدوق والمحقق الى الخطأ كما ينسب الى جب صحتها الوافية انما قوله واما القائلون بالاعتبار آه اقول في كلام القائلين باعتبار الاخبار بالخصوص احتمالات الاول ارادة الحجية وان لم يفد الوصف نوعا كما التحيا من العادل الغير الضابط والثاني ارادة الحجية مع افادة الوصف بالطبع والنوع وان لم يفد الوصف بالشخص لعارض والثالث ارادتها مع افادته الوصف شخصا ونوعا اما الاول فهو بعيد غاية البعد بل الحال لبعض الافاضل لم يجد من الامامية قائلا به بل هو مذهب طائفة من العامة وهم الحشوية ويرشد الى ذلك اشتراطهم الضبط ونحوهم في قبوله ولا يخفى ان القول بحجية كل ما في الكتب الاربعة لو وجد القائل به فانما يتم على ذلك الفرض وكذا الثالث على ما ذكره بعض المحققين بل ادعى انها يكون حجية من حيث حصول الظن منه بالواقع لا يكاد يتحقق وجوده في الادلة الشرعية بل الظاهر عدمه ان تساع الى كثير الاوهام كون معظم ادلة الاحكام من ذلك القبيل بل الادلة منقسمة الى اقسام ثلاثة **احدها** ما يفيد القطع بالواقع كالاجماع المحصل ودليل العقل و**ثانيها** ما يكون ناظرا الى الواقع كاشفا عنه بحسب دلالته سواء كان مفيدا للظن بالواقع ام لا كظواهر الكتاب والسنة و**ثالثها** ما لا يكون الدلالة على الواقع ملحوظة فيه اصلا لا من حيث افادته المظنة به ولا من حيث النظر اليه كالدلالة على كل الاصول العملية واما ما يقال من ان الوجوه الواردة في الترجيح عند تعارض الاخبار تفيد ان الامر دائر مدار الظن بدون غيره اذ لا يعقل الترجيح بين المشكوك لتساويهما في الرتبة فقد اجيب عنه بما ملخصه انه مع افادة الخبر الظن بالواقع غير معاكوده موقوفا به معتمدا عليه من حيث السند والدلالة بحيث لو كان له معارض كان الظن الحاصل منه اقوى من الحاصل من الاخر وحاصل الفرق ان الظن الاول يقابله الوهم بخلاف الثاني فانه يمكن ان يقابله الظن والشك ايضا اذ لا منافاة بين حصول الظن بصدق خبر بلا لنه والظن بصدق معارضه لولا لنه غاية الامر ان يترجح باقوى الظنين وذلك لا يستدعي الظن بما هو الواقع في حكم المسئلة حتى يكون ما يقابله وهما وبالجملة الظن بالصدور والدلالة غير الظن بالواقع والوجوه الواردة في الترجيح ناظرة الى الاول دون الثاني نعم يظهر من جماعة من المتأخرين ان حجية الخبر من باب الظن الشخصي لذا ترددوا في مقام تعارض الخبر الصحيح للشهرة ويقولون ان العمل بالمشهور بين الاصحاب مشكل ومخالفتهم اشكل فالحق هو الاحتمال الثاني وهو مذهب الاكثر من حيث انهم يعملون بالخبر الصحيح وان عارضه الشهرة واحتمال حصول الوصف لهم من الخبر دون الشهرة في جميع موارد تعارضهما مجازفة كما لا يخفى ولعل معتبر وصف العدالة او الوثاقة في الراوي يكون نظرهم الى هذا الاحتمال **قوله** اما حجة المانعين فالادلة الثلاثة آه **اقول** وقد يتمسك في المنع بدليل العقل ايضا ويقرر بوجوه احدها الاصل اعني اصالة العدم واستصحاب حال العقل والتقريب دعوى الحجية بمعنى كونه من الاسباب الموصلة الى الحكم الشرعي اثباتا او نفيا بمعنى كوننا مكلفين بالعمل بطبقه يجري فيها الاصل كما يجري في ساير الموارد التي يشك في ثبوت الحكم الشرعي وعدمه وفيه ان الاصول الثانية لا مسرح لها مع وجود صنوف من الادلة المثبتة واعترض عليه ايضا بان اجراء الاصل باول المعنيين لا معنى له بعد قيام ارباب الظن المطلق انه بانهم ليس على الكتب يقال فيه بعد ثبوت الاصل بل على محض الاباحة والطريقية ولا وجه لاجراء الاصل في الطرق والامارات والثاني بعد تحقق وجود ما يقتضيها فانه لو خلى عن الاثر لزم اللغوية كما سنحتج الاصل لو ادعى على اثر اخر وحيث لم يجر بالمعنى الثاني ايضا لعدم الفارق وفيه ما لا يخفى ثانيها انه مهما يوجد خبر دال الى هناك يجوز وجود معارض اقوى منه ولو من نوع فلو عمل به لزم العمل بالاضعف مع وجود الاقوى وجوابه ظاهر فان مجرد التجويز لا يقدح في حصول الظن بالخبر اذا كان وجود المعارض موهوما بعيدا كما هو محل الفرض ثالثها ان قبول خبر الواحد تقليد له فلا يجوز للمجتهد تقليد ذلك الواحد كما لا يجوز تقليد مجتهد اخر وجوابه ان العمل بالرواية ليس تقليدا للراوي بل للمروي عنه سلمنا لكن عدم جواز تقليد المجتهد للمثل انما هو لاستوائهما في درجة الاجتهاد وليس تقليد احدهما اولى من الاخر وليس كذلك المجتهد مع الراوي فانهما لم يستويا في معرفة ما استبد بمعرفته الراوي من الخبر ولذلك وجب تقليده فيما رواه **قوله** واما السنة فهي اخبار كثيرة آه **اقول** ومن جملة الاخبار التي يستدل بها عليه الاخبار العلاجية ولا يخفى انها على خلاف مقصود المستدل ادل نظرا الى ان العلاج فرع الحجية قوله وتعبد الاستدلال بها ان مفادها صحيحا آه **اقول** توضيحه ان المخالفة للكتاب والسنة اما ان تكون على وجه التباين الكلي او غيره كالمخالفة بالعموم والخصوص والاطلاق والتقييد ومحل الاخبار الامرة بطرح الاخبار المخالفة للكتاب والسنة المخالفة على الوجه الثاني لا على الوجه الاول اذ لو وجد فهو غاية الندرة ولا يناسبها التاكيد الاكيد في الاخبار المتكثرة فح يكون كل ما خالف الكتاب والسنة ولو على غير وجه التباين مردودا وقضيته ذلك عدم العمل بالخبر لا مختصا الا نادر العمل بالكتاب اما مع المخالفة فظاهر واما مع الموافقة فلان المرجع في الحقيقة هو الكتاب **قوله** ثم ان عدم ذكر الاجماع ودليل العقل آه **اقول** اما الاول فظاهر واما الثاني فلقاعدة الملازمة ويمكن ان يقال ان وجه عدم ذكر الاجماع هو ان مخاطبتهم مع المشافهين الحاضرين في مجلسهم او عصرهم والاجماع القولي مما لا يبعد تحققه في زمنهم على فرض يندرج في الاجماع الاصطلاحي ووجه عدم ذكر العقل عدم تطرقه في كل الاحكام حتى التوقيفيات **قوله** واما الاجماع فقد ادعاه السيد آه **اقول** قال السيد ره في جواب المسائل التبانيات ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد ان ادعاء خلاف ذلك عليهم كدفع للضرورة لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملأوا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه منهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق

المعقول ان يتعبدنا الله بالعمل باخبار الآحاد ويجري مجرى تعبده بالعمل باخبار الآحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال ره في المسئلة التي افردناها بالبحث عن العمل بخبر الواحد انه بين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم واجاب في محكي الذريعة عن التمسك بعمل الصحابة بدوا لنا بعين ان الامامية تدفع ونقول انما عمل باخبار الآحاد المتآمرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج من جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوا لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك **قوله** والجواب اما عن الآيات آه **اقول** الجواب عن الآيات تارة بالمنع من وجود المقتضي واخرى باثبات المانع وقد اشار المصنف اليهما في كلامه اما الثاني فظاهر البيان واما الاول فلطرق منها ما اشار اليه من انها ظنية لا يمكن التمسك بها في مسئلة الظن لانه يلزم من حجيتها عدم حجيتها ومنها انها ناظرة غالبا الى اصول الدين ومنها منع لان كل واحد منها بخصوصها بيان ذلك انها مختلفة اشتمالا على وجوه بعد لانها اما خطاب للنبي صلى الله عليه وآله وسلم كما في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم واما خطاب المشركين كقوله تعالى في سورة النساء في حق النصارى في امر عيسى ما لهم به من علم الا اتباع الظن وفي سورة الانعام في ذم المشركين ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون وفي سورة زخرف كذلك ايضا ما لهم بذلك من علم ان هم الا يخرصون وفي الجاثية كذلك ايضا ان نظن الا ظنا وفي النجم كذلك ايضا ان يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس الى غير ذلك واما ظاهر في العموم كقوله تعالى في سورة يونس وما يتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لا يغني من الحق شيئا اما الاول فالنهي فيه مخصوص بالنبي صلى الله عليه وآله ولا دليل على الاشتراك ولا وجه لحمله على ظاهره واشتراك غيره صلى الله عليه وآله معه في الاحكام كلها غير معلوم ومحض حجة غير ثابت مع ان الاستدلال به يتوقف على كون النهي للتحريم وكون المراد من العلم اليقين وكون كلمة ما للعموم ومما حققنا ان ما ذكره امين الاسلام الطبرسي ره في تفسير الآية حيث قال معناه لا تقل سمعت ولم تسمع ولا رأيت ولم تر ولا علمت ولم تعلم عن ابن عباس وقتادة وقيل معناه لا تقل في قفا غيرك شيئا اي اذا مررت فلا تغتب عن الحسن وقيل هو شهادة الزور عن محمد بن الحنفية والاصل انه عام في كل قول وفعل وعزم على غير علم فكانه سبحانه قال لا تقل الا ما تعلم انه مما يجوز ان تقال وتفعل ولا تعتقد الا ما تعلم انه يجوز ان يعتقد انتهى لو سلم صحته لا ينفعه في اثبات مطلوبه لا يخالف مطلوبنا لظهور انا لا نجوز العمل بخبر الواحد المجرد وسائر المظنونات التي يجوز العمل بها ما لم يقم عليها دليل قطعي حتى يخالف المعنى الذي هو مختار الطبرسي ولا نقول ان خبر العادل يفيد العلم حتى يخالف المعنى المأثور عن ابن عباس وقتادة فهذه الآية على نحو الحقيقة لا تدل واما الثاني فسياقه الذم على ظن السوء باخوان المؤمنين فان المتأمل في اطراف الآية يعرف انها ناظرة الى المعاشرة مع ان الامر بالاجتناب فيها انما تعلق بكثير من الظن لا بجميعه فلعل البعض المستثنى سوء العمل بخبر الآحاد ولذا قال ان بعض الظن اثم دون جميعه واما الثالث فلا ربط له بالمقام اما اولا فلان الخطاب للكفار ولا دليل على اشتراكنا معهم في الحكم واما ثانيا فلان سياقها يرشد الى انه ناظر الى اصول الدين واما الرابع فمع كون محله اصول الدين يكون الاستدلال به موقوفا على ان يكون المفرد المحلى باللام مفيدا للعموم وهو غير مسلم عند اكثر الاصوليين فضلا عن الاخباريين وعلى تقدير كون المورد مخصصا على ان ظواهر القرآن حجة والظاهر ان اللام للعهد كما في قوله تعالى وارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول فالمراد هو الظن في الاصول مع خروج بعض الظنون عن حجيته قطعا وكون العام المخصص حجة في الباقي مسئلة اجتهادية **قوله** نعم الى رأيته الاولى آه **اقول** مضافا الى ما قيل من ان الاخباريين مع عدم كونهم كلهم المحدثين في سند الى رواية لا يعملون بالاخبار التي تضمنتها الكتب سيما مثل هذه الرواية التي هي من قبيل المكاتبة لكون المجلسي ره قال في مقدمة البحار انه من الاصول المعتبرة التي روى عنها الكليني وغيره **قوله** بايهما اخذتم آه **اقول** هكذا في نسخ هذا الكتاب وغيره وعلى هذا فيقرأ قوله اخذتم اهتديتم مبنيين للمفعول فيكون قوله بايهما في مقام النائب عن الفاعل وهو محذوف **قوله** اهتديتم اي اهتديتم به **قوله** واختلاف اصحابي لكم رحمة آه **اقول** قال الصدوق في بيانه اي اهل البيت لا يختلفون ولكن يفتون الشيعة بمر الحق وربما افتوهم بالتقية فما يختلف من قولهم فهو للتقية والتقية رحمة للشيعة انتهى ويدل على ذلك الاخبار الواردة في ايقاعهم الخلاف بين شيعتهم ليكون ابقى لهم وللشيعة وان في التقية مصلحتهم مثل ما رواه في الكافي عن زرارة عن الباقر عليه السلام قال سألته عن مسئلة فاجابني ثم جاء رجل فسأله عنها فاجابه بخلاف ما اجابني ثم جاء آخر فاجابه بخلاف ما اجابني واجاب صاحبي فلما خرج الرجلان قلت يا ابن رسول الله رجلان من اهل العراق من شيعتكم يسألان فاجبت كل واحد منهما بغير ما اجبت به صاحبه فقال يا زرارة ان هذا خير لنا وابقى لنا ولكم ولو اجتمعتم على امر واحد لصدقكم الناس علينا ولكان اقل لبقائنا وبقائكم قال ثم قلت لابي عبد الله عليه السلام شيعتكم لو حملتموهم على الاسنة او على النار لمضوا وهم يخرجون من عندكم مختلفين قال فاجابني بمثل جواب ابيه وفي رواية ابي خديجة قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول من عرفنا لا نقول الا حقا فليكتف بما يعلم منا فان سمع منا خلاف ما يعلم فليعلم ان ذلك دفاع منا عنه وفي رواية اخرى عن الباقر عليه السلام قال قال لي يا زياد ما تقول لو افتينا رجلا ممن يتولانا بشيء من التقية قلت له انت اعلم جعلت فداك قال ان اخذه فهو خير له واعظم اجرا الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة **قوله** ومن هنا يظهر ضعف التأمل آه **اقول** ظهور ضعف ما ذكره الشيخ ره مما حققناه في المقام في غاية الظهور فان الشيخ منع من تخصيص الكتاب بخبر الواحد للاخبار الدالة على وجوب طرح ما خالف كتاب الله من الاخبار وظهور ان المراد بالمخالفة ليس المخالفة على وجه العموم والخصوص والاطلاق والتقييد بل المخالفة على وجه التباين الكلي وانما ظهور ضعف كلام المحقق ره منه فلا يخلو عن خفاء ولعل وجه الظهور ان ثبوتا

ان مخالفة الخبر للكتاب بمجرده لا توجب الوهن وبنفيه يمكن ان يعمل به مع مخالفته للكتاب فيرد المنع على ما ادعاه المحقق من الاجماع اذ هو ناش من عدم جواز العمل بالخبر المخالف للكتاب لو على نحو مخالفة العام والخاص والمطلق والمقيد والمنشا ظاهر الفساد ولذا عورض بالطلب في ان الاجماع لم يعلم انعقاده على جواز العمل بظاهر الكتاب في مقابله فيما اذا عارضه الخبر **قوله** خصوصا على المختار آه **اقول** وهو الذي اختاره سلطان العلماء وسيأتي تحقيق الكلام فيه في موضع اليق **قوله** ويمكن حمله على الخبر غير الثقة آه **اقول** هذا الحمل لا يلائم بعض تلك الاخبار كروايتي ابن ابي يعفور ومحمد بن مسلم اذ ظاهرهما ان المناط في الرد والقبول هو المخالفة والموافقة من دون فرق بين الثقة وغيره ولو منع بالنسبة الى الاولى نظرا الى ان الظاهر من الطائفة الثانية التي يأتي الكلام فيها فلا يمكن منعه بالنسبة الى الثانية كما لا يخفى **قوله** ولذا كانوا يستشهدون كثيرا آه **اقول** اي نفهم دلالتها الا بعد بيانهم كاستشهاد الامام عليه السلام على كون المراد من الجزء في الوصية هو العشر بقوله تعالى ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا بتقريب ان الجبال كانت يومئذ عشرة واستدلاله عليه السلام في صحيح البزنطي على كون المراد منه السبع بقوله تعالى لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم واستشهاده عليه السلام على كون المراد من السهم فيها الثمن بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية بتقريب ان الثمانية سهام الزكوة واستشهاد الامام عليه السلام على كون المراد من الكثير في متعلق النذر ثمانين عددا بقوله تعالى ولقد نصركم الله في مواطن كثيرة بتقريب انها كانت ثمانين واستدلاله عليه السلام على كون المراد من القديم من العبد في النذر ونحوه من مضى عليه في ملكه ستة اشهر بقوله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم **قوله** واما الجواب عن الاجماع آه **اقول** الجواب عنه من وجوه احدها ان الاجماع المحصل غير متحقق والاعتماد على الاجماع المنقول من السيد تعويل على خبر الواحد وفيه نقض لدعويه فان قيل ليس لنا استناد اليه بل استنادنا الى خبر الواحد بل الى دليل الخلف بتقريب ان خبر الواحد لو كان حجة لكان هذا الاجماع المنقول حجة لكونه منه يلزم منه عدم حجية الخبر مطلقا والحاصل ان الظن بعدم الحجية المنافي للظن بالحجية قلت اما الخلف فيتم لو كان المراد اثبات حجية مطلق خبر الواحد ليس كذلك بل حجية الاخبار المروية عن المعصومين واما اثبات الظن المنافي فيرد عليه ان هذا الاجماع المنقول انما يفيد الظن لو لم يعلم او لم يظن عدم الاجماع مع ان الظن بل العلم به حاصل كما سيجيء ثانيها انه معارض باجماع الشيخ ويأتي تفصيل الكلام في ذلك ثالثها انه لو تم فانما يتم بالنسبة الى زمانه لتمكن من تحصيل الاحكام بطريق القطع كزمان السيد لقرب عصره بصاحب الشريعة وتوفر الامارات عنده كما يرشد الى ذلك ما ذكره في بعض كلماته من ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذهب ائمتنا وبالاخبار المتواترة وما لم يتحقق فيه ذلك لعله الاقل يعول فيه باجماع الامامية وان لم يكن مما اجمع الاصحاب عليه فان امكن القطع باحد الاقوال المختلفة فيه والا يحكم بالتخيير لعدم الترجيح بلا مرجح مضافا الى ان نقول انه كما ادعى الاجماع المذكور ادعى كون اكثر الاخبار مقطوعا بصحته فلو سمع دعواه الاجماع لسمع ذلك ايضا **قوله** منها قوله تعالى في سورة الحجرات **اقول** قرء الاكثرون فتبينوا بالياء والنون من التبين اي اطلبوا البيان وعن حمزة والكسائي فتثبتوا من التثبت وهو التوقف الى ان يتبين الحال كذا ذكره البيضاوي والاستدلال لا يتفاوت بالقرائتين **قوله** والمحكي في وجه الاستدلال بها وجهان آه **اقول** يمكن الاستدلال بها بوجوه اكثرها مذكور في كلماتهم تصريحا او تلويحا منها الوجهان اللذان ذكرهما المصنف واولهما هو المشهور والثاني هو الذي ذكره العلامة في النهاية والسيد العميدي في المنية والفاضل الجواد في شرح الزبدة وغيرهم والظاهر انه غير الاستدلال من جهة مفهوم الوصف الذي ذكره بعضهم ان لا يحتاج الى هذا التجشم في التقريب والتحقيق ان كثيرا من وجوه الاستدلال الراجع الى قيد الفاسق وهي متغايرة فتارة يستدل من جهة مفهوم الوصف وتعليق الحكم على وصف المشعر بالعلية واخرى من جهة الاقتران المناسبة على التقرير المذكور في المتن وهو في الحقيقة استدلال بالمنطوق لا المفهوم اذ تتم على تقدير عدم حجية المفهوم نظرا الى ان الاقتران يفيد ان الخبرية لا مدخلية لها في وجوب التبين حتى يجب التبين لخبر العادل لو جيء ما فيه بينا وثالثه من جهة مفهوم الوصف في خصوص المقام من جهة القرينة وان لم يكن حجة في نفسه كما ذهب اليه المحقق القمي ورابعة من جهة مفهوم اللقب كما استظهره بعضهم على ما نقل في الاشارات قائلا انه يكون من قبيل قوله في الغنم زكوة حيث انه خص الفاسق فيها بالذكر فيكون مثل ان يقال ان جاءكم زيد بنبأ فتبينوا وليس من مفهوم الصفة كما زعمه بعضهم انما يكون منه لو قيل ان جاءكم رجل فاسق فان الوصف الذي يكون له مفهوم هو الوصف المعتمد على موصوف محقق ولعل ذلك مبني على ما ذكره شيخنا البهائي قدس سره في دفع التناقض الذي اورده على القوم حيث ذكروا ان المطلق يقيد بمفهوم الصفة المقيدة مع انهم لم يعتبروا في مبحث المفهوم والمنطوق مفهوم الوصف من ان مفهوم الصفة لا يكون حجة اذا لم يكن معه مقابلها مطلق فيكون حجة لكن الانصاف ان جعل ذلك من مفهوم اللقب مما لا ينساعد عليه الاصطلاح اذ المناط في مفهوم اللقب على ما يستفاد من كلماتهم ان يعلق الحكم على الاسم علما كان او كنية او لقبا او اسم جنس وبالجملة الاسم المقابل للوصف والوصف اعم من ان يذكر موصوفه او لا مع انه لو تم ذلك لو جب ان يدل على ان المفهوم في سائمة الغنم زكوة مفهوم لقب لتخصيص السائمة فيها بالذكر مع ان ظاهر كلام المستدل كونه من جهة مفهوم الوصف وخامسة من جهة مفهوم القيد بتقريب ان محصل المعنى تبينوا انباء الفاسق فينتفي الحكم عند انتفاء القيد ومنها ان التبين لو كان بنفسه مع قطع النظر عن امر في الآية اذا لوحظ مع كل وصفي الفسق والعدالة كان المناسب هو الاول كيف وقد جمع في الآية بينهما وهذا الاستدلال ايضا راجع الى المنطوق ومنها ما يستفاد من كلام المحقق الاستاد في حجية الاجماع المنقول والمحقق القمي في مبحث الخمر عن المخصص من القوانين وهو مرجع بعض ما تقدم السابق وحاصله ان وجه التبين في خبر الفاسق كونه مظنة لتعمد الكذب في مجرد احتمال صدوره منه لو خطا وهو منتف في العادل بعبارة اخرى الظاهر من الآية لزوم التثبت في خبر الفاسق لاجل الوصف وكان فسقه لا يناسب خبر العادل ومنها ان قوله تعالى فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة يشعر ان الخبر...

٩٨ القبول وانه لو بني على عدم قبوله لم ينتظم امور المعاش والمعاد وبالجملة المقتضي للقبول فيه موجود وانما يطرء عدم القبول من جهة المانع فالتبين انما هو من جهة دفع
المانع الذي هو التعمد في الكذب فالعادل لا يتعمد به فلا يحتمل في خبره مانع القبول بخلاف الفاسق ولذا خص بالذكر فيكون خبر العادل مقبولا كما هو قضية الخبر
لولا المانع وهذا راجع الى المنطوق ايضا ومنها ان العلة هي مخافة اصابة قوم بجهالة وهي تقتضي عدم وجوب التبين في خبر العادل لعدم احتمال تعمد الكذب المستلزم
لوقوع المحذور فيه في خبره ومنها سياق الكلام مع قطع النظر عن المفاهيم وخصوص الفاظ الاية والظهور ليس بحجة اذا لم يعاضد الظهور اللفظي كما يظهر
من المحقق في بعض كلامه في هذا الكتاب وغيره **قوله** فيتم المطلوب من دون ضم مقدمة اه **اقول** لانه اذا كان المقصود من التبين هو العمل والمفروض
عدم وجوب التبين بمعنى العمل المفروض في خبر العادل فالعمل به غير مشروط بشيء فيتعين قبوله فلا وجه للترديد بين الرد والقبول والتمسك بالمقدمة الخارجية ومن
هنا يظهر ضعف ما اورده السيد العميد ره على المقدمة من منع الحصر في الاحتمالين بمعنى ان انتفاء وجوب التبين غير ملزوم لا صالة الوجوب بل يعني وجوب الرد في
وجوب القبول بل قد يجامع جواز القبول وجواز التبين وكذا ما اورد البعض ايضا من انه لا يلزم من انتفاء الفسق وتحقق العدالة حصول القبول لجواز ان
يكون الفسق احد موانع القبول والعدالة احد شرائطه فلا يلزم من انتفاء الاول وتحقق الثاني تحقق القبول وكيفية الاستنباط ظاهرة مضافا الى ما ذكره
الفاضل الجواد في تضعيف الثاني من ان خبر الواحد من حيث هو صالح للقبول فليس كونه من الاحاد مانعا له فلا مانع له سوى الفسق فمع انتفائه يجب القبول وكلام
لطيف يصحح بعض وجوه الاستدلال المذكورة ويرد اعتراض العلامة في النهاية من ان الامر بالتثبت يجوز ان لا يكون للنهي عن القبول بل عن الرد قطعا فيكون خبر العادل
منه معلوما من طريق التنبيه بالاعلى على الادنى ووجه الرد ظاهر **قوله** سوا ان التعليق في الاية اه **اقول** لقائل ان يقول لو امكن جعل التبين
واجبا نفسيا ولم يقم الاجماع على خلافه لم ينافه التعليل لامكان جعله من قبيل الحكمة فالمقصود وجوب التبين سواء اريد العمل ام لا غاية الامر ان الباعث
على ذلك في بدو الامر خوف الاصابة بالجهالة على فرض العمل بدون التبين فافهم **قوله** مع ان في الاولوية المذكورة اه **اقول** ملخصه ان الجماعة تمسكوا في اثبات
المطلوب بمقدمة خارجية ناطقة بالاولوية بمعنى انه اذا لزم من عدم قبول خبر العادل كونه اسوء حالا من الفاسق سواء طل به فيكون حجة بطريق اولى
بالنسبة الى خبر الفاسق بعد التبين وهذه الاولوية انما تتم على فرض جعل التبين من الواجب الشرطي اما اذا جعل من الواجب النفسي فلا وكذا اذا جعل واجبا
غيريا بجعل الغير هو التفضيح والاذلال لا القبول بمعنى ان خبر الواحد سواء كان المخبر عادلا او فاسقا يكون مردودا قبل التبين ولكن التبين في خبر الفاسق انما
لاجل الاذلال والتفضيح بخلاف العادل فانه لا يلزم حينئذ كونه اسوء حالا من الفاسق **قوله** بل مستلزم لمزيته كما ملزه اه **اقول** وذلك لان التفتيش في
الخبر والتبين في صدقه وكذبه مشتمل على نوع التخفيف للمخبر لا يليق بشان العادل فتخصيصه الفاسق كاشتراطه وفيه ما لا يخفى فانا اذا بنينا على اشتراك العادل
والفاسق في ثبوت خبرهما بعد التبين على سبيل القطع واحتمال اشتراكهما في عدمه قبل فلا شك ان الفاسق بعد تبين خبره وحصول العلم بصدقه يعمل بخبره
بمقتضى التبين لا باعتبار المخبر فيرجع الامر فيه بالاخرة الى القبول بخلاف العادل فلا يجب التبين في خبره وقبله لا يعلم جواز العمل به فاي مزية كاملة تحصل له
وبعد الاستحقاق والاذلال انما يشتمل على المزية اذا انتهى الى نوع اجلال واكرام ولعل قوله ره فتامل اشارة الى هذا **قوله** فيدل ان المحقق في جملة اه
اقول فان قيل هذا مسلم لكنه يمكن الحكم بوجود المفهوم في خصوص المقام بواسطة القرينة كما قال المحقق القمي ره ثم منع تحقق القرينة حيث انها غير بينة
ولا مبينة مع انها خلاف الاصل والفرق بين ما نحن فيه وبين صحيحة الفضيل قال قلت له ما الشرط في الحيوان قال ثلثة ايام للمشتري قلت وما الشرط في
الحيوان قال البيعان بالخيار ما لم يفترقا حيث انهم ذكروا ان التقييد بالمشتري في الجواب مع اطلاق مورد السؤال قرينة على ارادة التعليق كما اذا سئل هل في الغنم
زكوة فاجاب بان في الغنم السائمة زكوة في كمال الوضوح فان العمدة في القرينة هناك ذكر حكم البيعين معا ما لم يفترقا فانه قرينة على نفي خيار الثلثة ايام عن
غير المشتري منهما ولم يتعقب في المقام وجوب تبين خبر الفاسق بحكم الصنفين مثلا ومن هنا يظهر ان لو وجد المبتنى في التقريب على المناسبة والاقتران ايضا فان
ذلك غير معقول الا على مذاق اهل الفيظ مع ان الوصف المناسب للتبين لا ينحصر في الفسق فكما يناسبه وصف فسق الفاسق فكذا يناسبه وصف سببيته للحكم
المحذور فيطرد الحكم حيثما وجد فضلا عن الحق العلية **قوله** فيدل ان مفهوم الشرط عند مجيئه اه **اقول** يمكن تقرير هذا الايراد بوجوه منها ان
الشرط هو مجيء الفاسق بنبأ والنفي يدخل عليه فيصير المفهوم الحاصل من دخول النفي عليه ان لم يجئكم فاسق بنبأ الا ان جاءكم عادل بنبأ وثانيها ما ذكره
المحقق القمي ره وهو ان ظاهر الاية ان جاء الفاسق بالخبر ومفهومه ان لم يجئ الفاسق بالخبر سواء لم يجئ بشيء او جاء بغير الخبر كفعل او مال وليس مفهومه ان لم يجئ
خبر الفاسق ليشمل ما لو جاء العادل بالخبر وثالثها ما ذكره هو ايضا وغيره وهو انه يجب اتحاد الموضوع في المفهوم والمنطوق في الشرط والجزاء وكون الاختلاف
متعلقا بمجرد السلب والايجاب ولا شك ان الحكم المثبت في منطوق الاية هو التبين في خبر الفاسق فيلزم ان يكون الحكم المنفي في المفهوم هو عدم وجوب التبين في حال
خبر الفاسق فيقتضي ان لم يجئكم فاسق فلا تتبينوا في خبر الفاسق فلا يثبت منه عدم وجوب التبين في خبر العادل فيكون مسكوتا عنه وهذا التقرير يمكن جعله ايرادا
عليحدة كما صنعه بعضهم وربما يجاب بمنع ان ذلك مسلم لولا القرينة واما مع القرينة فلا فانا قال ولكن يدفع هذا البدل ضعيف فانه لم يكن مفهوم او لم يكن في
هذا البدل فلا تضعيف فيه بدلا تضعيف فيما احد بمعنى انه ليس عليك شيئا والاية من هذا القبيل فلا يراد بمفهومها ان لم يجئكم فاسق بنبأ فلا تتبينوا خبر
الفاسق اذ هو بمنزلة ان يقال لا تتفانوا الصغار بل يراد به لا تتبينوا خبر احد بمعنى انه ليس عليكم تبين اصلا وفيه كاصل الايراد نظر يظهر وجهه من التن
قوله ان الجملة الشرطية هنا اه **اقول** توضيح المرام ان الشرط على قسمين كما هو المعلوم يكون لاحراز الموضوع وتحقيقه والثاني ان يكون لاحراز الحكم والمراد الثاني

يعقل المفهوم على الحجية هو القسم الثاني لا الاول وعلى ذلك الفرق بين القسمين بحيث يتمكن به الناظر من التمييز بينهما ان الاول هو الشرط الذي يتوقف عليه وجود المشروط
باحد نحوي الوجود الخارجي والذهني كالامثلة المذكورة في المتن والثاني هو الذي لا يكون كذلك كالشرط في قولنا ان جاءك زيد فاكرمه فان اكرام زيد بل وجوبه
فالاية من قبيل الاول فلا امكان للتبين مع عدم المجيء فلا مفهوم له **قوله** ومما ذكرنا ظهر فساد آه **اقول** قد ذكروا لتصحيح الاستدلال ودفع الايراد المذكور
وجوها الاول ما اشار اليه المصنف وحاصله ان المفهوم ان لم يجئكم فاسق بنبأ كما ذكره المورد لكنه يشمل ما لو جاء العادل به فيكون ذلك احد فرديه فيكون
داخلا في المفهوم وان لم يكن عينه الثاني ما اشار اليه ايضا وهو ان المفهوم لو جعل عدم مجيء الفاسق بخبر كما ذكره المورد يلزم حمل السالبة على
المنتفية بانتفاء الموضوع لا المنتفية بانتفاء المحمول وهو خلاف الظاهر فان الظاهر من القضية السالبة هو السلب بانتفاء المحمول والانظار الشرعية على طريقة
الافهام لا الانظار المنطقية والحكمية ولو سلم كون السلب حقيقة في المعنيين عند اهل الميزان ط الثالث ان الحكم ناظر الى القيد فيكون المعنى ان جاءكم غير فاسق
بنبأ فلا تبينوا ذكره صاحب الاشارات ط الرابع ان من الاية ولو بمعونة العرف ان النبأ الجائي من الفاسق فيكون مفادها حينئذ النبأ ان جاءكم فاسق
فتبينوا فيدل على عدم وجوب تبين نبأ العادل بالمفهوم ويرد على الاول مضافا الى ما اورده المصنف ان المراد بالتبين ليس عدم جواز القبول فلا معنى لا
نفيه في الاعم لعدم معقولية جواز قبول النبأ عند عدم مجيء احد به او وجوب طلب التبين فيحصل به النبأ وح فيتعين تخصيصه بمواضع مخصوصة ولا ريب في
وجوب تبين نبأ العادل فيها ايضا فيلغى المفهوم بالنسبة الى المنطوق نعم لو حمل التبين على نحو الرد امكن ارادة الاعم في المفهوم لكن الشان في مرجح هذا الحمل كما لا
ومنه ينقدح ضعف الثاني ايضا وعلى الثالث ان المفهوم الذي يذكره هو مفهوم الوصف لا الشرط كما يرشد اليه التأمل في كلمات المستدلين بالاية بمفهوم الوصف وعلى
الرابع انه لو تم فانما يتم لو سلم كونه مبنيا الاية ذلك فلو لم نقل بتعين حمل الاية على بيان حال الفاسق المقتضي لكونها ساكتة عن حكم نبأ العادل فلا اقل من اجماله
وهو كاف في المقام كما لا يخفى **قوله** من انا لو سلمنا دلالة المفهوم آه **اقول** توضيحه ان المفهوم لو سلم دلالته على المقصود لم ينفع لمعارضته مع المنطوق
من جهة التعليل المذكور فيه فانه يدل على عدم اعتبار خبر العادل اذا لم يفد العلم لان وجوب التبين عن خبر الفاسق معلل به واذا وجب معلول بسبب علة منصوصة
وجب كلما وجد فيه تلك العلة قضية لحوق العلة المنصوصة من الحجية فيصير ملخص مفاد الاية ان خبر العادل مما لا يفيد العلم بنوعه وكل ما لا يفيد العلم لابد فيه
من التبين ويحرم العمل به بدونه فيحصل التعارض بين المفهوم والمنطوق بالعموم من وجه لتصادقهما في خبر العدل الغير المفيد للعلم وخبر الفاسق ان المفهوم يدل
على لزوم الاخذ في الاول والمنطوق لا يعارضه المنطوق يدل على لزوم التبين في الثاني والمفهوم لا يعارضه فلابد في الرجوع في مورد التصادق الى المرجح وهو
مع المنطوق لكونه اقوى دلالة **قوله** اذ لو خرج عنه انحصر مورده آه **اقول** ويعتبر انه لو تساوى خبر العادل مع خبر الفاسق في لزوم التبين كان تخصيص الفاسق
بالذكر عاريا عن الفائدة ويمكن ان يجاب بان فائدة المفهوم ثم تخصيص الفاسق بالذكر التنبيه على ان خبر الفاسق لا يكون مفيدا للعلم غالبا وخبر العادل
بالعكس فافهم **قوله** بل الخبر المفيد للعلم خارج آه **اقول** يمكن ان يدفع بما يقرر به هذا البناء اصل التعارض بين المفهوم والعلة بان يقال ان عموم التعليل كاشف
عن كون خبر العادل منزلا منزلة العلم في لا يكون بينهما منافاة **قوله** فلعل النكتة فيه التنبيه آه **اقول** نزلت الاية في وليد بن عقبة بن ابي معيط حيث بعثه
النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى بني المصطلق متوليا لاخذ الصدقات فلما ابصروه ركبوا مستقبلين له فخافهم فظن انهم مقاتلوه فرجع الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم
واخبره انهم قد ارتدوا وارادوا قتله فاجمع النبي صلى الله عليه وآله وسلم على غزوهم وقتلهم فنزلت قيل لو اريد التنبيه على فسق الوليد لكان الانسب تعريف الفاسق
لا تنكيره وفيه ما لا يخفى **قوله** وهذا الايراد مبني على كون المراد آه **اقول** الداعي الى حمل التبين على التبين العلمي مضافا الى انه مقتضى اشتقاقه كما ادعاه المصنف
مقابلته بالجهالة التي هي خلاف العلم والا فمجرد مخافة الوقوع في الاصابة بالجهالة لا يقتضيه لحصول الاطمينان الرافع لها بمثل البينة ايضا لكن ما ذكرنا
من المقابلة انما يقتضي ذلك لو كان فاعل الجهالة المؤمنين لا الفاسق كما هو احد الاحتمالين اصنعهما والا لم يلزم ذلك لتقييد التبين بصورة العلم من جهة مقابلته
بها مع امكان منعه على سبيل الاطلاق اذ جعل فاعله المؤمنين ايضا فان غاية ما يلزم منه التقييد في الواقع لا مط فيكون اعم فلا ينافي المفهوم فان التعليل
لا يثبت الا بالتبين الخبري الواقعي فكانه قال ايها المؤمنون ان جاءكم فاسق بنبأ فاطلبوا ظهور الواقع فان مما يمكن ان يتفق ان تصيبوا قوما بجهالة ان تفهم
اعتبار العلم فيها **قوله** كما هو مقتضى اشتقاقه آه **اقول** هذا ممنوع انه مشتق من البيان وهو الوضوح والظهور يقال تبين الشيء واستبان اذا ظهر
وبين الشيء وابانه اذا اوضحه كذا يستفاد من المجمع وغيره ولا شك ان الظهور اعم من الظهور العلمي **قوله** الذي هو مقابل الجهالة آه **اقول** لعله اراد المعنى العرفي
للجهل حيث انه يستعمل في العرف العادة فيمن لا اعتقاد له اصلا لا علما ولا ظنا فان المتبادر من قولنا فلان جاهل بحوز بدلانه لم يترجح عنده احد احتمالي ثبوته وعدمه
والا فلا شك ان معناه اللغوي هو عدم العلم **قوله** بل يحتمل قوله تعالى فتصبحوا آه **اقول** وجه الدلالة ان الندامة انما تعقب الفعل الاختياري الناشي عن عدم المبالاة
عن تصفه الجهل فلابد ان يراد من الجهالة ما ذكره ولا يخفى ان الندامة تترتب على الجهالة ايضا اذا ترك التبين الموجب للعلم او الاطمينان **قوله** وفيه مضافا الى
كونه خلاف ظاهر آه **اقول** لا يبعد دعوى الفرق بين الجهل والجهالة وان كثيرا من استعمالات الثاني في معنى فعل ما لا يجوز فعله من عدم المبالاة والتحري في سقوط المرتبة
في قوله تعالى انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة الاية ولعل المراد من فسر الجهالة باختيار اللذة الفانية على اللذة الباقية كما نقل في مجمع البحرين وكذا
من قال اجمعت الصحابة على ان كل ما عصي الله به فهو جهالة وكل من عصى الله فهو جاهل **قوله** والنسبة عموم من وجه آه **اقول** توجيه العموم من وجه باحد وجوه
احدها ما يظهر من كلام المصنف وهو ان عموم الايات من حيث شمولها اللفظي يخصص بمنطوق الاية خبر العدل المفيد للعلم ثانيها ان عموم اية النبأ من حيث شمولها لحالتي التمكن من العلم

١٠٠ وعدم واختصاص الآيات بالاولى ثالثها ان عمومها من حيث شمولها للثابت الحجية من الخارج كشمولها لشاهدين وغيره واختصاص الآيات بالثاني رابعها ما ذكره سيد المفاتيح على ما حكي عنه من ان آية النبا اعم من حيث شمولها لنبا المعصوم وغيره واختصاص الآيات بالثاني ولا يخفى انه راجع الى الوجه الاول **قوله** فالمرجع الى اصالة عدم الحجية آه **اقول** هذا بناء على عدم وجود مرجح في احد الطرفين فان الرجوع الى الاصل بعد فقدان المرجح والا فلو وجد مرجح في احدهما اخذ به فلا ذكر بعضهم ان في وجه تقديم الآيات انها اقوى دلالة لكونها من المنطوق ودلالة آية النبا من جهة المفهوم واكثر عددا ايضا فلم يتمسك فيه بالاصل مع ان المآل واحد **قوله** وفيه ان المراد بالنبا آه **اقول** هذا الجواب يرجع الى منع كون النسبة من قبيل العموم من وجه وقد يرجح مفهوم الآية بعد تسليم النسبة بوجوه منها اشهرية العمل به بين الاصحاب فلو لم يكن فهمهم حجة مستقلة فلا اقل من امكان الترجيح به وفيه ان الشهرة انما تكون من المرجحات اذا اضطر الى التمسك بها ولو دل على حجيتها دليل بالخصوص على مذاق المستدل وكلا الامرين مفقود في المقام ومنها انه لو خصص المفهوم بتلك الآيات لزم تخصيص الاكثر اذ الخبر المفيد للعلم في غاية القلة ولندرته بالنسبة الى غيره بخلاف العكس ومنها ان عموم الآيات صار موهونا بورود التخصيص عليها كثيرا بخلاف مفهوم الآية وقد يجاب عن اول هذين الوجهين بمنع القلة والندرة الا ان يراد من النبا في الآية خصوص الاخبار المصطلحة التي هي محل البحث دون الاخبار المتعلقة بالامور الخارجية الصادرة عن العدول ومن هنا اطلاق وفيه ما لا يخفى **قوله** فالمفهوم اخص مطلقا آه **اقول** وذلك لان المفهوم يتبع المنطوق عموما وخصوصا والمفروض اخصية المنطوق بما لا يفيد العلم نظرا الى الامر بالتبين لغير المناسب لما يفيد العلم فيكون المفهوم كذلك **قوله** وهذا امر واضح بينهما عليه آه **اقول** قد نبه عليه في خاتمة الكتاب في مبحث التعارض بين ازيد من دليلين في نقل التوهم المذكور عن بعض معاصريه ستاتي تمام الكلام فيه هناك انشاء الله **قوله** ومنها ان مفهوم الآية لو دل آه **اقول** يمكن تقرير هذا الايراد بوجهين احدهما ان مقتضى مفهوم الآية عدم ثبوت حجية شيء من اخبار الآحاد في الاحكام الشرعية اذ لو اقتضى حجية اخبار الآحاد اقتضى حجية خبر السيد اتباعه ولا يمكن الجمع بين العمل بخبره وسائر الاخبار فلا بد من القول بعدم حجية مفهوم الآية فلا يثبت حجية الاخبار وثانيهما ان مقتضاها ثبوت عدم حجيتها لان الآية تدل على فرض ثبوت المفهوم على حجية خبر السيد اتباعه ايضا وتترتب خبره على منافاة الاخبار لعدم الاستناد فيسقط حجية سائر الاخبار لعدم الاستناد وملخص الفرق بين الوجهين هو الفرق بين عدم الثبوت وثبوت العدم **قوله** ودعوى انه لا يعم نفسه آه **اقول** توضيح الدعوى ان اهل العرف يفهمون في امثال المقام عدم شمول الكلام لنفسه فاذا قال المولى لعبده اعمل باخبار الثقات البالغة اليك من قبلي فبلغه اليه من قبله اخبار كثيرة في الوقائع المختلفة منها النهي عن العمل باخبار الثقات فلا يشك في ان لعبده ان يأخذ بهذا الخبر ويترك سائر الاخبار فيصير مضمون هذا الخبر الذي هو غير نفسه **قوله** لكن يقول انه يقع الاجماع آه **اقول** اما عندنا فان الحجية للخبر سيما الاجماع المنقول فظاهر واما عند المثبتين فلا ان العمل به يستلزم سقوط العمل بغيره من اخبار الآحاد والاجماعات المنقولة وموضوعات المذهب **قوله** فتامل آه **اقول** لعل وجهه ان وقوع الاجماع من المثبتين لا يعقل الا بعد تسليم عدم شمول الخبر لنفسه قد عرفت الاشكال عليه **قوله** لا يجري فيما انتهائه آه التخصيص آه **اقول** هذا النفي ليس بمجرد ان بعد التتبع معاصر يقع كثرة التخصيص في عموم الآيات الناهية عن العمل بالظن الا زمه من العكس في الطرد كما قد يتوهم لان الباقي تحتها بعد ذلك ايضا افراد كثيرة لا اقل قليل كما في الطرد بالنسبة الى عموم مفهوم آية النبا بل الآن لا اقسم موجود فيجب عنده تقع القبيح **قوله** وقد اجاب بعض من لا تحصيل له آه **اقول** وجه تحقيق عن الجيب ظاهر فان مراد المورد ليس ان ما المعارضة بين اجماع السيد اتباعه لجاب بمثل ذلك بل مراده ما بيناه من ان الاجماع المذكور مشمول للآية كسائر الاخبار وموجب للاشكال **قوله** وضعف هذا الايراد على ظاهره آه **اقول** ان مراد المورد انه منحصر في كون المخبر منقولا بلا واسطة غيره وحينئذ فلا يكون ضعفه بهذا الوضوح الذي تخيل ولا يبعد دعوى الانصراف سيما بملاحظة من الخطاب حيث انه غالب الخبا بلا واسطة ودعوى الاجماع المركب ممنوعة على عهده **قوله** ونحن نقرر الآية لانه آه **اقول** وبعبارة اوضح خبر عمرو بعد انه زيد لا يتصف بتصديق المخبر في اخبار عمرو اياه الذي يدل عليه الآية فالآية مفيدة الحكم بالنسبة الى خبر المخبر والموضوع بالنسبة الى خبر عمرو فاذا دلت على وجوب ترتيب اثر العدالة على خبر عمرو لزم افشائها للموضوع والحكم وهو محال من الثابت من الآية ايضا في تصديق العادل في خبره ترتيب اثاره عليه يشمل الفرد الذي يتحقق موضوعه بواسطة ثبوت الفرد الآخر **قوله** ومن هنا يتضح ان ما قال آه **اقول** بيانه ان معنى قبول شهادة الفرع الحكم بان الاصل شهادة فلا يثبت ترتيب الآثار من الحكم بثبوت المشهود له ايضا بها **قوله** كما في قول القائل كل خبري آه **اقول** فالحكم يصير هذا الكلام نفس خبر اصل هذا الحكم الثابت لافراد الخبر غير نفس هذا الكلام الخبري يجعله خبرا ثم يحكم بانه صادق او كاذب وهو محال ثم ان ملاك الامر في هذا المثال على ما عرفت عدم ثبوت الحكم المذكور فيه لنفس الكلام وهذه مواحد جوه الحل عند بعضهم في هذه الشبهة المسماة بجذر الاصم التي تحير في حلها العقول حتى ان المحقق التفتازاني بعد ان حكم بتحير العقول فيها استصوب ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حلها وممن تكلم فيها المحقق الطوسي والعلامة في بعض كتبهم والسيد الشريف والسيد السند الداماد والمحقق الدواني والسيد صدر الشيرازي الملقب بسيد المدققين ولهما فيها مباحثات شريفة ورسائل لطيفة وقد نقل في الاشارات عن الفخر الرازي عن فاضل خراسان انها عرضت على مولانا الرضا عليه السلام فاجاب بجواب لكن لم يحفظ وقد قرر بوجوه من جملتها ان كل كلامي في هذه الساعة كاذب لم يتكلم فيها بغير هذا والمهم فيها اقوال لنشأ عن ايها تستلزم مفاسد كجواز اجتماع النقيضين ومطابقة الشيء للواقع وعدمها الى غير ذلك اذ لا يخلو اما ان يكون هذا الكلام صادقا او كاذبا فعلى الاول يلزم كون كل فرد من افراد كلامه في ذلك الوقت كاذبا وهذا كلامه فيه فيكون كاذبا والفرض انه صادق وعلى الثاني يلزم ان يكون بعض افراد ذلك الكلام صادقا اذ لو كان جميع افراده كاذبا لما صح الحكم بكذبه والمفروض انه لا فرد لكلامه الا هذا فيكون صادقا والفرض انه كاذب فيلزم ما اشرنا اليه من المحذور على التقديرين ولا يهمنا البحث والتحقيق فيها في المقام فليطلب ذلك من مظانه **قوله** فهو مثل ما لو

اخبر زيد آه **اقول** لو صح ما ذكره لو اخبر زيد بان بعض عبيد عمرو بان مولاك قال لا تعمل باخبار زيد فمقتضى هذا الخبر ان لا يعمل بشيء من اخبار زيد حتى نفس هذا الخبر فيلزم من جواز العمل باخباره فلا يعمل بهذا الخبر ولو كان العمل من جهة الامتثال على دليل عام يدل على جواز العمل به مثل ان يقول له المولى سابقا اعمل بكل خبر زيد عنى او من جهة الاعتداد بان هذا العام لا يشمل نفسه لم يرد الاشكال في العمل به ذلك لانه لا يمكن ان يكون شاملا لنفسه بحسب الحكم وان لم يكن شاملا له بحسب قابلية اللفظ وقصور العبارة فيلزم المحذور **قوله** ومنها ان العمل بالمفهوم في الاحكام آه **اقول** حاصله ان العمل بالمفهوم في الاحكام الشرعية غير جائز لاجماع القول بوجوب الفحص عن المعارض ولا شك ان الفحص عن المعارض ولا شك ان الفحص لازم فلا يكون المفهوم حجة فلا بد من تنزيله على غير الاحكام ومثل هذه الشبهة دعت المحقق الشيرواني والفاضل التوني والسيد صدر الدين الى القول بعدم وجوب تحصيل القطع او الظن في طلب المعارض فان الفحص عن المعارض تثبت واى تثبت هو ينافي مقتضى المفهوم **قوله** وهنا ان وجوب الفحص آه **اقول** ملخص الفرق بين الفحص والتبين لغير المنافي انتفاء احدهما لثبوت الاخر وبالعكس التبين انما هو من جهة احتمال الكذب وهو مختص بخبر الفاسق دون العادل والفحص هو البحث عن المراد اذا احتمل غير ظاهر اللفظ احتمالا مساويا وهو لا يختص بخبر دون آخر بل يجري في خبر العادل فالآية النافية للتبين في خبر العادل لا تنفيه فان قلت اطلاق الآية يقتضي عدم التثبت في خبر العادل مطلقا لا من جهة خصوص احتمال الكذب فالذكر تقييدها بلا دليل قلت المتبادر من الآية المقيد فهو من قبيل التقييد لا التقييد كما صرح به المحقق القمي ره **قوله** فلا بد من طرح المفهوم آه **اقول** لا يقال هذا التعليل اعم من المعلل فان عدم جواز اخراج المورد لا يستلزم طرح المفهوم لجواز تقييده بصورة افادة الخبر للعلم لانا نقول هذا الاحتمال لا يناسب مذاق المستدل لان غرضه تعلق باثبات حجية خبر العادل مطلقا لا خصوص خبر المفيد للعلم فمع عدم امكان التزامه باخراج المورد لا بد من التزامه بالطرح نعم يمكن الايراد عليه بامكان تخصيصه على الوجه الذي حققه المصنف ره في الجواب فلا ينحصر الامر في احد الامرين اخراج المورد والطرح وهذا لا يكون بعيدا عن مذاق المستدل **قوله** واما لزوم اخراج المورد آه **اقول** هذا على فرض تسليم صحة الرواية ولزوم اخراج المورد والا فلنا جواز العمل بها اما اولا فلانها من اخبار الآحاد الخالية عن قرينة قاطعة واما ثانيا فلانها مرسلة لا يقول بحجيتها من يقول بحجية خبر العادل ايضا وتفسير بعض المفسرين مع معاصرتهم بمثله لا ينفع في اثبات حجيتها **قوله** وهذا ليس من اخراج المورد آه **اقول** فاخراج المورد بعينها مستهجن هذا من التأمل واعلم ان اخراج المورد ليس مما يحكم العقل بقبحه الا في نفسه بل هو امر مستهجن قبيح لا يجوز صدوره من الحكيم واذا كان كذلك فلا بد من عدم حمل الكلام على معنى يستلزمه فيشكل الحكم بحجية العام المخصص على ذلك الوجه فما ذكره بعض اجلة المعاصرين من ان تخصيص العام في مورده غير ضائر في حجيته في الباقي ومما يسهل الخطب فيه جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب فيجوز ذلك كان اخراجه بالتخصيص حينئذ مثل الوسل عن بئر بعت او شامنه نحو فقال له انما البئر واسع لا ينجسه شيء الا ما يبين بعضا او اوانها اما قد تغير فقد طهر الا ما شاميم نحو جاز ذلك والا لزم خروج الظهر الافراد محل نظر وتامل **قوله** ومنها ما عن غاية المبادى آه **اقول** هذا الايراد نسبه السيد المحقق في المفاتيح الى الفاضل الباغنوي وانه قال ما لفظه غاية ما يستفاد من المفهوم هو نفي وجوب التبين عند فقد خبر الفاسق وهو لا يستلزم جواز العمل بخبر العادل بل يجتمع مع عدم جواز العمل فيكون الفرق على هذا التقدير ان خبر الفاسق يجب التبين فيه تحقيق كونه كذبا او صدقا وخبر العادل لا يجب فيه ذلك بل يتوقف فيه ولا يعمل به ولا يلزم ان يكون العدل على هذا اسوء حالا من الفاسق مثلا لان العلم على مرتبة العدل ودنو مرتبة الفاسق الى آخر كلامه وذكر بعض الافاضل انه لم يظفر على هذه العبارة منه في حواشيه على شرح العضدي مع تأكد البحث منه قد نقلنا لك سابقا ما قربه عن السيد المجيب ره فراجع **قوله** وكان هذا الايراد مبني آه **اقول** منشأه الى ما قيل عليه من ان التوقف ان لم يستلزم الاسوئية لكنه يستلزم المساواة بين العادل والفاسق في عدم ترتب الاثر على خبر كل منهما في مقام العمل وهذا ايضا غير جائز لعموم نفي المساواة بينهما من قبيل قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون مع ان التوقف خرق للاجماع المركب فانهم **قوله** والمقصود التي لا يتمسك فيها بالظن مطلقا آه **اقول** الفرق بين اصول الدين واصول الفقه ان الغرض في الاولى نفس الاعتقاد فلا بد فيها من الاطمينان بتحصيل الاعتقاد اليقيني بخلاف الثانية مع ان العقل يحكم في الاولى بوجوب لزوم دفع الخوف تحصيل الطمانينة ولا يؤثر فيه عموم ادلة حجية الظنون لو للزوم الدور في كثير منها بخلاف الثانية فانها وان ثبت فيها الاشتغال بتحصيل الاحكام التفصيلية ثم رأينا الآن عموم الادلة يرفع مع امكان منع ثبوت الاشتغال بما زاد عن الظن فالقول بعدم كفاية الظن في المسائل الاصولية وان كانت مشهورا الا انه لا عبرة به لقد اجاد بعض الافاضل حيث قال الى احسن القضية يعني عدم ثبوت مسائل الاصول بالادلة الظنية من المغالطات الناشية من الاشتراك الاسمي او تخيل وقع من حيث اطلاق اسم الاصل والا فلا بد من الفرق بينه وبين الفرع **قوله** فالمراد اما الكافر آه **اقول** مبنى على ظاهر التحقيق من ان اسم الفاسق موضوع للخارج عن طاعة الله سواء كان مسلما او كافرا لا المسلم المقدم على الكبيرة والمواظب على الصغيرة كما ذهب اليه بعضهم والذي يدل على الاول وجوه الاول الاصل بيانه ان هذا اللفظ مما اختلف في وضعه للاعم والاخص وكلما كان كذلك فالظاهر منه الوضع للاعم على الاصح الاقوم كما حقق في محله والثاني انه الشهرة وهي حجة في المطالب اللغوية وان لم نقل بحجيتها في نفس الاحكام والثالث الاجماع المحكي في الايضاح صريحا ومجمع الفائدة ظاهرا والرابع اطلاق كلمات اهل اللغة ففي القاموس فسق كنصر وضرب وكرم فسقا وفسوقا وانه لفسق خروج عن الحق وفي المجمع فسق فسوقا من باب قعد خرج عن الطاعة والاسم الفسق الى غير ذلك من الوجوه المذكورة في محلها **قوله** هذه جملة ما اورد على ظاهر الآية آه **اقول** حقق ترك جملة اخرى منها مخافة التطويل منها النقض بخبر مجهول الحال كما في المنية تقريره انه داخل في عموم المفهوم لانه من شأنه عدم حجيته الفاسق الجميع انه غير مقبول عند الاكثر ومنها الظن بقرينة الآية دالة بمنطوقها على وجوب تبين خبر الفاسق مطلقا ومقتضاه عدم

١٠٢ نبيّن عموم وان انقضى عنه الفسق ومنها عادلاً حين الاخبار نبأنا علّة انه لا يشترط في صدق المشتق بقاء المبدأ ولذا وجب التبيّن في خبر العدل في الجملة وجب لعدل الفارق ومنها ان التبيّن في الاية منصرف الى النبأ المخصوص اعني النبأ المتعلق بالارتداد والمفهوم يتبع المنطوق في العموم والخصوص فالدليل اخصّ من المدّعى ومنها ان المفهوم يدل على جواز العمل بخبر العادل مع ان المقصود اثبات وجوبه والمفهوم هو الجواز بالمعنى الاخص لا الاعم الغير المنافي للوجوب ومنها ان الاية من الخطابات الشفاهية المختصة بالحاضرين فلا ينفع الاستدلال بها بالنسبة الى الغائبين الى غير ذلك من الايرادات التي لا يهمّنا تضييع الوقت في ذكرها والجواب عنها **قوله** ثم انه كما استدل بمفهوم الاية آه **اقول** الانصاف انه لو بني على التحرّج في الاستنباطات والاستحسانات المناسبة لملاحظة لفظ التبيّن والعلّة وغيرهما لم يشك في دلالة الاية على حجية الظن الاطميناني الحاصل من كل شيء سوى ما ورد النهي عنه فيستفاد منها حجية الاخبار المفيدة له باقسامها وكشهرة وغيرهما مما يحصل منه ذلك فلا اختصاص للخبر في القبول ولا للفسق في وجوب التبيّن والرد بل هو وهذا ظاهر لمن تأمّل في الاية حق التامل **قوله** واما دلالة الحذر فمن وجهين آه **اقول** محصّل ما ذكره القوم في وجه الدلالة وجوه ثلثة الاول ان كلمة لعل من جهة ملاحظة مادة الحذر تدل على انه اختلفوا في ترتيب بعد تسالمهم على ان الكلمة للترجي حقيقة وانه محال على الله تعالى وانه لا بد من صرفها عن ظاهرها الى اقرب المجازات وان نوقش في الثاني بان الممتنع في حقه تعالى هو الترجي الراجع الى فعاله لا الى افعال العباد الاختيارية كما في النهاية واخرى في الثالث بامكان حملها على معناها اذ الترجي وان كان ممتنعا في حقه تعالى ولكنه لا يمتنع في حق المنذرين فيمكن ان يكون المراد ولينذروا طالبين كونهم راجين للحذر كما في المناهج فمنهم من جعل الاقرب مطلق الطلب ومنهم من جعل طلبه تعالى عبارة عن امره او للوجوب كما في النهاية للعلامة وفي المنية للسيد عميد الدين وشرح الزبدة للفاضل الصالح على احد الوجهين وفي شرح القوانين الى المشهور ومنهم من حمل الوجوب من جهة انه القريب الاكمل كما في الثاني على الوجه الاخر وفي اخيه للفاضل الجواد ظاهرا ومنهم من اثبت وجوب القبول بعدم القول بالفصل بين رجحان القبول ووجوبه كسلطان العلماء في حواشي المعالم ومنهم من جعل الاقرب نفس الايجاب كصاحب المعالم وهو اقرب من السابق الثاني ان كلمة لعل بانضمام مادة الحذر تدل على ذلك بتقريب ان اقرب المجازات هو الطلب كما مر ولا بد ان يحمل على الوجوب بقرينة تعلقها بالحذر اذ لا معنى لندبه لما اشير اليه في كلام المنقول في المتن الثالث ما ذكره بعض الافاضل من ان ندب الحذر من العمل بخبر الواحد غير معقول لان خبر الواحد محتمل على ايجاب شيء او تحريمه ولا يعقل ندب ترك العمل بالواجب والحرام الى اخر ما قاله الرابع انه وقع الحذر غاية للواجب اعني الانذار لوقوعه غاية للنفر الواجب بمقتضى كلمة لولا ولا شك في وجوب غاية الواجب لا بمعنى الامر بالشيء امر بمقدماته الخامس انه اذا كان الانذار واجبا كان قبوله واجبا والا لزم كونه لغوا فلئن قلت الامر بالانذار لا يدل الا على طلب الطبيعة فاين الدلالة على وجوب القبول وهذا مثل ان الامر بالاهداء ببلت الهدى والتصدق ببلثه لا يدل على وجوب قبول المهدى اليه والفقير ومن هنا انكروا في مثل قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة الاية الدلالة على وجوب الاعطاء من جهة ظاهر الامر وان كان ثابتا من جهة اخرى كوجوب اطاعته عليه السلام على ما ذكره العلامة في تذكرة ومن هذا الباب عدم دلالة قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون على وجوب الاعطاء من جهة ظاهر الامر فانه المقصود ليس اثبات دلالة الامر بمجرده بل الدلالة مطلقا ولو بالاشارة كما قاله العلامة في الاية لئلا يلزم خلو الامر عن المصلحة ومنه يظهر وجه الالتزام بوجوب الافتاء في الاية الاخرى بل وجوب الاصغاء الى الخطبة للامر بها كما استند به غير واحد منهم الى غير ذلك مما يكون من هذا الباب ومما حققنا يظهر عدم الحاجة في مثل المقام الى الاعتضاد بمرحلة المقدمية وان تحصيل الانذار يتوقف على القبول ليرد عليه المنع بعد التسليم **قوله** من انه لا معنى لندب الحذر آه **اقول** يمكن الايراد عليه ولا بالنقض بالتحذيرات التنزيهية الواردة في الشرع في غاية الكثرة مما يحتمل فيه المصلحة كما في المكروهات التعبدية المحضة او بينته كالنهي عن استعمال الماء المشمس مخافة البرص وثانيا بالحل فانا نختار الشق الاول ونمنع الوجوب والسند اما احتمال قلة الضرر في الحذر منه او كون المقتضي غير تام لا منتفيا كما لعل التاكد منه واما اعتراض سلطان العلماء عليه بان المحصّل دعوى ثبوت الواسطة بالنظر الى اعتقاد الحذر بالقطع بان يكون الضرر مشكوكا فيه عنده لا معلوما ولا مظنونا فيندب له الحذر حينئذ فمنظور فيه لان المراد انحصار الندب للتحذير لا الحذر كما في الصور المفروضة كما قد يتوهم بل لان مجرد الشك ان كان مقتضيا للحذر لزمنا وجوبه عنده وان لم يكن مقتضيا له كما هو الحق لم يلتزم بندبه شرعا وان لم ينف في القول بحسنه من جهة الاحتياط فافهم **قوله** لو وقع غاية للنفر الواجب آه **اقول** فان قلت هذا انما يتم على تقدير حمل اللام على الغاية وهو غير متعين لامكان حملها على العاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا قلنا لا شك انه مجاز لا يصار اليه الا بقرينة مع حصول التطلّب لو لم يحمل على الغاية والتعسف لو حمل عليه فان قلت هب ان اللام للغاية لكنه لا يلزم وجوبه اذ يكفي في وجوب النفر وجوب بعض غاياته كالتفقه قلت ظاهر الاية وجوب النفر لكلا الامرين مع انه لا معنى لوجوب الشيء للتوصل به الى واجب ومندوب كما لا معنى له للتوصل الى الثاني فقط **قوله** بمقتضى كلمة لولا آه **اقول** حيث انها لو دخلت على الماضي فهي للتنديم والتوبيخ نحو لولا نصرهم الذين اتخذوا من دون الله قربانا الهة كما انها لو دخلت على المضارع وما في معناه فهو للتحضيض اذ كان المقام مقام حث وازعاج نحو لولا تستغفرون الله وللعرض اذا كان مقام لين وتادب نحو لولا اخرتني الى اجل قريب على ما صرح جماعة منهم ابن هشام في المغني خلافا للطبرسي ره حيث خصها بالتحضيض اذا دخلت على الفعل مطلقا وهو ضعيف من جهة استلزامه تحويل الماضي الى المستقبل نظرا الى انه لا معنى للحث على ما مضى مضافا الى ان الاول اشهر فاذا كانت للتنديم افادت الوجوب اذ هو عبارة عن اللوم على الترك ومعناه وجوب الفعل وكذا لو كانت للتحضيض لاجتماع تأكد الاستحباب فلا يطرد افادته للوجوب كما قد يتوهم **قوله** فالتفقه والانذار من قبيل الفائدة آه **اقول** انما يترتب على الفعل

او كان باعثا للفاعل على صدور ذلك الفعل منه يسمى غرضا وعلة غائية ولا يسمى فائدة ومنفعة وغاية وصحّ هنا فالوا ان افعال الله تعالى لا يعلل بالاغراض ١٠٣
اشتملت على غايات ومنافع لا تحصى وعلى هذا فلا فرق بين الغاية والفائدة انه لا شبهة ان منشأ الوجوب هو كبعث الذكورة فانهم **قوله** قلت ولانه لو لم
اقول ورابعها ان التفصيل الذي ذكره تشابها مخالف للمشهور وخامسها انه بعيد عن سياق الآية وسادسها ان استعمال اللام في هذا المعنى مجاز لا يصار اليه
الا بقرينة وسابعها ان النافرين للجهاد المشاهدين لآيات عظمة الله اذا اخبروا المتخلفين الباقين فما عليهم ان يقبلوا فيلزم حجية الخبر ولا يبقى بلا فائدة
فان قلت اذا لم يجب الانذار لم يجب القبول غاية الامر جوازه قلنا قد مر ان الجواز في المقام يستلزم الوجوب فيما هو محل البحث اللهم الا ان يدعى ان هذا قبيل
التواتر لا الآحاد فيمكن دعوى مثله في التفسير المشتمل على الرابع والكلام المتعلق بالطائفة وغيرها مما له مدخلية في هذه المرحلة مشترك بينهما فتأمل
قوله وثالثا انه قد فسر الآية بان المراد آه **اقول** اعلم ان الضمير في قوله تعالى ليتفقهوا وما بعده على ما في كتب التفسير اما راجع الى الطوائف من الفرق
وهي النافرة او الى غير الطوائف منها وهي الباقية المتخلفة منها فالمعنى على الاول ليس للمؤمنين ان يخلوا ديارهم وينفروا الى النبي صلى الله عليه
وآله وسلم كافة ولكن عليهم ان ينفر من كل ناحية طائفة ليتعلموا اي تلك الطوائف النافرة احكام الدين ثم يرجعوا الى اقوامهم ويبينوا لهم ذلك
فيكون النفر بمعنى الخروج لطلب العلم وعلى الثاني ليس للمؤمنين ان يخرجوا الى الجهاد باجمعهم ويتركوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم وحيدا فريدا ولكن
عليهم ان يخرجوا الى الجهاد على نحو التوزيع بان يخرج من كل قبيلة جماعة ليتفقهوا اي الذين بقوا من الطوائف الباقية فيتعلمون القرآن وسائر الاحكام
وينذروا طوائفهم النافرة اذا رجع هؤلاء الطوائف من الجهاد اليهم فملخص هذا الجواب ان الآية اذا فسرت بكيفية الجهاد وارادة الخروج الى الجهاد
من النفر فلا ينافي ذلك ارادة التفقه والانذار على الوجه الثاني فيختص تقريب الاستدلال بالوجه الاول ليعترض عليه بان المراد من النفر هو النفر الى الجهاد **قوله**
ومنها صحيحة عبد الاعلى آه **اقول** كان مراده عليه السلام بقوله اذا حدث فعلى حجة وصيرورة الحجة الله تامة بالنسبة الى اهل بلد الامام يعد وفاته
في مقام معرفة وصيه فلا يسعهم الجهل به واما اهل الآفاق فلهم حق المهلة بقدر ان يحضروا بلده فيكون مفاده مفاد ما في صحيحة محمد بن مسلم المذكورة بعد
قوله الحديث منقول بالمعنى آه **اقول** عن العلل عن الصادق عليه السلام انه قيل له ان قوما يروون عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال اختلاف امتي
رحمة فقال صدقوا فقيل ان كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب قال ليس حيث تذهب وذهبوا انما اراد قول الله عز وجل فلولا نفر من كل فرقة الآية فامرهم
ان ينفروا الى رسول الله ويختلفوا اليه فيتعلموا ثم يرجعوا الى قومهم فيعلموهم انما اراد اختلافهم من البلدان لا اختلافا في دين الله انما الدين واحد **قوله**
الاول انه لا يستفاد من الكلام آه **اقول** توضيحه بتقرير اخر ان الطلب والوجوب على تقدير تسليمه مستفادا من كلمة لعل الدالة على الترجي المستعمل للطلب
الوجوب والترجي على وجهين تارة يحصل فيما علم فيه المقتضي للعمل كالعلم بالاحكام في المقام واخرى فيما لم يعلم فيه ذلك فالترجي في الاول انما هو بالنظر الى
احتمال اطاعة المكلف واتيانه بالعمل بعد حصول المقتضي فاذا قيل عظ الناس لعلهم يعملون فليس الترجي ناظرا الى احتمال المقتضي اذ الوعظ لا ينقل في
اعتقاد الاعم علما وانما هو من جهة عمل المتعظ وفي الثاني من جهة احتمال المقتضي فاذا قيل سل فلانا لعله يعلمك فليس الترجي ناظرا الى جهة العمل انبثاثا
عليه انما هو من جهة حصول العلم من قول المسئول اذا عرفت هذا ففي معنى الآية بالنظر الى الوجهين المذكورين احتمالان اظهرهما احدهما كون الانذار سببا للقبول
وان كان كلام المنذر محتمل الكذب وثانيهما كونه سببا لتركهم المسامحة في الدين لا القبول مطلقا والثاني كونه سببا لانهما فعل الخاشيين يتبعه مطلوبيته
واما على الوسط فلا دلالة في الآية بنا ناظر الى المقام وجواز القبول فلعله مشروط بحصول العلم من الخبر فالترجي وما يستفاد منه راجع الى احتمال المقتضي هذا
ولقائل ان يقول ان الاصل في الواجب في مقام الشك في كيفيته ان يكون مطلقا لا مشروطا فاذا شك فيه يندفع الاشتراط بالاصل فاذا قيل يجب الحذر بعد
الانذار فلا بد في دعوى الاشتراط من دليل مثبت له وهو مفقود فلا يرفع اليد عن اطلاق الاطلاق فليتدبر **قوله** الثاني ان التفقه الواجب آه **اقول**
ربما يقال ان سوق الآية يرشد الى خلاف ذلك فان التفقه الواجب لا شبهة في انه ليس الا معرفة الامور الواقعية من الدين على حسب الطاقة ولو سلم الا ان الآية
بكلمة الترجي يقتضي الاكتفاء بالظن في وجوب الحذر والقبول لو اختص وجوب الحذر في الخبر المفيد للعلم لم يكن انذار الطوائف النافرة للمختلفة مظنة في الحذر لان
غالب اخبار المنذرين لا يفيد ازيد من الظن وحصول العلم فرد نادر لا يصلح ان يكون سببا لمحض الاتيان بكلمة الترجي على سبيل الاطلاق في هذا الذي ذكرناه لا يأبى
خروج الكلام عن معناها الحقيقي كما هو المفروض ومن تأمل في الآية لا يأبى عن قبول ما قربناه **قوله** الثالث لو سلمنا دلالة الآية آه **اقول** حاصله ان وجوب الحذر
عند الانذار لا يصلح بمجرده دليلا على الدعوى لكونه اخص منها فان الانذار هو التخويف ظاهر ان الخبر اعم منه ومحل البحث من الاخبار هو ما فيه الانذار مما هو
مذكور في الدين ويتقرر التخويف الاحكام التي يتحقق فيها الانذار وهي الاحكام الحتمية البتية الطلبية التي هي قابلة للتخويف على فعلها او تركها ولا يلزم من حجية اخبار
الآحاد فيها بالخصوص وحجيتها حجية اخبار الآحاد في مطلق الاحكام حتى الاحكام الوضعية والطلبيات الغير الحتمية فيكون الدليل اخص من المدعى وقد يجاب عن
الايراد بانه اذا ثبت حجية الخبر في الاحكام الطلبية ثبت في غيرها بالاجماع المركب تحصيلا ونقلا كما في المعالم وشرح الزبدة للفاضل الجواد وان تأمل فيه صاحب
الوافية او الاولوية ثم انه قد اورد على الاستدلال بالآية الشريفة بوجوه اخر طوى عن ذكرها المصنف ره منها ان المراد بالانذار بطريق الاجتهاد الفتوى دون الرواية كما يشعر به
لفظ التفقه واعتبار خبر الواحد فيها خارج عن محل البحث فان قيل لا يجوز حمل الانذار على الفتوى لا ستلزامه حمل القوم على غير المجتهدين اذ المجتهد ليس عمله
بفتوى المجتهد مع ان الآية مطلقة في وجوب انذار القوم سواء كانوا مجتهدين ام لا باطلاق الحمل على الرواية لا انه قد يرد الخبر على المجتهد ايضا قيل كما يلزم من حمله على الفتوى تخصيص

القوم بغير المجتهد بل من حمله على الرواية تخصيصه بالمجتهد للاجماع على منع الغافل من الاستدلال بالحديث في التقليد يلزمكم كما يلزمنا والترجيح معنا لان غير المجتهد لا كون

المجتهد وقلة التقييد مع ان الانذار اذا كان مشتركا بين الفتوى والرواية فيمكن حصوله في ضمن الفتوى ويقول بحجية الفتوى بكفي في العمل بمقتضى النص ونفي

دلالة الاية على وجوب العمل بالرواية منضما الى ان قوله تعالى ليتفقهوا يدل على انه لا بد في الفرقة مجتهد اذ لو كان فيها مجتهد لم يجب على بعضها ان ينفر للتفقه

فيكون الانذار هو الافتاء ومنها ان الحكم المذكور انما يثبت في حق المشافهين دون غيرهم ولا اجماع هنا يثبت الحكم في حقهم ايضا ومنها ان الاية معارضة

بمنطوق التعليل المذكور في اية النبأ والنسبة عموم مطلق باعمية الاية لشمولها الخبر المفيد للعلم وغيره واختصاص التالي بغير المفيد له مع اشتراكهما في

العمو بالنسبة الى الفاسق والعادل ومنها ان الاية من الظواهر ولا يكتفى بها في المسائل الاصولية الى غير ذلك من الوجوه المذكورة مع اجوبتها في كتب

قوله فالحق ان الاستدلال بالاية آه **اقول** ورد على الاستدلال بها ايضا بان ظاهرها وجوب النفر لتحصيل العلم على طائفة من كل فرقة فرقة بعنوان

الكفاية ولا يقول به احد لوجوبه الكفائي لو سلم فانما هو بالنسبة الى جميع الفرق وربما يورد عليه بتقرير اخر وهو انها تدل على ان الواجب الكفائي متعلق

بطائفة مبهمة من المكلفين وهو خلاف التحقيق نظرا الى ان الواجب الكفائي متعلق بكل المكلفين واجيب عن الاول اولا بان غاية ما في الباب ارتكاب التخصيص بان

يقال يجب النظر على كل طائفة من كل فرقة الا ان يقوم غيرهم مقام الكفاية وثانيا بامكان حمل الطلب المستفاد من كلمة لولا التي للترجي على المطلق الجامع بين الوجوب بالنسبة

الى مقدار الكفاية والاستحباب بالنسبة الى الباقي وثالثا ان ايجاب النفر من باب الامر بالمقدمة والامر في الحقيقة امر بالتفقه اذ الامر بالاسباب في الحقيقة امر بالمسببات

وكيف كان فلا مخالفة للاجماع بالنسبة اما التفقه فهو واجب على كل شخص شخص عينا ولو لتكاليف نفسه فلا معنى لنفي الايجاب عنه ولو كفاية كما ان الانذار

فهو ان كان واجبا كفائيا ويتمشى فيه الانذار في الجملة لكنه مدفوع بدليل اخر مثل قوله تعالى قوا انفسكم واهليكم نارا فيجب على كل طائفة متفقهة ان ينذر اهليه

خواصهم بتقييد هذه الفرقة ولا يخفى ما في هذه الاجوبة من النظر والجواب الذي ذكره المحقق القمي ره من ان المراد بالفرقة في الاية الجماعة العظيمة التي تحتاج الى

منذر مستقل مثل اهل محل وبلد اسند نحوها الا محض ما يصدق عليه الفرقة لغة فيصح الوجوب الكفائي في الكل حيث لم يرد عليه ان الفرقة القليلة اكثر احتياجا

الى نفر بعضهم للتفقه والكثيرة قد لا تحتاج اليه فافهم واجيب عن الثاني بان ذلك انما يتم لو كان ذكر الطائفة في الاية بيانا للمكلفين وليس كذلك بل المراد بيان قدر

من يقوم به الكفاية وهو لا ينافي تعلق الوجوب بالجميع **قوله** ومن جملة الايات التي استدل بها جماعة آه **اقول** من الغريب ما حكاه بعض الافاضل عن

بعض الشراح من انه بدل هذه الاية باية اخرى بعدها بقليل معزيا الى القوم الاستدلال بها مع خلوها عن الدلالة راسا وخلو كلامهم عن التمسك بها وهي قوله

ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب الاية وكانه على فرض صحة النسبة من طغيان القلم والا فالظاهر انه من غلط نسخة الحاكي وقد اعترف في النسخة التي

عنده من شرح العضدي لم يذكر فيها الاية الا الى قوله تعالى ما انزل الله وحينئذ فيقوى احتمال السهو لتناسخ نعم ظاهر الاشارة تحقق سهو العضدي عنه

وليس ببعيد لامكان خطائه في امر الامامة سيما وعبارة الحاجبي محتملة لها ايضا ولا يحضرني الشرح حتى انظر فيه **قوله** ويرد عليها ما ذكرنا من الايراد آه

اقول مضافا الى وجوه اخرى من الايراد منها انها نزلت في احبار اليهود والنصارى حيث كتموا امر النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلا دخل لها بالمقام ويشير

الاشارة الى ذلك ومنها ان غاية ما يفيده الايعاد على كتمان هدى كائن في القرآن لتقييده بقوله تعالى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب فهي تدل على حجية ما في

لا يقال الكتاب مجمل فلعل المراد منه جميع الكتب المنزلة لاختصاص القرآن فيجب قبول كل خبر متعلق بالاحكام لانا نقول لا ينفع ذلك في دفع الايراد فان جملة

الكتب القرآن ولا بد ان يحمل اللفظ على الكل فيصير كالاول ومنها ان غاية ما تدل عليه حرمة الاظهار ما هو دليل فيحتاج الى اثبات ان خبر الواحد دليل

حتى يتبين وانه الهدى فان لم يثبت لم يمكن حمله عليه وان ثبت استغنى من الاستدلال بها ومنها انه يحتمل ان يكون المراد من الكتمان هو الانكار وعدم الاظهار عند

الاستنطاق والاعلام معا فلا تدل الاية على المدعى الى غير ذلك من الوجوه المذكورة في نهاية العلامة ره وغيرها ولا غرض يتعلق باطالة الكلام في ذكرها والجواب عنها

قوله او اخص منه وهو القبول آه **اقول** عطف على سكوتها واراد به تقريب الايراد الثاني **قوله** مع امكان كون وجوب الاظهار آه **اقول** اي كون وجوبه

لاجل رجاء وضوح الحق من جهة تعدد المظهرين الى ان يبلغ الى حد يفيد العلم او مطلق الوضوح حتى فيما لا يفيد العلم منه كما هو المدعى **قوله** ومن جملة الايات التي استدل

بها آه **اقول** هو ما في الفصول والعجب انه ره نسب الاستدلال بها الى الجميع مع انها مما استدل بها العلامة ره في النهاية ثم ان هذا التقرير الذي ذكره المص انما هو من

التقرير الذي ذكره المستدل وهو انه تعالى امر عند عدم العلم بمسئلة اهل الذكر والمراد بهم اما اهل القرآن واهل العلم وكيف كان فالمقصود من الامر بسؤالهم انما

هو استرشادهم والسؤال عند عدم العلم كما يقع عن حكم الواقعة كما هو شأن المقلد فيجاب بذكر الفتوى كذلك قد يقع عما صدر عن المعصوم من قول او فعل او تقرير كما

هو شأن المجتهد فيجاب بحكايته نقله وهو المعبر عنه بالخبر والحديث وقضيته وجوب سؤالهم وجوب قبول ما عندهم الى اخره ووجه الاتميد اشتماله على مقدمة لا يتم

بدونها الاستدلال وهي حيث عدم دخلية سبق السؤال في وجوب القبول وعدم الفرق بين المسبوق بالسؤال وغيره فيه بخلاف التقرير المذكور لا يقال انا لا التقرير

اتم ايضا من جهة اخرى وهو اشتماله على بيان المراد من اهل الذكر وانه اعم من المجتهد والراوي لانا نقول هذا مما يستفاد من هذا التقرير ولو التزاما فلا يلزم

التصريح به مع ان الاستدلال لا يتم بدونه من جهة التمسك بالاجماع المركب الا ان يعارض بمثله بالنسبة الى المقدمة المتممة المذكورة نعم قد مشى العلامة ما

الغرض المقصود من مقدمة المستدل بمشي اخر انقص منها لو اشتمل عليه تقريب المص ره لم يتم فيه من جهة جوازه اصلا وكان حينئذ الحسن تقريره تم بيانه وهو

لم يفرق في الاية بين المجتهد وغيره في السؤال وسؤال المجتهد لغيره منحصر في طلب الاخبار بما يسمعه دون الفتوى فان هذا البيان كما تراه اقرب الى السداد وابعد عن الايراد

في الكلام على الاستدلال باية السؤال وغيرها

قوله ويرد عليه ولا اه اقول توضيحه ان سياق الاية في كلا الموضعين بالنظر الى السابق واللاحق يدل على ان المراد من اهل الذكر علماء اهل الكتاب وان المراد بسؤالهم عن احوال الانبياء السابقين في كونهم رجالا لا ملئكة وذلك حيث استبعد الكفار ان يكون النبي المبعوث الى العباد بشرا كما حكى الله عنهم ذلك بقوله ولو شاء الله لانزل ملائكة وقوله ما هذا الا بشر مثلكم يأكل مما تأكلون منه ويشرب مما تشربون ولئن اطعتم بشرا مثلكم انكم اذا لخاسرون الى غير ذلك من الايات فرد عليهم الله وامرهم بسؤال علمائهم عن ذلك ليخبروهم بان السنة السنية الماضية من الله تعالى في السلف الجارية في الخلف ان يكون الرسل من نوع البشر لا الملائكة وقد نيفوا ويزيف هذا الايراد بوجوه احدها ان اسم الجنس ايضا وسؤال الاهل يفيد العموم والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد وثانيها ان النظر الى العموم بما من العلة المستفادة من قوله تعالى اهل الذكر اي اهل الوعظ والنصح والتنبيه والتذكير ومن قوله تعالى ان كنتم لا تعلمون حيث انه يفيد ان علة وجوب السؤال عدم علم السائل واهلية المسؤل للتذكير والتنبيه يقتضي الحمل على العموم وثالثها ان حذف مفعول لا تعلمون يفيد العموم كما قرر في محله وبمثله اثبت بعض الافاضل العموم في قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا الا ان يدعى ان المفعول هنا معهود بقرينة اول الاية فكانه قال ان كنتم لا تعلمون ذلك فاسئلوا اهل الذكر ورابعها انه لو اريد من الاية ما ذكر لزم التعدد فانه للكفار ان يقولوا المراد بالسؤال العلم وقبولنا له يتوقف على صحة النبوة ولزوم قبولها وهو يتوقف على لزوم الامتثال الا ان يدعى ان هذا الامر من باب الارشاد والتنبيه ليثبت عليهم وجوب السؤال بدلالة العقل فلا يرد ايضا انه وجوب السؤال عليهم بهذا الامر من حيث هو وخامسها ان قوله تعالى وما ارسلنا لم يظهر كونه جوابا عن كفار قريش كيف والجواب لا يلائم التكرار سيما مع عدم سبق السؤال في اية النحل غير مسبوق بكلامهم مع ان الله تعالى قال في اية اخرى وما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحي اليهم من اهل القرى مع انهم ما كان كلامهم في ان النبي صلى الله عليه واله وسلم لم كان من اهل القرى لعل مقصوده تعالى امتنان العباد بانه ارسل اليهم رسولا من انفسهم فيكونوا مانوسين به نظرا الى التجانس المقتضي حتى جعله من اهل القرى لا البوادي ولما تردد الكلام بين كونه ابتدائيا او جوابا يحمل على الاول لكونه اغلب الى غير ذلك مما يكون اكثرها اولى او احق بالتزييف من ذلك الايراد الضعيف قوله ففيه اولا انه ورد في الاخبار اه اقول بل القريب من التواتر بل المتواتر كما قيل وما ابعد ما بينه وبين ما ذكره بعض الافاضل من ان الوارد بهذا المضمون خبران ضعيفان والظاهر انه منشأه قلة التتبع فمن جملة تلك الاخبار ما رواه في الكافي وفي تفسير القمي والعياشي عنهم في اخبار كثيرة ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الذكر واهل بيته المسئولون وهم اهل الذكر وما في العيون عن الرضا عليه السلم قال الله تعالى قد انزل الله اليكم ذكرا رسولا يتلو عليكم ايات الله فالذكر رسول الله ص ونحن اهله ومنها ما في البصائر عن الباقر عليه السلم والكافي عن الصادق عليه السلم الذكر القرآن واهله آل محمد صلوات الله وسلامه عليهم وزاد في الكافي امر الله بسؤالهم ولم يؤمروا بسؤال الجهال وسمى الله القرآن ذكرا فقال وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم ومنها ما عن الصادق عليه السلم ايانا عنى ونحن اهل الذكر ونحن المسئولون ومنها ما في الكافي والعياشي عن الباقر عليه السلم قيل له ان من عندنا يزعمون ان قول الله فاسئلوا اهل الذكر انهم اليهود والنصارى قال اذا يدعونكم الى دينهم ثم قال بيده الى صدره نحن اهل الذكر ونحن المسئولون ومنها ما في الكافي عن الوشاء قال سئلت الرضا عليه السلم فقلت له جعلت فداك فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فقال نحن اهل الذكر ونحن المسئولون قلت فانتم المسئولون ونحن السائلون قال نعم قلت حقا علينا ان نسئلكم قال نعم قلت حقا عليكم ان تجيبونا قال لا ذاك الينا ان شئنا فعلنا وان شئنا لم نفعل اما تسمع قول الله عز وجل هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وفي الكافي عن الوشاء عن ابي الحسن الرضا عليه السلم قال سمعته يقول قال علي بن الحسين عليهما السلم على الائمة من الفرض ما ليس على شيعتهم وعلى شيعتنا ما ليس علينا امرهم الله ان يسئلونا فقال فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فامرهم ان يسئلونا وليس علينا الجواب ان شئنا اجبنا وان شئنا امسكنا قوله وثانيا ان الظاهر من وجوب السؤال اه اقول قال العلامة ره في النهاية بانه اوجب السؤال عند عدم العلم فلو لم يكن المطلوب حصول العلم بالسؤال لكان السؤال لاجابته حصول خبر الواحد لعدم حصول العلم بخبره فانه لا يفيد غير الظن ويؤيد ذلك على ان العمل بخبر الواحد غير واجب اذ لا قائل بوجوب العمل بخبره مع وجوب السؤال عن غيره قوله ومن جملة الايات قوله تعالى في سورة البرائة اه اقول تفسير الاية ان جماعة من الناس الذين يقولون في مقام ايذاء النبي صلى الله عليه واله وسلم هو اذن اي يسمع كل ما يقال له ويصدقه وانما سموه بالجارحة للمبالغة كانه من فرط استماعه صار جملته آلة السماع كما سمي الجاسوس عينا لذلك او اشتق له فعل من اذن اذنا اذا استمع كانف وشلل وكيف كان فالكفار كانوا يقولون ان محمدا صلى الله عليه واله وسلم اذن سامعة نقول له ما شئنا ثم ناتيه فيصدقنا بما نقول فرد الله عليهم بقوله قل اذن خير لكم فالمعنى انه اذن ولكن لا كما تزعمون بل من حيث انه يسمع الخير ويقبله ثم فسر ذلك بقوله يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين اي يصدقهم لما علم من خلوصهم واللام مزيدة للتفرقة بين ايمان التصديق فانه بمعنى التسليم وايمان الامان كذا ذكره بعضهم ثم ان الاية نزلت على ما يظهر اليه الاشارة في حق بعض المنافقين وسبب نزولها على ما رواه القمي ان عبد الله بن نفيل كان منافقا وكان يقعد الى رسول الله صلى الله عليه واله فيسمع كلامه وينقله الى المنافقين وينم عليه فنزل جبرئيل على رسول الله صلى الله عليه واله فقال يا محمد ان رجلا من المنافقين ينم عليك وينقل حديثك الى المنافقين فقال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم من هو فقال الرجل الاسود كثير شعر الراس ينظر بعينين كانهما قدران وينطق بلسانه شيطان فدعاه رسول الله صلى الله عليه واله فاخبره فحلف انه لم يفعل فقال له رسول الله صلى الله عليه واله قد قبلت منك فلا تفعل فرجع الى اصحابه فقال ان محمدا اذن اخبره الله اني انم عليه وانقل اخباره فقبل واخبرته اني لم افعل فقبل فانزل الله على نبيه صلى الله عليه واله ومنهم الذين يؤذون النبي

ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم الآية اى يصدق الله فيما يقول له ويصدق فيما تسندوا اليه فى الظاهر ولا يصدقك فى الباطن **قوله** فاذا كان التصديق حسنا
اقول فيه منع الملازمة ومجرد اقترانه بالتصديق بالله عز وجل لا يقتضيه كما لا يخفى نعم تتم الملازمة اذا تم الخبر الى الآية فى الاستدلال فح يكون الخبر تتمة
للدليل لا مثبتا للوضوح **قوله** ويزيده وضوحا ما فى تقريب الاستدلال آه **اقول** فى الحسن انه كانت لاسمعيل بن ابى عبد الله عليه السلام دنانير واراد رجل من
قريش ان يخرج الى اليمن فقال اسمعيل يا ابت ان فلانا يريد الخروج الى اليمن وعندى كذا وكذا دينارا افترى ان ادفعها يبتاع لى بها بضاعة من اليمن فقال له ابو عبد الله
عليه السلام يا بنى اما بلغك انه يشرب الخمر فقال اسمعيل هكذا يقول الناس فقال يا بنى لا تفعل فعصى اباه ودفع اليه دنانيره فاستهلكها ولم يأته بشىء
منها فخرج اسمعيل وقضى ان ابا عبد الله عليه السلام حج وحج اسمعيل تلك السنة فجعل يطوف بالبيت وهو يقول اللهم اجرنى واخلف على فلحقه ابو عبد الله
عليه السلام فهمزه بيده من خلفه وقال له مه يا بنى فلا والله ما لك على الله هذا ولا لك ان يوجرك ولا يخلف عليك وقد بلغك انه يشرب الخمر فائتمنته
فقال اسمعيل يا ابه انى لم اره يشرب الخمر انما سمعت الناس يقولون فقال ابو عبد الله عليه السلام يا بنى ان الله عز وجل يقول فى كتابه يؤمن بالله ويؤمن
للمؤمنين يقول يصدق الله ويصدق المؤمنين فاذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم الحديث **قوله** ويرد عليه اولا ان المراد آه **اقول** فيه
ان المراد بكونه صلى الله عليه وآله وسلم اذن خير احد امور ثلاثة احدها القبول بمعنى عدم الحكم بالكذب وعدم سوء الظن خصوصا ثانيها القبول بمعنى
الحكم بعدم كذبه وفسقه والحكم بانه فى خبره لم يتعمد الكذب فيه ويكون مطابقا للواقع فى اعتقاده وثالثها القبول بمعنى الحكم بمطابقته للواقع والمقصود فى
المقام والمجدى فيه هو الثالث والآية غير ظاهرة فيه واما الاول فلا ينافيه التوقف وكذا الثانى كما لا يخفى وظاهر الآية ارادته ولا يقال كيف يصح حمل الآية
على المعنى الاول مع ان عدم القبول مما يقرب من السفه لانا نقول عدم القبول على وجهين احدهما ان يكون ناشيا من قلة الفطانة والآخر ان يكون من حسن السريرة
وجودة الخلق والثانى يكون من الاخلاق الحسنة والصفات المستحسنة والحديث يرشد الى عدم ارادة المعنى الثالث فى الآية مضافا الى ما ذكره المصنف اشارة الى لزوم
التخصيص عليه بخلاف غيره وذلك لان المراد بالمؤمنين فى الآية ما يشمل المنافقين ولا ريب فى عدم صحة ترتيب الآثار على قولهم بل الجزم بتخصيص الاكثر لان من يجب
ترتيب آثار الصدق على قوله من المؤمنين العدول اقل قليل بالنسبة الى غيرهم من المنافقين والمؤمنين الفساق **قوله** مضافا الى سواد لفظه آه **اقول** نظير هذا
استدلال بعض اهل التحقيق بعدم تكرار لفظ الولى فى قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله الآية على اتحاد ولاية الله تعالى وولاية رسوله وولاية اولى الامر **قوله** فافهم **اقول**
لعله اشارة الى ان اختلاف حرف التعدية فيهما لا يقتضى حمل الايمان للمؤمنين على ما ذكر لان غاية ما يفيده اختلاف معنى الايمان فيهما ويكفى فيه انه بالنسبة الى
الله تعالى بمعنى العبودية والاطاعة ولذا يتوقف تحققه على الاقرار باللسان والاعتقاد بالجنان والعمل بالاركان على ما هو التحقيق فيه بخلافه بالنسبة الى المؤمنين فانه
مجرد ترتيب آثار الواقع على قولهم وتسليمهم وعدم رده عليهم وبالجملة لو اريد من الايمان للمؤمنين المعنى الثالث من المعانى المذكورة لم يلزم اتحاده معنى مع الايمان
بالله لوجوب حمله على المعنى الثالث دفعا للزوم ذلك **قوله** فان شهد عنده خمسون آه **اقول** القسامة بفتح القاف هى الايمان تقسم على اولياء الدم
حكى بعضهم عن الصحاح المراد بها الايمان التى يقسمها المدعى للقتل وقوم مع تحقق اللوث وهو امارة يظن بها صدق المدعى فيما ادعى من القتل وقد تطلق
على المقسم وعلى هذا الاطلاق جرى الشهيد فى اللمعة فى قوله ولو لم يكن له قسامة الخ كما صرح به الشهيد الثانى ره فى الشرح والمراد هنا البينة كما صرح
به المصنف ره فى مباحث الاستصحاب وهو ظاهر كلامه هنا ولا يحضرنى الآن شىء من كتب اللغة حتى اراجعه ويمكن حملها على المعنى المشهور وتقريبه بذكر عدد
الذى هو من لوازمها بذلك المعنى وتقريره من وجهين احدهما ان المراد من الشهادة فى قوله شهد لازمها وغايتها وهو الاثبات ويكون خمسون فاعلا له ومفعوله
ان مع معموليها وقسامة تميز للشهادة او منصوبا بنزع الخافض او بدلا من خمسين اى ثبت عندك خمسون رجلا بطريق القسامة اى بالايمان او قوم عدتهم
خمسون نفسا وكذبهم وثانيهما ان يجعل شهد بمعنى حضر ويجعل قسامة تميزا للعدد او بدلا والمعنى واضح للمتأمل **قوله** ثم ان هذه الآيات على تقدير تسليم
دلالتها آه **اقول** وكذا غيرها من الآيات التى ذكرها العلامة ره فى النهاية وغيره فى غيرها فى مقام الاستدلال وهى اضعف دلالة من الآيات المذكورة مثل
قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله والتقريب ان الاخبار بما اخبر به الرسول قسط وشهادة لله والامر افاد وجوبه فاذا وجب
وجب القبول والا فلا فائدة فيه ومثل قوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم وقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك الآية و
التقريب ان ظاهرهما بيان جميع ما انزل الله تعالى اليه لجميع من عاصره ولمن يأتى بعده فلو وجب عليه ان يبين كل ذلك لمن يتواتر الخبر بنقله لكانت الاخبار
باجمعها منقولة بالتواتر الا ان يقال ان بعض السامعين الخبر نقل لذلك بعض وذلك يوجب تهمة التسلف جواز كون شرايع لم ينقلها بعضهم ولا يجوز ان
يكون كل ما نقل باخبار الآحاد لم يقله النبى صلى الله عليه وآله وسلم لانه يستحيل عادة او يكون هذه الاخبار على كثرتها كاذبة ولا يجوز ان يختص عبادة
تختص من عاصره لان اكثرها خطاب لاهل عصره ولمن يأتى بعده فثبت انه اتمها واوجب عليه ان يبين بعض شرعه لمن يتواتر الخبر بنقله وان كان بيانا لمن بعده
يتضمن وجوب العمل به على من بعدهم ومثل قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس الآية وتقريبه ان المخبر عن الرسول شاهد على
الناس فلا يجوز ان يجعله الله شاهدا وهو غير مقبول القول وضعف الاستدلال بها يظهر من التأمل فيها وفى وجه الاستدلال بها **قوله** وهو دونها
وان كان بعضها كتبها آه **اقول** سيأتى الكلام فيها وفى امثالها فى خاتمة الكتاب انشاء الله **قوله** وغيرها من الاخبار آه **اقول** مثل ما رواه سماعة عن ابى عبد الله
عليه السلام قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه فى امر كلاهما يرويه احدهما يأمر بأخذه والآخر ينهى عنه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو فى سعة

حتى يلقاه وفي رواية اخرى بأيهما اخذت من باب التسليم وسعك الى غير ذلك من الأخبار الكثيرة التي يكاد يبلغ بعضها حد التواتر على ما ادعاه بعضهم وسيجيء ذكر نبذة منها في مبحث التعارض **قوله** الا انها لا اطلاق لها اه **اقول** التأمل الصادق يشهد بأن مساق هذه الأخبار يعطي ان بناءهم على العمل بأخبار الثقة ونقله الرواة عن الائمة عليهم السلام وان شأنه الحجية في نفسه غاية الأمر ان التعارض منع من الحكم بصدور كل من المتعارضين فلا بد من ان يكون احدهما غير صادر عنهم عليهم السلام وهو الداعي الى السؤال فالمراد من السؤال بأي ان شأن الخبر الصادر من الثقة القبول الا ان التعارض يقتضي بصحة احدهما فأيهما الصحيح من شأنه ان ذلك قطعا انهما الحق في رواية ابن الجهم والحاصل انه يمكن ان يقال ان مساق الأخبار على خلاف المدعى المذكور كما لا يخفى **قوله** وفي رواية اخرى اه **اقول** وفي رواية اخرى عن الصادق عليه السلام رحم الله زرارة بن اعين لولا زرارة لاندرست احاديث ابي **قوله** وقوله لابن ابي يعفور اه **اقول** عن البحار نقلا عن كتاب الكشي باسناده عن ابن ابي يعفور قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام انه ليس كل ساعة القاك ولا يمكن القدوم ويجيء الرجل من اصحابنا فيسألني وليس عندي كل ما يسألني عنه قال عليه السلام فما يمنعك عن محمد بن مسلم الثقفي فانه قد سمع من ابي وكان عنده وجيها **قوله** وقوله فيما عن الكشي اه **اقول** في فهرست الشيخ ان ابان بن تغلب قال له ابو جعفر الباقر اجلس في مسجد المدينة وافت الناس فاني احب ان يرى في شيعتي مثلك وعن الصادق عليه السلام مثله وعنه انه قال لأبان بن عثمان ان ابان بن تغلب قد روى عني روايات كثيرة فما رواه لك فاروه عني **قوله** وقوله لشعيب العقرقوفي اه **اقول** هذا مروي في كتاب الكشي وفيه ايضا بسند صحيح عن الصادق عليه السلام انه قال بشر المخبتين بالجنة بريد بن معاوية العجلي وابو بصير ليث بن البختري ومحمد بن مسلم وزرارة اربعة نجباء امناء الله على حلاله وحرامه لولا هؤلاء انقطعت آثار النبوة واندرست وروى ابن خالد الأقطع قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ما اجد احدا احيى ذكرنا واحاديث ابي الا زرارة وابو بصير ليث المرادي ومحمد بن مسلم وبريد بن معاوية العجلي ولا يخفى ان ابا بصير ليث بن البختري غير ابي بصير الأسدي الا ان الأسدي مشترك بين يحيى بن ابي القاسم الأسدي وعبد الله بن محمد الأسدي فعلى هذا يكون كنية ابي بصير مشتركة بين جماعة وان اختلف علماء الرجال في عددهم بين قائل بثلاثة وقائل بأربعة وقائل بخمسة والظاهر ان المراد بأبي بصير الأسدي في هذا الخبر هو الأول لأن الثاني بعد من تتبع الأثر في حقه لم ينص علماء الرجال بمثل هذا المدح في حقه **قوله** وقوله عليه السلام لما قال له عبد العزيز اه **اقول** هذه الرواية مذكورة في كتاب الكشي وفيه ايضا عن عبد العزيز قال قلت للرضا عليه السلام ان شقتي بعيدة فلست اصل اليك في كل وقت فآخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين قال نعم وفيه ايضا حدثني قال عبد العزيز المهتدي وكان خير قمي رأيته وكان وكيل الرضا عليه السلام وخاصته فقال اني سألته فقلت اني لا القاك في كل وقت فعمن آخذ معالم ديني فقال خذ عن يونس بن عبد الرحمن **قوله** ما ورد في العمري وابنه اه **اقول** العمري هو ابو عمرو عثمان بن سعيد وابنه محمد بن عثمان هو ابن العمري عن نقد الرجال انه يظهر من كتب ان العسكري المشهور هو ابو وكيل اسمه حفص بن عمرو وان ابا جعفر المشهور بابن العمري الذي هو وكيل الناحية ابنه واسمه محمد بن حفص انتهى والمشهور هو الأول **قوله** فانه لو سلم ان ظاهر الصدر اه **اقول** ربما يمنع ظهوره فيه بل يدعى ظهوره في خلافه من حيث ان المتبادر منه ان المقصود الرجوع الى احاديثهم المروية الا يرى انه اذا قيل اسأل العالم يتبادر منه ان السؤال انما هو عما عنده علمه فان قلت لو لوحظ ذلك لما افاد حجية قول الرواة في الأحاديث المقطوع بصدورها عنهم لظهور التشبيه فيها قلت ظهورها في ذلك ممنوع فان من الشائع اطلاق حديثهم وحديثنا ونحوهما على ما روي عنهم وينسب اليهم بل ربما يدعى تبادر مجرد الانتساب منها ويؤيده ذلك اطلاق بعض تلك الألفاظ على الخبر الغير المقطوع الصدور في المقبولة حيث قال الراوي اختلفا في حديثكم ومراده ليس الخبر المقطوع الصدور لأنه لا يمكن الا عتبار الأصدقية والأعدلية معه **قوله** ودلالتها على الطائفة مع عدم المعارض اه **اقول** واما مع وجوده فيجب الأخذ بروايات هذه الأخبار الواردة في ذلك فيكون عدم الأخذ بروايات الطائفة من جهة المانع لا من جهة عدم المقتضي **قوله** لكن المستفاد من مجموعها اه **اقول** لا يخفى ان هذا الاستدراك مستدرك يستغنى عنه بالكلام السابق فان الدلالة انما تصح بملاحظة الدلالة المستفادة من المجموع بعد استنباط المناط والا فكيف يمكن الحكم بالدلالة والظهور في الطائفة معا **قوله** ومثل ما عن ابي الحسن اه **اقول** روى الكشي عن ابي الحسن احمد بن حاتم بن ماهويه قال كتبت اليه يعني ابا الحسن الثالث عليه السلام اسأله عمن آخذ معالم ديني وكتب اخوه ايضا بذلك فكتب اليهما فهمت ما ذكرتما فاعتمدا في دينكما على مسن في حبنا وكل كثير القدم في امرنا فانهم كافوكما ان شاء الله **قوله** من حفظ على امتي اربعين حديثا اه **اقول** لفظ الحديث مختلف في النقل على اوجه الذي رواه في شرح الأربعين عن بعض كتب الصدوق قدس سره والشيخ ره من حفظ على امتي اربعين حديثا مما يحتاجون اليه في امر دينهم بعثه الله عز وجل يوم القيامة فقيها عالما وفي بعض الروايات مما ينفعهم في امر دينهم وعن البحار نقلا عن صحيفة الرضا عليه السلام ينتفعون بها والكل صحيح بحسب المعنى قال شيخنا البهائي الظاهر انه على بمعنى اللام اي حفظ لأجلهم كما قالوا في قوله تعالى ولتكبروا الله على ما هديكم اي لأجل هدايته اياكم ويحتمل ان يكون بمعنى من كما في قوله تعالى اذا اكتالوا على الناس يستوفون انتهى وتوقف الاحتمال الثاني على ما وقع في لفظ الحديث على المروي في البحار عن امالي الشيخ من قوله صلى الله عليه وآله وسلم من حفظ من امتي الخ ويمكن ان يضمن الفعل معنى القراءة اي حفظها قارئا عليهم **قوله** قال شيخنا البهائي قدس سره اه **اقول** قال ره في شرح الأربعين هذا الحديث مستفيض بين الخاصة والعامة بل قيل انه متواتر فان ثبت ذلك امكن الاستدلال به على ان خبر الواحد حجة ولعل اول من استدل به على هذا المطلب شيخنا الشهيد في الذكرى فانه استدل به على ان خبر الواحد حجة ليس بعيد من الاستدلال بآية النفر فلولا نفر الآية ونظيره انه يقال ان اسم الشرط من صيغ العموم فقوله من حفظ في قوة كل شخص من امتي حفظ لك المتحضر فيمن يتفرد بالحفظ او كان له فيه شريك بلغوا حد التواتر او لا وقد قال مما يحتاجون اليه في امر دينهم ولولم يكن حجة لما احتاجوا اليه بل كان وجوده كعدمه لا ينه

١٠٨ جواز هذا الدليل في خبر الفاسق ومجهول الحال لخروج كما سوابايد التثبت وكذا المجهول لما تقرر في الاصول فيتعين خبر العدل على حجيته نعم للقائل ان يقول ان الحديث

صريح في الاحتياج اليه لكونه خبرا واحدا فيجوز ان يكون مراده مما يحتاج اليه غير صريحه تجمعه ويتوقف تواتره وهذا الاحتمال وان كان خلاف الظاهر

الا انه يجعل الاستدلال به لا بطال مدعى الاصل فليتامل انتهى وانت تعلم ان الاستدلال بالظواهر هنا تكثير للقرائن وتاييد او اعتضاد للادلة بعضها

ببعض ولا باس به كما لا يخفى **قوله** ومثل الاخبار الكثيرة الواردة آه **اقول** هذه الطائفة من الاخبار ايضا كثيرة بل اكثر من ان تحصى كما صرح به السيد

المحقق الكاظمي ره في شرح الوافية منها ما اشار اليه المصنف ره وهو ما رواه في الكافي عن محمد بن الحسن بن ابي خالد شينوله قال قلت لابي جعفر الثاني عليه السلام

جعلت فداك ان مشايخنا رووا عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام وكانت التقية شديدة فكتموا كتبهم فلم يرووا عنهم فلما ماتوا صارت الكتب الينا

فقال عليه السلام حدثوا بها فانها حق ومنها ما اشار اليه ايضا من الخبر الوارد في مذاكرة الحديث ويأتي الكلام فيه ومنها ما رواه في باب من صنف

علما وعمل بغيره من كتاب الايمان والكفر عن علي بن عطية عن خيثمة قال قال لي ابو جعفر عليه السلام ابلغ شيعتنا ان اعظم الناس حسرة يوم القيمة من وصف علما ثم

خالفه الى غيره وعن البحار عن امالي الصدوق ره عن علي عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اللهم ارحم خلفائي ثلاثا قيل يا رسول الله

من خلفاؤك قال الذين يبلغون حديثي وسنتي ثم يعلمونها امتي وفي العيون عن الرضا عليه السلام ما يقرب منه ووجه الاستدلال بهذه الطائفة ظاهر وايد السيد

المصدع على الاستدلال بالثالث بكونه محفوفا بالقرينة لو افتقر معه مع الكتاب الكريم قال الله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى ونهله مع العقل مندفع

بان مجرد هذا الوفاق لا يكشف عن العلم بالصدور **قوله** ومثل ما ورد في مذاكرة الحديث آه **اقول** وهي اخبار كثيرة منها ما اشار اليه المصنف ره وهو

ما رواه في الكافي في باب رواية الكتب والحديث وفضل الكتابة من كتاب العقل والجهل باسناده عن المفضل بن عمر قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام اكتب وبث

علمك في اخوانك فان مت فورث كتبك بنيك فانه يأتي على الناس زمان هرج لا يانسون فيه الا بكتبهم ومنها رواية عبد الملك عن الصادق عليه السلام قال تزاوروا

فان في زيارتكم احياء للقلوب وذكرا لاحاديثنا واحاديثنا تعطف بعضكم على بعض فان اخذتم بها رشدتم ونجوتم وان تركتموها ضللتم وهلكتم فخذوا بها

وانا بنجاتكم زعيم **قوله** وان لم يفد القطع آه **اقول** الانصاف ان التامل في مجموعها يوجب القطع بحجية الاخبار وان بناءهم على الرضا والامضاء الا

ومن هنا يضعف شبهة الدور الواردة في المقام فان الاخبار بلغت حد التواتر ولو معنى ولا اقل من الاحتفاف بالقرائن القطعية واما الشبهة الاخرى

فهي ان هذه الاخبار معارضة بالكتاب والسنة الدالين على المنع من العمل بغير العلم وبالاخبار المتقدمة الدالة على المنع عن العمل بخبر الواحد الغير المقطوع

الصدور المحفوف بالقرينة فهي اوهن من الاولى اذ لو سلمنا اطلاقها فلا بد من تقييدها بهذه الاخبار كيف ويمنع اطلاقها لانصرافها الى غير ما يعامل معه

معاملة العلم في مجاري العادات مع انا نقول ما دل على حجية الخبر اخص عن ما دل على المنع من العمل بما لا يعلم ويدخله فيما دل على العمل بالمعلوم فان من سال

عن الرجوع عن العمل من غير بصيرة ودليل فلا تشمل ما ثبت حجيته بالدليل والآية ترشد الى ذلك لاحتجاج بها على الكفار فيعلم ان فيها الاشارة الى ما هو

المركوز في العقول مع ان عمدة الاخبار اخبار العرض على الكتاب لا مكان دعوى التواتر المعنوي فيها واما غيرها فاخبار احاد تدفع نفسها وقد صنفنا

اصلهما ما ورد في علاج التعارض ولا ربط لها بما نحن فيه مع انهما غير موصوفان وقد تقدم الكلام فيهما فراجع **قوله** واما الاجماع فتقريره من

وجوه آه **اقول** الاستدلال بالاجماع على حجية اخبار الاحاد على فرض اجماعها انه اما منقول ومحصل وعلى الاول اما على سبيل الخصوص اي

بعد التفارق وعلى الثاني فاما ان يستفاد رضى المعصوم من اقوال العلماء او من افعالهم بل وافعال الائمة ويسمى الاخير بالسيرة فكل الوجوه المذكورة

راجع الى ما ذكرناه **قوله** فيما له من اشراك التيمم من المنكرين آه **اقول** توضيحه ان المنكرين لاخبار الاحاد انما انكروا الاخبار التي اختص بطريقها المخالفون

وهو متما الا تصرف كما تقدم واما انكارهم للاخبار الواردة من طرق الامامية فغير مسلم فلم يكن بناؤهم على الانكار على من نفى حكما استنادا الى خبر من

اخبار الاحاد الا اذا عارض العقل الصريح او الخبر المتواتر او غيرهما من الادلة المفيدة للقطع مع ان انكارهم في غير المقام لو سلم فلا يضر بحجية الخبر اذ

لم يكونوا معصومين يجب اطاعتهم لا بحجا وتعلق اقوالهم **قوله** ثم اجاب عن ذلك بان خبر الواحد آه **اقول** ملخص الجواب ان حجيته بحسب النوع انما هي بحسب

الشرع والا فالعقل لا يحكم بوجوب وقوع التعبد به لما تقرر من ان قول من قال بوجوب التعبد به عقلا باطل فيقتصر على القدر الذي جوز الشارع فيه مما

التعبد به من اخبار الامامية ولا ينافي حكم العقل بجواز التعبد به بحسب الشخص والنوع تعيين الشارع اياه في صنف خاص لما يرى فيه من المصلحة ومما ذكرنا

يظهر انطباق الجواب على السؤال بتمامه **قوله** فالصحيح الذي اعتقده آه **اقول** هذا مما انفرد به الشيخ والمختص ومراده ان النظر والاستدلال واجب مستقل

والخطا في تركه موضوع معفو عنه وهذا هو الذي اراده بقوله وان كان مخطئا في الاصل معفو عنه يعني بالاصل طريق الاخذ فان الاصل والقاعدة

في مسائل الاصول هو الاخذ بطريق الاستدلال ويدل عليه مواضع من كلامه في العدة منها هذا الكلام ومنها ما ذكره في مقام بيان صفات المفتي و

المستفتي وسيأتي نقله وبنا ما استدل به على ذلك وقد استشكل المحقق حيث ادعى ينافي ما يظهر من جماعة من الاصحاب منهم العلامة في الباب الحادي

عشر والشهيد ره في الالفية من عدم تحقق الايمان مع التقليد فانه يلزم منه الاكتفاء في اصل الايمان بالتقليد ان كان تارك الاستدلال فاعلا للحرام

وربما يوجه كلام مدرك بان وجوب الاجتهاد والنظر له حيثيتان احديهما يقصد حصول اليقين والخروج عن الشك في النظر ومن الاخرى الوصول الى ما هو

الحق والوصول اليه قد يحصل بشيء آخر كالتقليد فهو من هذه الجهة مسقط للتكليف بالتوصل بالواجب الاول وان كان فيه توصل بحرام فيسقط اعتبار

وجوب النظر التوصل هذا ويبقى عليها الوجه الاخر فيراد الشيخ ره من كون الخطاء موضوعا انه لا يوجب اتصاف صاحبه بالفسوق كما في ترك بعض التوصليات وسيأتي ١٠٩ تمام الكلام فيه ان شاء الله تعالى **قوله** ثم ذكر الجوابين وحاصل احدهما آه **اقول** قد يتوهم التنافي بين جوابيه حيث ان الاول يفيد جواز العمل بما يرويه هؤلاء اذا كانوا ثقات في النقل وان كانوا مخطئين في الاعتقاد اذا علم تحرزهم عن الكذب والثاني يفيد ان جميع ما يرويه هؤلاء ان اختصوا بروايته لا يعمل به وانما يعمل به اذا انضمّ اليه رواية من هو على الطريقة المستقيمة والاعتقاد الصحيح ويندفع بتقييد الجواب الثاني بغير الثقات على ما شرط في الاول والقرينة على هذا التقييد موجودة في مواضع من كلامه يظهر لمن يأخذ بمجامع ما قبله في اطرافه **قوله** انتهى المقصود من كلامه آه **اقول** ومن جملة كلامه ما ذكره في الفصل الذي عقده بعد الفصل المنقول منه الكلام المحكي في المتن بعد تفسير العدالة المعتبرة في ترجيح احد الخبرين على الاخر بانها كون الراوي معتقدا للحق مستبصرا ثقة في دينه متحرزا عن الكذب غير متهم فيما يرويه حيث قال اما اذا كان مخالفا في الاعتقاد لاصل المذهب وروى مع ذلك عن الائمة عليهم السلم نظر فيما يرويه الى ان قال وان لم يكن هناك من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه وجب ايضا العمل به لما روي عن الصادق عليه السلم انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما يروى عنا فانظروا الى ما رووه عن علي عليه السلم فاعملوا به ولاجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا عليهم السلام فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه واما اذا كان الراوي من فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفية والناووسية وغيرهم نظر فيما يرويه الى ان قال وان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب ايضا العمل به اذا كان متحرجا في روايته موثوقا في امانته وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلافه الى ان قال فاما من كان مخطئا في بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرجا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم انتهى وقال ره في اول الفهرست فاذا ذكرت كل واحد من المصنفين واصحاب الاصول فلا بد من ان اشير الى ما قيل فيه من الجرح والتعديل وهل يعول على روايته اولا وابين عن اعتقاده هل هو موافق للحق او هو مخالف له لان كثيرا من مصنفي اصحابنا واصحاب الاصول ينتحلون المذاهب الفاسدة وان كانت كتبهم معتمدة انتهى **قوله** ثم ان من العجاب ان غير واحد آه **اقول** من العجب انهم ادعوا عليه ما ليس في كلامه عين ولا اثر وهو حصر الحجية في الخبر المقرون بالقرائن المفيدة للقطع وما ليتهم نسبوا اليه الحصر في حجية خبر العدل الامامي اذ لم يكن الفساق من المرتبة من الظهور لان بعض كلماته لو قطع عن سابقه ولاحقه ربما يوهم ذلك مثل ما ذكره من ان المعلوم من حال الفرقة المحقة انها لا ينكرون ولا يدفع انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفهم في الاعتقاد وان من شرط العمل بخبر الواحد ان يكون راويه عدلا بلا خلاف وكل من اسند اليه ممن خالف الحق لم يثبت عدالته فثبت فسقه فلاجل ذلك لم يجز العمل بخبره وما صرح به في مفتتح الباب من ان جواز العمل بخبر الواحد في الشرع موقوف على طريق مخصوص وهو ما يرويه من كان من الطائفة المحقة ويكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة وغيرها ثم ذكر في معنى العدالة ما اشرنا اليه كذا اول كلامه المنقول في المتن وهو قوله واما ما اخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد آه الى ان قال ويجوز العمل وكذا الجواب الثاني من جوابيه المذكورين والانصاف ان من تأمل في كلامه بل نظر فيه اول نظرة حكم بانه نص في عدم اعتبار القرينة بل ولا العدالة بل ولا التشيع بالمعنى الخاص بل ولا المعنى العام بعد تحقق الوثاقة وقد طريا الكلام اولا على وجه الاجمال ثم فصل بما هو الحق عنده وبين حقيقة العدالة المطلوبة في الرواية وانها غير المطلوبة في الشهادة وقرر عليه العمل في كتبه الفقهية وكل ما ذكرنا يشهد بان صاحب المعالم ومن حذا حذوه لم يحضر عندهم كتاب العدة ولم ينظروا في عباراته كما صرح به المصنف في الاشارة **قوله** وما فهمه المحقق من كلام الشيخ آه **اقول** قد عرفت وستعرف ان ما نسبوه اليه ما نسبه العلامة ره اليه وما ادعاه الى الشيخ ره المحقق على الاطلاق اعجب فهم كلام الشيخ ما نسبه اليه ومنع العمل بالمشهور ثم نطبق العمل عليه كلاهما من مثل هذا الخريت الذي لم يزل في التحقيق والتدقيق نصب عينيه الادلة والاقوال بمرئى ومسمع منه وان تنكر صحة النسبة اليه ما اقر بقيام الشاهد عليه اما الاول فقد عرفته في كلام صاحب المعالم واما الثاني فقد صرح به حيث قال فيما حكى عنه بحق نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها اذ لو سلمنا ما لاقتصرنا على المواضع التي عملت الطائفة فيها باخبار جماعة خاصة ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها ودعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد واما الثاني فلانه عمل باخبار الثابتين عن بغض مذهبه في ما يتفق في مواضع كثيرة اشار الى نبذة منها بعض الافاضل منها مسئلة النزح فانه بعد ان ذكر رواية عمار قال ولقائل ان يطعن في هذه الرواية لضعف سندها فان رواتها فطحية الى ان قال وفيها قيل ان المذكورين وان كانوا فطحية فانهم مشهورون لهم بالثقة فلا طعن في روايتهم اذ لم يكن لها معارض من اهل البيت التسليم الى ان قال عند ذكر رواية اخرى في الاولى وان ضعف سندها فان الاعتبار يؤيدها من وجهين احدهما عمل الاصحاب على رواية عمار الثقة حتى ان الشيخ ادعى في العدة اجماع الامامية على العمل بروايته ورواية امثاله ممن عددهم ومنها مسئلة موت الانسان في البئر عند التمسك برواية الفطحية فانه قال لا يقال هذا السند فطحية لانا نقول هذا حق لكن من الثقات مع سلامته عن المعارض ثم ان هذه الرواية معمول عليها بين الاصحاب عملا ظاهرا وقبول الخبر بين الاصحاب مع عدم الطعن يجبر كونه حجة فلا يعتد الذي يخالفه ومنها مسئلة انصباب البول في البئر حيث قال لا يقال علي بن ابي حمزة واقفي لانا نقول تغيره انما هو في موت

١١٠ تو بحيث فلا يقدح فيما قبله على ان هذا الوهن لو كان حاصلا وقت الاخذ عنه لا يجري بعمل الاصحاب وقبولهم لها وذكر مثل ذلك في مسئلة مواقيت الظهر فيها منها مسئلة
موت المصنوع عند ذكر رواية عمار حيث قال ان عمارا اشتهر بالثقة في النقل منضما الى قبول الاصحاب لرواية هذه ومنها مسئلة ما تراه المرتدة مع الطلاق
عند ذكر رواية الفطحية وهو هذا وان كان سندها فطحية لكنهم ثقات في النقل ولا معارض لها ومثل ذلك في السكوني قال والسكوني عامي لكنه ثقة ولا معارض
لروايته هذه فان قلت الكلمات المذكورة على خلاف المقصود لانه لم يصرح في شيء منها بحجية الاخبار مطلقا حتى يجي منعه لشابق بل صرح بحجيتها
خاصة معللا بما بين الاصحاب ومع هذا ما فهم من كلام الشيخ ره ونسبه اليه المحقق يرشد الى ان بنائه في الفقه ايضا على المنع كما نص عليه لاحق في الاصول ما
ذكره في مسئلة سؤر الطيور عند التمسك برواية علي بن ابي حمزة وعمار حيث قال لا يقال علي بن ابي حمزة واقفي وعمار فطحي لانا نقول الوجه الذي لاجله
عمل بخبر الثقة قبول الاصحاب وانضمام القرينة لانه لولا ذلك لمنع العقل من العمل بخبر الثقة اذ لا قطع بقوله وهذا المعنى موجود هنا فان الاصحاب عملوا
برواية هؤلاء كما عملوا هناك فانه صريح في ان المعتبر عنده مؤكد الرواية المقرونة بالقرينة قلت اكثر عباراته وان كان مفيدا لما ذكرنا الا انه يعرف التامل
في اطراف كلامه ان كلا من الوثاقة وعمل الاصحاب وحده يستقل في اعتبار الخبر ثم حجيته به **قوله** وقال المحدث الاسترابادي ره **اقول** شدة الرغبة
في هذا الميدان وان عدّ صالح وغرضه من هذا المحدث فلا باس بان ننقل بعض كلماته ونتعرض الجواب عنه لا لنعد نقل كلا . منهج الطائفة الذي قاله
في اوائل الاستبصار وسننقله ما لنظر وان ثبت تحقيق كلامه قدس سره لينتفع عنه جميع اعتراضات المتأخرين وليوافق ما ذكره في كتاب العدة
وليوافق ما فهمه المحقق الحلي في مصباح كتاب المعارج والمنتقى من كلامه قدس سره فاستمع لما يتلى عليك من الكلام وبالله التوفيق بعد ان ذكرنا التحقيق فاقول
ملخص كلامه في الاخبار المسطورة في الكتب التي انعقد اجماع قدمائنا الطائفة المحقة على ورودها عن المعصومين عليهم السلام وكانت مرجعا لهم فيما يحتاجون
من عقائدهم واعمالهم كل ذلك بامر بعض الائمة عليهم السلام وتقرير بعض اخر منهم صلوات الله عليهم على ذلك تنحصر في اقسام ثلاثة الاول ان يكون
متحد مضمونه متواترا فلذلك لا يجوز فيه التناقض الثاني ان توجد قرينة دالة على صحة مضمونه مطابقا للدليل العقلي القطعي كالخبر الدال على ان التكليف
لا يتعلق بالغافل عنه ما دام غافلا والخبر الدال على ان فعل الواجب الذي يجب القطع العلم بوجوبه عن العباد موضوع عنهم ما داموا كذلك لا الدليل العقلي
الظني كالاستصحاب وكجعل عدم ظهور المدرك على الحكم الشرعي مدركا على عدم وكذلك الحكم في الواقع ومن القرائن ان يكون مضمونه مطابقا لما هو ضروري
الدين من ظواهر القرآن عليه نص البلاغة والقسم الذي يوجبان العلم والقطع بانه حكم الله في الواقع الثالث ما لا يكون هذا ولا ذاك ويجوز العمل به على شرط
راجعة الى شيء واحد سواء ان لا يوجد له معارض اقوى منه ووجه جواز العمل بهذا القسم انه لا يخلو من امرين لانه اما من الباب الذي عليه الاجماع في النقل يعني
انه قد ماتنا لم ينقلوا الا اياه او ما يوافقه او من الباب الذي وقع الاجماع على صحته ومعنى الصحة هنا ثبوت وروده عن المعصوم مع عدم ظهور مانع عن العمل به
وهذا التفسير لكلام رئيس الطائفة موافق لما ذكره في العدة ولما ذكره المحقق الحلي في مصباح المعارج في تحقيق كلامه قال في موضع اخر واصحابنا الاخباريون
يرتبون عما نسبه الفاضل العلامة اليهم من انهم كانوا يعملون في اصول دينهم وفروعه على مجرد خبر الواحد المظنون لعدم اللذو كانه وقع في هذا الوهم من
الشيخ التي حكاها المحقق وكيف يظن بهؤلاء الاجلاء الذين ادركوا صحبة الائمة وتمكنوا من اخذ الاحكام عنهم بطريق القطع واليقين من يعلم احوال
تلك الاحاديث التي عملوا بها واعتمدوا عليها في عقائدهم واعمالهم مثل هذه المساهلة الشنيعة في دينهم وكثيرا ما يقع من هذا الفاضل واتباعه
ما لا ينبغي من الدعاوى من باب الغفلة والعجلة وقلة التامل في اسرار المسئلة وليس قصدي من هذا الكلام القدح في فضله رحمه الله وتقواه لكن قصدي التنبيه
من لا تحقيق له من الافاضل فانهم يحسبون ان كل من زاد تحقيقه فيقلدون العلامة في الاصول والفروع ولو لم يكن لها هذا المعنى فاجاب على ما انتهى
لكو قطعت [illegible] والله مطلع على السرائر انتهى **اقول** من الواجب علينا اولا نقل عبارة الشيخ ره في الاستبصار ليتميز الفاضل من الغافل ويفترق الحق
عن غيره المتامل المجهول وما اقبح اشتغال الادب بالتسلط من بواية الله في العالمين عماد من حبه شريعة سيد المرسلين وشيعتهم انتقاما كانوا به ليتبهون فنقول
قال الشيخ ره في الاستبصار اعلم ان الاخبار على ضربين متواتر وغير متواتر فالمتواتر منه ما اوجب العلم فما هذا سبيله يجب العمل به من غير توقع شيء ينضاف اليه ولا امر
يقوى به ولا يرجح به على غيره وما يجري هذا المجرى لا يقع فيه التضاد في اخبار النبي صلى الله عليه وآله وسلم والائمة عليهم السلام وما ليس بمتواتر على ضربين
فضرب منه يوجب العلم ايضا وهو كل خبر تقترن اليه قرينة توجب العلم وما يجري هذا المجرى يجب ايضا العمل به وهو لاحق بالقسم الاول والقرائن اشياء كثيرة منها
ان تكون مطابقة لادلة العقل ومقتضاه ومنها ان تكون مطابقة لظاهر القرآن اما لظاهره او عمومه او دليل خطابه او فحواه فكل هذه القرائن توجب العلم وتخرج
الخبر عن حيز الاحاد وتدخله في باب المعلوم ومنها ان تكون مطابقة للسنة المقطوع بها اما صريحا او دليلا او فحوى او عموما ومنها ان تكون مطابقة لما اجمع
المسلمون عليه ومنها ان تكون مطابقة لما اجمعت عليه الفرقة المحقة فان جميع هذه القرائن تخرج الخبر من حيز الاحاد وتدخله في باب المعلوم وتوجب العمل به
واما القسم الاخر فهو كل خبر لا يكون متواترا ويتعرى من واحد من هذه القرائن فان ذلك خبر واحد ويجوز العمل به على شروط فاذا كان خبر لا يعارضه خبر اخر
فان ذلك يجب العمل به لانه من الباب الذي عليه الاجماع في النقل الا ان يعرف فتاويهم بخلافه فيترك لاجلها العمل به وان كان هناك ما يعارضه فينبغي ان ينظر في المتعارضين
فيعمل على اعدل الرواة في الطريقين وان كانا سواء في العدالة عمل على اكثر الرواة عددا وان كانا متساويين في العدالة والعدد وهما عاريان من جميع القرائن
التي ذكرناها نظر فان كان متى عمل باحد الخبرين امكن العمل بالاخر على بعض الوجوه وضرب من التاويل كان العمل به اولى من العمل بالاخر الذي يحتاج مع العمل به الى طرح الخبر

الاول لانه يكون للعامل به عاملا بالخبرين معا الى غير ذلك فانظروا بعين الانصاف كيف يحرف هذا الفاضل المتعصب كلام الشيخ عن مواضعه مع انه لو حمل على ما سقط عن الافادة بحيث لا يناسب نسبته الى مثل الشيخ اما اولا فلانه يلزم حينئذ لزوم التعقيد الكثير في كثير من المواضع بدون اقامة قرينة عليها كما يظهر بالتأمل واما ثانيا فلانه لو كان موقع كلامه الاخبار المتواترة المتون على ضربين متواتر المضمون وغير متواتر المضمون فيرد عليه حينئذ ان المتواتر المضمون ما فائدة جعله المتواتر بحسب المعنى فلا يصح قوله فالمتواتر منها ما اوجب العلم اذ العلم انما يحصل من مجموع الاحاديث المشتركة في المعنى والافعلية بيانا معنا حتى يتعلق به التصديق الذي هو فرع التصور واما ثالثا فلان قوله فاذا كان خبر لا يعارضه خبر آخر يدل بالمفهوم انه اذا كان يعارضه خبر لم يكن مما عليه الاجماع في النقل وهو تناقض صريح لان المفروض ان الكلام في الاخبار المتواترة المجمع عليها بالنقل واما رابعا فلان الترجيح بأعدل الرواة لا معنى له مع ان محل الكلام الاخبار المعلومة الصدور عنهم المجمع عليها بين الاصحاب لا يقال هذا انما يستفاد من المقبولة فليس فيه خروج عن مقتضى الروايات لانا نقول محل الكلام في المقبولة مطلق الخبرين المتخاصين المرويين عن الائمة عليهم السلام في الترجيح معقول بالنسبة اليه وليس غرضنا القدح في كلام الشيخ فان ذلك مما لا ضير فيه حتى ينقدح بكلامه بل المقصود اظهار تلاوة هذا المحدث الذي لم يبن على تقليد العلامة وغيره بل بنى على التحقيق وتصدى لتنبيه الافاضل ولاعزو انه مستفاد مما اثبتنا سابقا في السالك من عبارة الاستبصار مما لم يستفد من عبارة العدة التي لا يحتمل فيها ذلك فما اصدق ما يحكى من ان حب الشيء يعمي ويصم وليت شعري اي عبارة من عبارات العدة هو لما ذكره في تفسير عبارة الاستبصار فانك قد نظرت في تمام العبارات حق النظر فهل تجد من نفسك الرخصة في تصويب فهمه فوا عجبا كيف ينسب الى الشيخ ما لا يرضى به وقد طلبوا زمنه التحقيق الى ان ثبت جواز العمل ولولا مخافة التطويل لاطلقت عنان البيان في هذا الميدان ليعرف المنصف حق العرفان ولا اتيان من الله ما تطلعنا على محض هذا المجال ولو بطرز لطيف فان هذا المقدار المذكور لا يشفي غليل الصدور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور **قوله** قطع بان الاخباريين من اصحابنا الخ **اقول** وقد نسب الشيخ ره الى امثال هؤلاء الجهالة ما اسم هذا الفاضل في مواضع من كلامه منها قوله وليس لاحد ان يقول هؤلاء ليسوا من اصحاب الجهالة اذ ساءلوا عن التوحيد والعدل او صفات الائمة عليهم السلام او صحة النبوة قالوا روينا كذا ويروون في ذلك كله الاخبار الخ ومنها قوله في جملة كلام له بعد عبارته المذكورة في المتن فان تجاسر متجاسر الحال ان يقول كل مسئلة مما اختلفوا فيه عليه دليل قاطع ومن خالفه مخطئ فاسق يلزمه ان يفسق الطائفة باجمعها ويضلل الشيوخ المتقدمين كلهم فانه لا يمكن ان يدعى على احد موافقته في جميع احكام الشرع ومن بلغ الى هذا الحد لا يحسن مكالمته ويجب التغافل عنه بالسكوت اوان منع من تفسيقهم وتضليلهم فلا يمكنه الا ان يعمل بما عملوا به كان حسنا جائزا خاصة وعلى اصولنا ان كل خطأ قبيح كبير فلا يمكن ان يقال ان خطائهم كان صغيرا فانحبط على ما تذهب اليه المعتزلة فلا جاز ذلك لهم يقطعوا الموالاة وتركوا التفسيق والتضليل الى اخر ما قال فما اعظم شان من حكم مثل الشيخ بانه لا يحسن مكالمته لانصافا انهم لو كانوا لاحقوا بالعلامة على الاطلاق ولسلكوا معه مسلك الشقاق **قوله** ولذا استثنى القميون اقول كتاب نوادر الحكمة لمحمد بن ابي عمير الذي يسكن الاصحاب الى مراسيله وقد استثنى ابن الوليد اتباعه من القميين من ذلك الكتاب روايات اشخاص معينة وتلقوا بالقبول من بعده **قوله** واستثنى ابن الوليد الخ **اقول** العبيدي محمد بن عيسى بن عبيد بن يقطين قال الشيخ في الفهرست قال ابو جعفر بن بابويه سمعت ابن الوليد يقول كتب يونس بن عبد الرحمن بالروايات كلها صحيحة يعتمد عليها الا ما ينفرد به محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس لم يروه غيره فانه لا يعتمد عليه ولا يفتى به وعن جش ان اصحابنا ينكرون هذا القول ويقولون من مثل ابي جعفر محمد بن عيسى سكن بغداد كان يجب العبيدي ويثني عليه ويمدحه ويميل اليه وفي ست ضعيف استثناه ابو جعفر بن بابويه من رجال نوادر الحكمة وقال لا اروي ما يختص بروايته وعن تعليقة الوحيد ره قال جدي الظاهر ان تضعيف الشيخ لتضعيف الصدوق وتضعيفه لتضعيف ابن الوليد لا عندهما انه يعتبر في الاجازة ان يقرء على الشيخ او يقرء الشيخ ويكون السامع فاهما لما يرويه وكان لا يعتبر الاجازة المشهورة بان يقال اجزت لك ان تروي عني وكان محمد صغير السن ولا يعتمدون على فهمه عند القراءة ولا على اجازة يونس له انتهى وقد يمكن ان يوجه عدم اعتماده على ما انفرد به من كتب يونس انه من جهة انقطاع الاسناد اليه كما هو الحال في استثنائه انتهى وتمام الكلام في الكتب الرجالية **قوله** ثم انه لا يبعد الخ **اقول** من ذلك يندفع الاستبعاد بحسب المقام حيث قال بعض الكلام في التدافع الواقع بين ما عزي الى السيد الى الاصحاب وبين ما حكينا عن العلامة ره فانه عجيب فان التدافع بين كلاميهما ليس باعجب من التدافع بين كلام السيد والشيخ المعاصرين ولا عزو فيه ثم ان المحامل المحتملة التي تدفع بها التدافع بين الكلامين وتوجب نفي البعد عنه وجوه احدها ان السيد في دعوى الاجماع الى عمل الاصحاب في مقام طرح بعض الاخبار وقبول البعض اخر اذ ليست المسئلة معنونة في كتبهم فالسيد كان يعتقد بحجية الخبر المتواتر او خبر الواحد المحفوف بالقرينة دون غيرهما والشيخ كان يذهب الى حجية الاخبار الجامعة لشرائط القبول التي قررها لو كانت من اخبار الآحاد فالاول ظن ان الذي عمل به الاصحاب من الاخبار هو قبيل احد الصنفين في الثاني يستبعد جو مثل ذلك فظن انها من قبيل الآحاد الجامع لشرائط الحجية فادعى كلاهما الاجماع بانطباق الى عمل الاصحاب وطالب الحاجة لا يروم الاقتضاء ثانيها ان ذلك انما نشأ من خلاف لذلك وهو ان لا اف المشتهر فالسيد كان هذا قدمائهم الطريقة المتكلمين الذين لا يعملون باخبار الآحاد والشيخ كان مشتهرا مناسبا المشتهر الفقهاء المعتبرين ثالثها حمل اجماع الشيخ الذي هو اجماع على العمل بالخبر المحفوف بالقرينة عنده لتوافق اجماع السيد الذي هو اجماع قولي رابعها عكس ذلك بمعنى ان يحمل اجماع السيد على المنع من الاخبار التي رواها المخالفون في المسائل التي روى الامامية فيها على خلافها خامسها ان السيد ره اراد انكار حجية اخبار الآحاد في المسائل الكلامية ومنها اثبات الامامة قبالا للعامة حيث انه يوهم ذلك ويومي الى ذلك كلامه الذي نقل عن الذريعة حيث قال انما عمل باخبار الآحاد من الصحابة المتأخرون الذين تحشم التصحيح مع محا الفقهاء الخروج من جملتهم ومن امثال التكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان التقية

١١٣ في دلالة الامثال على الرضا الا ان يكون له وجه سوى الرضا من تقية او خوف او ما اشبه ذلك سابعها ان السيد ره في منعه انكار حجية بالنسبة الى الثلاثة

المقاربين لاعصار الائمة عليهم السلام ايضا لانهم متمكنين من تحصيل العلم منهم وبالجملة انكاره مع انفتاح باب العلم لا مطلقا بحيث يشمل زماننا سيما

ما اختاره صاحب المعالم وقوّاه من ان النزاع بينهما لفظي وان مراد الشيخ الاجماع على حجية الاخبار القطعية كالسيد ره ثامنها ان مراد السيد من العلم

هو العلم العادي المعتبر عنده بالظن الاطمينانى الذي يسكن اليه النفس وهذا هو معنى العلم لغة وعرفا واطلاقه على ما لا يحتمل النقيض عقلا مبنى على اصطلاح

علماء المعقول وقد اول كلام الاخباريين في دعوى افادة الاخبار للعلم بمثل هذا مع انه اصرح من كلام السيد وابعد عن التاويل الذي يرشد الى ذلك انهم

جعلوا الخبر الصحيح ما افاد الوثوق وسكون النفس كما ذكره شيخنا البهائي ره وغيره تاسعها ما سبق الاشارة اليه من الفاضل القزويني عاشرها ان الشيخ

ادعى الاجماع على عمل الاصحاب باخبار الاحاد والسيد ادعى على ما ينافي سلطان الشيعة من منع العمل كالقياس فهو مستند الى مجرد تحدس وما ذكره

السيد في كلامه المحكي في التنبيه عن الموصليات وسبق الاشارة اليه ره فيقدم اجماع الشيخ لانه مؤيد بكلام الخصم مع قوته في نفسه حادي عشرها ان السيد ادعى

جماعة معلومي النسب لا يقدح مخالفتهم في الاجماع الذي ادعاه الشيخ ثاني عشرها ان مراد السيد غير الاخبار المودعة في اصول الشيعة ومراد الشيخ تلك الاخبار

فليس بينهما اختلاف هذه هي الوجوه المحتملة في المقام مما قيل او يقال التي يكون بعضها رافعا للاستبعاد وبعضها رافعا للتدافع والتضاد واجماعها

على هذا الوجه من خواص هذا الكتاب فظني ان لو لاحظ الشيخ ره على المبالغة في اثبات هذه الدعوى واطالة الكلام فيها حتى لا اطالة بما لا مزيد عليه ولا

نظير له في سائر مطالبه لئلا يتوهم مخالفة السيد وظاهرها انه لا ينبغي ان يصغى فيما ادعاه ولو كان الخلاف بينهما لفظيا لما احتاج الى تكلف اقامة الادلة كما هو

واضح لا ستر فيه **قوله** ره فيحمل انكار الامامية آه **اقول** ويدل عليه ظاهر المحكي عن السيد ره في مسائل النظر البالسية حيث قال ان فروع الدين كلها

فان على كل واحد منها ادلة قاطعة واضحة لا تخفى وان التوصل بكل واحد من الامرين يعني الاصول والفروع ممكن صحيح وان الظن لا مجال له في شيء من ذلك ولا الاجتهاد

المفضي الى الظن دون العلم **قوله** وممن ادعاه ايضا المحدث المجلسي آه **اقول** ونقل عنه انه قال في المجلد الاول من البحار ان عمل اصحاب الائمة عليهم السلام على الاخبار الاحاد

متواتر بالمعنى لا يمكن انكاره وقال في موضع اخر منه ان ما قيل من ان مثل هذا التناقض والتنافي الذي يوجد في الاجماعات يكون في الروايات ايضا فلنا حجية الاخبار

وجوب العمل بها مما تواتر به الاخبار واستقر عليه عمل الشيعة بل جميع المسلمين في جميع الاعصار بخلاف الاجماع الذي لا نعلم حجيته ولا تحققه الا نادرا **قوله**

ثم انه يمكن ان يكون الشبهة آه **اقول** ويمكن ان يكون نشأت من الشبهة التي هي الشبهة الحاصلة من الانس بطريق المتكلمين ملاحظة قاعدة اللطف المقتضية عقلا لنصب الطرق

القطعية فادعى حدسا اتفاق الاجماع على حرمة العمل بالاخبار كما ادعاه بعضهم **قوله** وان لم يطلع عليها صريحة آه **اقول** ممن اطلع على الدعوى الصريحة في كلامه صاحب

المعالم حيث قال الثالث انا تتبعنا قدماء الاصحاب الذين عاصروا الائمة عليهم السلام واخذوا عنهم او قاربوا اعصارهم على رواية اخبار الاحاد وتدوينها والاعتناء بحال الرواة والتفحص

عن المقبول والمردود والبحث عن الثقة والضعيف واشتهار ذلك بينهم في كل عصر من تلك الاعصار وفي زمن امام بعد امام ولم ينقل عن احد منهم انكار لذلك او مصير الى خلافه

الى اخر كلامه لكنه استضعفه في اخر كلامه لشبهة حصلت له اشرنا اليها ان اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال غرضه التثبت ان يكون طلب التكثير الطرق تسهيلا لسبيل

العلم بصدق الخبر او عنايتهم بالرواية يحتمل ان يكون لجاه للتواتر وحرصا عليه على هذا يحمل روايتهم لاخبار اصول الدين ولعل منشأ ما تعرض شيخنا المصرح له

ذلك وما اورد عليه من ان هذا من قبيل الاجماع السكوتي وهو ليس بحجة فافهم وممن اطلع عليها في كلامه ايضا صاحب الوافية حيث قال انا نقطع بعمل اصحاب الائمة

غيرهم ممن عاصرهم باخبار الاحاد بحيث لم يبق للمتتبع شك في ذلك فنقطع بعلم الائمة بذلك الى اخر ما قال ومما يقرب من كلام صاحب المعالم ومن اطلع عليها في كلام

صاحب القوانين قد ينسب دعوى الاجماع الى المحقق ره ولم يتحقق عندي **قوله** نخرج عن الاجماع المنقول آه **اقول** ويندفع ما اورد في المقام من ان

الطريق الى هذا الاجماع اما تواتر او احاد فان كان الاول فلم لم يطلع عليه القدماء وهم كانوا اولى بادراكه مع ان جماعة من المنكرين لحجيته من الخاصة كالسيد واتباعه

العامة كالنظام وقاشاني وجماعة من المعتزلة يخالفون المدعين في ادراكه مع مخالطتهم باهل الاخبار حتى قال لم يقض ره انهم يقسمون على انهم لا يعلمون ذلك ولا

يظنون فان كذبناهم فعلتم ما لا يحسن وكلوكم بمثله وان كان الثاني فهو لا يفيد العلم المطلوب عند الخصم مع انه يستلزم الدور **قوله** من تلك الطرق ما ادعاه

الكشي آه **اقول** وكل من جاء بعده تلقاه بالقبول من دون انكار ثم ذلك الاجماع ان اختلفوا في عدد الجماعة واشخاصهم فعلى ما ذكره الكشي ثمانية عشر رجلا الفقهاء

بعضهم ووافقه في العدد بعض اخر الا انه خالفه في خصوص الاشخاص وقد اقر في الاواخر العلامة الطباطبائي على الجميع الاوحد فقال فيما ينسب اليه من النظم

فاجمع الكل على تصحيح ما يصح عن جماعة فليعلما وهم اولوا نجابة ورفعة اربعة وخمسة وتسعة فالستة الاولى من الامجاد اربعة منهم من الاوتاد

زرارة كذا بريد قد اتى ثم محمد وليث يا فتى كذا الفضيل بعده معروف وهو الذي ما بيننا معروف والستة الوسطى اولوا الفضائل رتبتهم ادنى من الاوائل

جميل الجميل مع ابان والعبدلان ثم حمادان والستة الاخرى هم صفوان ويونس عليهم الرضوان ثم ابن محبوب كذا محمد كذاك عبد الله ثم احمد

وما ذكرناه الاصح عندنا وشذ قول من بها خالفنا واشار بالبيت الاخير الى خلاف بعضهم حيث بدل بعض الاشخاص الى شخص اخر كتبديل الكشي ليث

المرادي بابي بصير الاسدي في الطبقة الاولى وتبديل بعضهم الحسن بن محبوب بالحسن علي بن فضال او فضالة بن ايوب بعضهم باولهما وعثمان بن عيسى قد

اضاف بعضهم حمدان لنهد وهو محمد بن احمد بن خاقان القلانسي انكره صاحب التنقيد وغيره **قوله** فان من المعلوم ان معنى التصحيح آه **اقول** هذا هو المشهور

في تفسير هذا اللفظ وهو الظاهر من لفظ التصديق بل التصحيح في عبارة بعضهم وممن صرح به المحقق الفيض في مقدمات الوافي والمحقق الداماد في الرواشح السماوية وغيرهم

في بيان وجوه تقرير الاجماع على حجية الخبر

البهبهاني فوائده التعليقة وغيرهم وذهب بعضهم الى ان هذا اللفظ يفيد صحة الحديث اعتبارا الى المعصوم وظهر ذلك من الشهيد الثاني ره في طلاق الروضة على ما حكي بعضهم ومنشأ ذلك توهم كون المراد من الصحة فيه هي الصحة المعروفة عند المتاخرين وهي ان يكون جميع رجال السند موثقين اماميين وغفلوا عن ان هذا الاصطلاح من ابن طاوس ره ومن تأخر عنه على ما صرح به جماعة منهم شيخنا البهائي في مشرق الشمسين و هذا الكلام من الكشي والمراد من التصحيح فيه هو الحكم بالصحة القدمائية المراد بها كون الحديث مظنون الصدق روسوا ادنى بمعناها اللغوي اذ الصحة في اللغة عبارة عن كون الشيء على وجه يترتب عليه الاثر المقصود منه **قوله** ومنها دعوى النجاشي اه **اقول** عبارة النجاشي على ما حكى عنه في ترجمة ابن ابي عمير وكان اصحابنا يسكنون الى مراسيله دعوى ظاهرة اتفاقهم على قبولها اذ في سكونهم اليها دلالة على الطمينانهم بمضامينها واعتقادهم حجيتها وليس المراد مجرد عدم الرد مع التوقف لان السكون غير السكوت **قوله** والاتفاق المذكور قد ادعاه اه **اقول** نقل عن الشهيد انه قال قبلت الاصحاب مراسيل ابن ابي عمير وصفوان والبزنطي لانهم لا يرسلون الا عن ثقة **قوله** حيث قال افرط الحشوية اه **اقول** الحشوية بفتح الشين وسكونها قيل انهم اصحاب ابي الحسن البصري وانما سموا بذلك لان الحشو بمعنى الطرف والحجر وقالوا بالحجر عند لقائهم لانهم الفاسدة او لانهم كانوا يجلسون امامه فقال ردوا هؤلاء الى حشا الحلقة اي جانبها وقيل تنسب الى حشوية كفعولة قرية من قرى خوزستان او لان الحشو بمعنى الاحشاء والامعاء وهم يتكلمون في الذي مما يخطر ببالهم او لان منهم المجسمة والجسم محشو وقيل وهذا الاخير انزح بالسكون وقد شبههم بذلك الجاحظ **قوله** كما صرح في صلاة الغدير اه **اقول** قال ره في اخر باب صوم التطوع من الفقيه واما خبر صلاة غدير خم والثواب المذكور لمن صامه فان شيخنا محمد بن الحسن رضي الله عنه كان لا يصححه ويقول انه من طريق محمد بن موسى الهمداني وكان غير ثقة وكل ما لم يصححه ذلك الشيخ ولم يحكم بصحته من الاخبار فهو عندنا متروك غير صحيح **قوله** ثم ضمت الى ذلك ظهور عبارة اه **اقول** لا باس بان نذكر بعض ما ذكروه في تراجم الرواة فمن جملته ما تقدم من فهرست الشيخ في شأن رواية محمد بن عيسى عن يونس ومنها قول الشيخ ره في الاستبصار في اخر باب انتهاء وقت صلاة المغرب ان عمار بن موسى الساباطي ضعيف فاسد المذهب لا يعمل على ما يختص بروايته فانه صريح في ان العادل اذا روى حديثا عمل به وان كان هو مختصا بروايته ومنها قول النجاشي انه حكي جماعة من شيوخ القميين عن ابن الوليد انه قال محمد بن اورمة طعن عليه بالغلو وكل ما كان في كتبه مما وجد في كتب الحسين بن سعيد وغيره فقل به وما تفرد به فلا تعتمده وفي فهرست الشيخ عن ابن بابويه مثله ومنها قوله احمد بن الحسن ثقة صحيح الحديث معتمد عليه ومنها قوله محمد بن عيسى جليل في اصحابنا ثقة عين كثير الرواية حسن التصنيف روى عن ابي جعفر الثاني مكاتبة ومشافهة ومنها قول العلامة في الخلاصة قال ابن عقدة حدثنا احمد قال حدثنا محمد بن عبد الله بن سليمان قال سمعت ابن نمير يقول ابو الجحاف ثقة وليس عمدة بما يروى عنه بليد بن سليمان ومنها قول الكشي قال الفضل بن شاذان سمعت الثقة يقول سمعت الرضا عليه السلام يقول ابو حمزة الثمالي في زمانه كلقمان في زمانه ومنها قول الكليني ره في الكافي في باب ما جاء في الاثني عشر والنص عليهم بعد نقل الحديث حدثني محمد بن يحيى عن محمد بن الحسن الصفار عن احمد بن ابي عبد الله عن ابي هاشم مثله سواء قال محمد بن يحيى فقلت لمحمد بن الحسن يا ابا جعفر وددت ان هذا الخبر جاء من غير جهة احمد بن ابي عبد الله قال فقال لقد حدثني قبل الحيرة بعشر سنين ومنها قول ابن الغضائري ان سهل بن احمد كان يضع الاحاديث ويروي عن المجاهيل ولا باس بما روى من الاشعثيات وما يجري مجراها مما رواه غيره ومنها قول النجاشي محمد بن سنان رجل ضعيف جدا لا يعول عليه ولا يلتفت الى ما انفرد به ومنها قول ابن الغضائري في احمد بن هلال ارى التوقف في حديثه الا فيما يرويه عن الحسن بن محبوب من كتاب المشيخة وعن محمد بن ابي عمير من نوادره الحكمة ومنها قول النجاشي في الحسين بن عبيد الله السعدي رمي بالغلو له كتب صحيحة الحديث ومنها قول الشيخ في طلحة بن زيد انه عامي المذهب الا ان كتابه معتمد ومنها قول النجاشي في علي بن محمد بن رياح كان ثقة في الحديث واقفا في المذهب صحيح الرواية ثبتا معتمدا على ما يرويه ومنها قولهم في علي بن فضال انه كان فقيه اصحابنا بالكوفة ووجههم وثقتهم وعارفهم بالحديث والمسموع قوله فيه الى غير ذلك من الموارد التي يطول الكلام بذكرها من ارادها فليتتبع في الكتب الرجالية **قوله** وضممت الى ذلك ما يظهر اه **اقول** وضممت الى ذلك اعراض جماعة من اصحابنا عن بعض من لا يوثق به وعن رواياته كما نقل ان احمد بن محمد بن عيسى اخرج احمد بن محمد البرقي عن قم لروايته عن الضعفاء وذكر النجاشي انه راى احمد بن محمد بن عياش وسمع منه شيئا كثيرا ثم راى شيوخنا يضعفونه فلم ارو عنه وتجنبته وعن ايوب بن نوح انه قال لا اروي لكم عن محمد بن سنان شيئا فانه قال قبل موته كلما حدثتكم به لم يكن لي سماع ولا رواية وانما وجدته وحكى النجاشي ان علي بن فضال لم يرو عن ابيه شيئا وقال كنت اقابله وسني ثماني عشرة سنة بكتبه ولا افهم اذ ذاك الروايات ولا استحل ان ارويها عنه الى غير ذلك مما يطلع عليه المتامل الخبير والناقد البصير **قوله** الثاني من وجوه تقرير الاجماع اه **اقول** الفرق بين التقريرين ظاهر فان الاول خاص من حيث المجمعين وعام من حيث الزمان والثاني بالعكس **قوله** استقرار سيرة المسلمين اه **اقول** الفرق بين الاجماع والسيرة الضرورية بعد اشتراك الجميع في الكشف القطعي عن قول المعصوم هو ان الكشف في الاول بآراء العلماء ظنية كانت او علمية نظرية ولو غالبا وفي الثاني بعمل الذين يحصل الاستكشاف بعملهم وفي الثالث بقطع العلماء والعوام بطريق الضرورة ولو غالبا ولو اختصت الضرورة بالعلماء علم من ضرورة انهم خاصة كذا قيل ثم ان من اقوى ما يشهد بهذه السيرة الكلية الجامعة في شأن ابرهيم بن هاشم التي ربما يستفاد منها وثاقته وهي قولهم انه اول من نشر حديث الكوفيين بقم واحتمال ان المدار لعله كان على الاثناء والتقليد غير مجد اذ الكلام يأتي في اصل الاخبار بالنسبة قبله **قوله** فتامل اه **اقول** لعله اشارة الى امكان منع حجية السيرة واسنادا اذ لحجيتها شرائط لعلنا نشير اليها في بعض المقامات ان شاء الله تعالى **قوله** استقرار طريقة العقلاء اه **اقول** لا يخفى ان الكشف بسلم طريقة العقلاء

١٠٣ في المقام مع وقوع الخلاف بين العلماء الذين بينهم العصمة بينهم لانا نقول بيد ان العلماء مظنة الشبهة فلعل الاختلاف انما نشا من شبهتها حصلت في البين ولذا لا
يوجب الى العالم من حيث انه عالم في بعض المقامات كما في النبادر وشبهه على ما صرح به المحققون **قوله** لا يتعسر عاء آه **اقول** وذلك لعدم
تعريف التشريع عليه لكونه عبارة عن ادخال ما ليس من الدين في الدين او ادخال ما علم انه ليس من الدين فيه او ادخال ما لم يعلم انه من الدين فيه على الخلاف
في تفسيره والمفروض كون ما يجري فيه بناء العقلاء من الدين فلا يجري فيه دليل حرمة التشريع **قوله** وقد ذكر في النهاية مواضع كثيرة آه **اقول** منها ان
ابا بكر احتج يوم السقيفة على الانصار بقوله صلى الله عليه وآله وسلم الائمة من قريش ومنها رجوع ابي بكر في توريث الجد الى خبر المغيرة بن شعبة
ومنها قضاؤه بين اثنين بقضية ونقضها بعد اخبار بلال بان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قضى بخلافه ومنها ان عمر جعل في الخنصر ستة وفي
البنصر تسعة وفي كل من الباقيتين والوسطى عشرة وفي الابهام خمسة عشر ولما روي له في كتاب عمرو بن حزام ان في كل اصبع عشرة رجع عن رايه الى غير ذلك
مما لا يليق ان يتعب بها ذراع ويخلق يراع ويسود قرطاس ويضعف حواس **قوله** وان اريد بها الهمج الرعاع آه **اقول** الهمج بالتحريك جمع همجة
هو ذباب صغير كالبعوضة يسقط على وجوه الغنم والحمير او عينهما والرعاع بالمهملات وفتح الاول العوام والسفلة وقد استعير لهم لفظ الهمج لذمهم
وخسة مرتبتهم حيث انهم يتبعون كل ناعق **قوله** وليس هذا كله الا من جهة آه **اقول** ومن هنا اختلفوا في حكم ما لم يعلم وجهه من افعال المعصوم
وانه هل يجب متابعته فيه او يستحب او يباح او يجب التوقف فيه والذي ذهب اليه المحققون هو عدم الوجوب لاصالة البراءة وعدم دليل صالح لاثبات الوجوب
نعم لا يبعد القول بالاستحباب نظرا الى اكثرية الراجح في افعالهم واستنادا الى عمومات التاسي مع انه مقتضى الاحتياط الا ان ذلك فيما لا يظهر كونه
من الخواص وبالجملة ادلة حجية فعل المعصوم كقوله لا تتمسك في ما لم نطلع على وجهه من افعالهم **قوله** فلا يجوز لنا العمل بذلك الخبر آه **اقول**
فان قلت غاية ما يلزم هنا اختلاف الحيثية في العمل ومجرد ذلك لا يضر بتحقق الاجماع الذي هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم او رايه قلنا
ما سمعت من ان اختلاف الحيثيات لا يضر بوحدة الشيء انما هو في الحيثيات التعليلية التي يكون وجودها كعدمها بالنسبة الى مقام وحدة
صاحبها وعدمها واما الحيثيات التقييدية فلا فانها موجبة لاختلاف الموضوع واتحاده شرط في الاجماع وبمثل ذلك حققنا في محله ان تعدد الجهة
انما يجدي في جواز اجتماع الامر والنهي على القول به اذا كانت تقييدية لا اذا كانت تعليلية اذ لا تنافي الوحدة التي هي السبب لعدم الجواز ثم ان من وجوه تقرير
الاجماع ما ذكره العلامة في النهاية وانما لم يذكره المصنف لكونه شبيها بالتمسك بالعقل فلم يكن اجماعا محضا وهو الاجماع على قبول خبر الواحد في
الفتوى والشهادة فيتعدى منهما الى الرواية بجامع تحصيل المصلحة المظنونة او دفع المفسدة المظنونة بل يدعى ان الرواية اولى بالقبول من الفتوى
لان الفتوى انما يجوز اذا سمع المفتي دليل ذلك الحكم وعرف كيفية الاستدلال به وقد يغلط فيه الاكثر والرواية تحتاج الى السماع فهي احد اجزاء
الفتوى فهي اولى بالقبول وفيه انه لو تم فانما هو تمسك بالقياس او المصلحة المعتبرة بالقياس لا الاجماع مع امكان ابداء الفرق بين المقامين فان العمل بخبر
الواحد في الرواية يقتضي صيرورة مفاده حكما شرعيا عاما بخلاف الشهادة والفتوى ولا يلزم من تجويز العمل به في حق الواحد تجويزه في حق الكل
مع ان العمل بالفتوى ضروري اذ لا يمكن الاجتهاد لاحاد الناس وكذا العمل بالشهادة من جهة احقاق الحق وابطال الباطل بخلاف العمل بالرواية
للرجوع الى البراءة الاصلية فيما لم يوجد فيه دليل على الحكم **قوله** الرابع دليل العقل آه **اقول** الدليل العقلي المثبت لحجية الخبر
اما ان يثبت حجيته بالخصوص او يثبت حجية ما يثبت حجيته بثبوت حجيته وعلى كل تقدير اما ان يجري الدليل على مذاق ارباب الظنون الخاصة او يجري
على مذاق ارباب الظنون المطلقة ولا يخفى ان الاولين لا يمكنهم التمسك بمسلك الاخيرين في امثال هذه المسئلة ولا كذلك العكس اذ لا ضير في اثبات
حكم النوع باعتبار قيام الدليل على ثبوته للجنس وهو المنهج الواضح بعد تمامه لكن الثاني وجد التجشم في اثبات خصوص الانواع والاصناف بالادلة الخاصة
بعد ظهور عدم حاجة هذا المسلك اليه ومجرد تكثير الادلة ليس مما يصلح للاعتذار به نعم قد يعتذر بما لم يوجد ما هو اصلح منه لذلك فتارة يعتذر
بكون الغرض ثبوت الحجية في زمان امكان العلم ايضا واخرى بكونه لاجل دفع توهم حرمة العمل به بالخصوص كما في التباس شبهة دعوى تسبيه الاجماع في
الاخبار وشبهة الاخبار في الكتاب ونحوهما **قوله** اما الاول فتقريره من وجوه آه **اقول** من جملة الوجوه التي لم يذكرها المصنف ان العدل الواحد في
خبر ممكن فلو لم يعمل به لزم ترك امر الله ورسوله وهو خلاف ما يقتضيه الاحتياط واورد عليه تارة اولا فبان القول بعدم التعبد عقلا بل شرعا موجب
عندنا فلا احتياط واما ثانيا فبانه يمكن ان يتردد الامر بين الوجوب والحرمة كجهر البسملة في الصلوة الاخفاتية وصلوة الجمعة في امثال زماننا
واما ثالثا فبان الكلام في الوجوب والاحتياط باحتمال الاشتغال لذمة مستحب فاين احدهما من الاخر واما رابعا فبما ذكره الامدي من ان الاحتياط
وان كان مناسبا لكن لا بد له من شاهد بالاعتبار ومنها انه اذا وقعت واقعة ولم يكن للمفتي سوى خبر الواحد فلو لم يعمل به لتعطلت الواقعة عن حكم
الشرع وذلك ممتنع واعترض عليه الامدي بان خلو الواقعة عن الحكم الشرعي انما يمتنع مع وجود دليله واما مع عدمه فلا ولهذا لو لم يظفر المفتي في الواقعة
بدليل غير الخبر الواحد فانه لا يمتنع خلو الواقعة عن الحكم الشرعي والرجوع الى البراءة الاصلية وعلى هذا فالتمسك بامتناع خلو الواقعة عن الحكم
يستلزم التعدد كما لا يخفى وفيه نظر فان العلامة في النهاية بان المعتزلة منعوا من خلو واقعة ما عن الحكم الشرعي والرجوع الى البراءة الاصلية فلا
يكون ثبوته متوقفا على الدليل فلا يرد ومنها انه لو لم يكن خبر الواحد حجة لتعذر تحقيق بعثة الرسول الى جميع اهل العصر لتعذر المشافهة في حق الجميع

في بيان وجوه تقرير الدليل العقلي

وكذا التواتر فلا بد من ان يكون بخبر الواحد فيلزم حجيته واورد عليه بانه انما يلزم ذلك لو وجب تبليغه الى الكل او وجب على كل مكلف تحصيل ما يثبت بالتواتر
ولو مع عدم العلم وكلاهما ممنوع ووقعه العلامة رحمه الله بان بعثته عامة لجميع المكلفين لقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله صلى
الله عليه وآله وسلم بعثت الى الاسود والاحمر **قوله** اوفها ما اعتمدته سابقا آه **اقول** اى اعتمدته سابقا في الرسائل ثم عدلت عنه ثم ان
هذا الدليل مركب من مقدمتين احدهما ان اكثر الاخبار المخالفة للاصل المجردة عن القرينة صادرة عن الائمة وكل ما هو كذلك يجب العمل به عقلا او شرعا
على الاولى بالتتبع في احوال الرواة المذكورة في تراجمهم وعلى الثانية بان تحصيل الواقع الذي يجب العلم به اذا لم يكن على وجه العلم تعين الرجوع فيه الى الظن
توصلا الى العمل بالاخبار الصادرة عنهم عليهم السلام **قوله** والحاصل ان الامارات الكاشفة آه **اقول** من اعظم الامارات هما جرتهم عن الاهل والاوطان
ومباعدتهم عن الاموال والاولاد والنسوان وارتحالهم الى الاصقاع والبلدان في تحصيل هذا الامر العظيم الشأن في ما يقرب من ثلاثمائة سنة وقيل اقل
كما في الحدائق ويحكى ان النجاشي انفق في طلب العلم تركة ابيه وكانت ثلاثمائة الف دينار وكانت داره كالمسجد مملوءة من النساخ والقاري
غيرهم **قوله** والداعي الى شدة الاهتمام آه **اقول** هذا مبتدأ خبره قوله ما انتبهوا له **قوله** فحينئذ نقول ان العلم الاجمالي آه **اقول** ربما يمنع
وجود العلم الاجمالي بالنسبة الى غير هذه الاخبار لان صدور غيرها وان كان معلوما اجمالا الا انه يمكن كونها مؤكدات لها كما نرى ان في ما بايدينا منها
مؤكدات كثيرة فان قلت الاصل كون الكلام للتأسيس لا للتأكيد قلت مع انه اقرب الى التأكيد الى وظيفتهم
والحافظين للشرع مضافا الى ان كثيرا من الموضوعات لم يصل حكمها الينا مع ورود الحكم منهم عليهم السلام في كل الموضوعات حتى في مثل ارش الخدش قلت
شأنهم وان كان بيان الاحكام لكن لا يلزمهم بيانها في كل خصوصيات الموضوعات بل وظيفتهم القاء الاصول ووظيفتنا التفريع كما نطق به الاخبار الا
ترى ان كثيرا من الفروع المذكورة في كتب الفقهاء خال عن النص بل ربما يتجدد الفروع يوما فيوما اكثر من الفروع المذكورة في الكتب ومع ذلك يستنبط الفقهاء
احكامها من الاصول الملقاة الينا فلو كان ورود الحكم كل من الموضوعات الجزئية الخاصة لازما فيلزم تقصيرهم في تبليغ الاحكام حاشاهم عن ذلك فعلم
انهم اكتفوا في ذلك بالاصول المذكورة ومن هنا كان اصحاب الائمة يكتفون بما عندهم من اصل او اصلين لاشتماله على امهات المسائل مثل الاستصحاب واصالة
البراءة وعدم العسر والحرج وعدم الضرر والضرار وعدم التكليف بما لا يطاق ونحو ذلك من القواعد الكلية والحاصل انه لم يثبت لنا العلم الاجمالي بالنسبة الى
غير هذه الاخبار ويمثل ذلك يجاب عن شبهة الاخبارية في وجوب الاحتياط من ان الحكم صادر عنهم لكل موضوع فلا يمكن اجراء البراءة بل لا بد من الاحتياط
فتدبر وانت اذا تاملت فيما ذكرناه حتى التأمل تعلم عدم توجه مثل المنع المذكور بالنسبة الى الاخبار ايضا فان ثبوت العلم الاجمالي بالنسبة اليها مما لا يمكن
انكاره ومنه يظهر ان اثبات كبرى الدليل لا يحتاج فيه الى اثبات العلم الاجمالي مطلقا كما هو مناط الدليل المعروف بحجية مطلق الظن ومع عدم ورود عليها المنع
كما قد يتوهم وسيأتي تتمة لهذا المطلب في المقصد الثالث ان شاء الله تعالى **قوله** وحينئذ فلا لزوم الاحتياط آه **اقول** لما تقدم في اوائل الكتاب
من عدم الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي في ايجاب تنجز الخطاب فكما انه لو علم تفصيلا اصدور خبر يجب العمل به سواء كان مضمونه مظنونا او مشكوكا فيه
فكذا اذا علم اجمالا صدور خبر من جملة الاخبار فيجب العمل بالاحتياط ومع تعذره او تعسره العمل بكل ما افاد الظن بصدور الحكم الشرعي التكليفي عن الحجة خبرا
كان ام غيره **قوله** وثانيا ان اللازم من ذلك آه **اقول** اورد عليه بان المستدل انما ادعى العلم الاجمالي في هذه الاخبار الموجودة في ايدينا فالظن بغيرها
كالظن بمطلق الحكم الشرعي خارج عن مقتضى ذلك الا بملاحظة المناط الذي ذكره اولا فيرجع الى الاول وفيه ما لا يخفى **قوله** وثالثا ان مقتضاه آه **اقول**
فيه ان الاخبار النافية للتكليف مثبتة للحكم ايضا اذ لا يخلو شيء من الموضوعات عن احد الاحكام الخمسة وقد يعترض عليه بثبوت الحجية في غير الاخبار
المثبتة للتكاليف بالاولوية القطعية وهو كما ترى **قوله** ويرد عليه اولا آه **اقول** قيل في المقام ما ملخصه ان الفاضل التوني انما ادعى ان الباعث
على حصول العلم الاجمالي خصوص الاخبار المشروطة بما ذكره امكن تخصيص الحكم بالخبر المظنون الحاصل في تلك الاخبار والا لزم التعدي الى مطلق الشرط
والخبر المظنون ولو من الشهرة وغيرها فالتعدي الى الخصوص سائر الاخبار التي لا مدخلية لها في حصول العلم المذكور لا وجه له والمدعي لم يدع الاول فلا اذ
حينئذ لتخصيص الظن بالمتعلق بها ولا بالمتعلق بمطلق الخبر ولا بالمتعلق بالاجزاء والشرائط لعلمنا بسائر الاحكام على الاجمال ايضا فيرجع الا
الى دليل الانسداد غاية الامر انه تقرير له في خصوص الاجزاء والشرائط **اقول** الذي يظهر لي ان الفاضل التوني اراد اجراء دليل الانسداد في خصوص
الاجزاء والشرائط لا اثبات حجية الاخبار المتضمنة لها المظنونة الصدور الجامعة للشرائط وهي الاخبار المودعة في الكتب المعتبرة واخراجها عن
ادلة حرمة العمل بالظن ولم يرد اثبات حجية مطلق الظن كما لم يسلم وجود العلم الاجمالي في غير الاخبار وح فيرد عليه ما اورده المصنف الا انه يمكنه انكار
وجود العلم الاجمالي في جميع الاخبار الا مع المكابرة فافهم **قوله** وقد طال قلعة التفصي والابرام آه **اقول** قد اورد على نفسه انه لا يمنع ضبط
الاخذ بالكتاب والسنة مطلقا ولو مع عدم افادتهما اليقين بعكس الدليل عليه لما الاجماع فلانه على القول بالظن الخاص لم يثبت وعلى القول بالظن المطلق لا يثبت
الحجية من حيث الخصوصية واما الاخبار فلان غاية ما يفيده هو الحجية بالنسبة الى المشافهين والمخاطبين فاجاب بان نعلم بالاجماع على وجوب الرجوع الى الكتاب
والسنة بالنسبة الى هذه الازمنة من الضرورة بحيث لا يمكن انكارها ولا نعلم بان بعض المجمعين لم يعمل بملاحظة الخصوصية فيهما لا تضر بما نحن
بصدده لان الدليل الظن الخاص انما يكون حجيته بملاحظة الخصوصية لا من جهة عامة بل ربما يكون حجيته ثابتة بدليل خاص كالاجماع في المقام والاخبار شامل له ايضا

هذه الاعصار بمقتضى فهم الاصحاب مع ان كلها ليس من قبيل الخطاب الشفاهية ثم اورد على نفسه ثانيا بان الرجوع اليهما مما قام الاجماع عليه فيقتصر على نصوص الكتاب وصحاح الاخبار فاجاب بما حاصله نفي الفرق بين النصوص وغيرها في الحجية بالنسبة الى الكتاب وبين الصحاح وغيرها كذلك بالنسبة الى الاخبار ثم اورد على نفسه ثالثا بان قضية ما ذكر من وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة هي الرجوع الى ما علم كونه كتابا او سنة بمثل التواتر ولا شك ان المقطوع منهما لا يفي بالاحكام فلا بد من الرجوع الى الظن المطلق فاجاب بان ما يدل على حجية السنة يدل على حجية اكثر من القدر المقطوع به وبذلك يتم التقريب المذكور ثم اورد على نفسه رابعا بان حاصل هذا الدليل حينئذ يرجع الى دليل الانسداد المعروف المثبت للظن المطلق فاجاب بانه لا حاجة الى ملاحظة الدليل العام ليرجع الامر الى ما ذكر بل الدليل الخاص يقضي بقيام الظن الحاصل منهما مقام العلم ومعه فلا حاجة الى الرجوع الى سائر الظنون ثم اورد على نفسه خامسا بان الوجه المذكور المثبت للانتقال من العلم الى الظن كما يجري فيما ذكر يجري في التكاليف عند انسداد باب العلم بها فكل ما يجري فيه هذا الوجه ينتج اصالة حجية الظن المطلق فاجاب بانه لا وجه لاندراج ذلك في مصاديق الاصل المذكور بعد قيام الدليل الخاص عليه ثم اورد على نفسه سادسا بان حجية الظن هي حجية حجية غير الظنون فلا مدخلية لخصوصيته في الحجية فاجاب بان انطباق الدليل المذكور على الدليل العام لا يقضي باتحادهما كما هو المدعى **قوله** ويرد عليه ان هذا الدليل اه **اقول** قد يدفع هذا الايراد بما حاصله ان مدلول الكتاب والسنة الواقعيين عين الحكم الواقعي وليس المقصود في المقام اثبات وجوب العمل بهما حتى يستلزم الانتقال عن العلم عند تعذره الى الظن بل انما المقصود اثبات التكليف بالرجوع الى ما في ايدينا من الكتاب والسنة وهو الحاصل في ضمن الاخبار المروية زيادة على القدر المقطوع به منهما فيترتب على ذلك وجوب الرجوع الى المراتب الثلاث على الترتيب الذي ذكره وبعد حصول الاضطرار في العمل بسائر الظنون المطلقة مما خرج عن ذلك وفيه ان السنة على معناها الاصطلاحي هي القول او الفعل او التقرير الدال على الحكم الواقعي المتعلق بالموضوع المعين فالامر بالرجوع الى الكتاب والسنة يرجع الى الرجوع في مقام تحصيل الاحكام الواقعية للموضوعات الى ما دل عليه الكتاب والسنة فان كان العلم بهما ممكنا تعين اخذه والا فيؤخذ بما يظن كونه منهما وح فيجب الرجوع الى كل ما يظن كونه مدلولا لاحدهما لا اختصاص للاخبار الاصطلاحية في ذلك فحمل الكتاب والسنة على الموجودين في ايدينا ليس على ما يقتضيه ظاهرهما مع انه لو اريد ذلك لاتجه المنع بالنسبة الى دعوى الضرورة ونحوها على الاطلاق كما لا يخفى نعم يمكن دفع الاعتراض باختيار الشق الثاني وهو جعل المراد من السنة هي الاخبار الحاكية عن السنة واطلاقها عليها وان كان خارجا عن الاصطلاح الا انه اطلاق شايع في كلمات العلماء بل في الاخبار ايضا كما يشهد به التامل في موارد اطلاقها ويراد ح النوع مع قطع النظر عن مرحلة القطعية وعدمها بمعنى ان المرجع هذا النوع من الدليل في الجملة فان امكن العلم به فهو لغاية القصوى والعروة الوثقى والا فيؤخذ بما حصل الظن بوروده لك فيندفع الاعتراض الذي ذكره المصنف ره على تقدير ارادة هذا الشق ووجهه يظهر بالتامل واما الالتزام بصحة دعوى الضرورة والتواتر في المقام فكما صدر عن بعضهم فهو مشكل جدا **قوله** نعم لو ادعى الضرورة على وجوب اه **اقول** قيل انه يكل اشقيه توجيه بما لا يرضى به صاحبه انه لا يستدل بالاجماع والاخبار في اثبات وجوب العمل بالتكاليف الشرعية او وجوب الاذعان بالاخبار ~~في اثبات وجوب العمل بالتكاليف~~ الصادرة عن الحجج مع ان احد الشقين راجع الى الاخر فان صدور الاخبار المشتملة على التكاليف الشرعية راجع الى اثبات تلك التكاليف ووجوب العمل بها عين وجوب العمل بتلك التكاليف وهذا رجوع الى دليل الظن المطلق وغرض المستدل ره فكيف يعقل تقريره له وفيه ما لا يخفى فان الاستدلال بالاجماع والاخبار بل الضرورة على عدم جواز ترك ما يستلزم الرجوع الى دليل الظن عن الدين بطرح ما يعلم بوجود التكاليف الشرعية والاخبار الصادرة عن المعصوم فيه مما ليس فيه مصير الى الفرق بين هذا وبين ما انتقح الاستدلال بهما فيه غاية الوضوح كالفرق بين دعوى العلم الاجمالي بوجود الحكم الصادر عن المعصوم فيما بين الاخبار بخصوصها ودعوى التكليف الشرعي الواقعي بين الامارات الكاشفة عنه نعم كون هذا الاحتمال خلاف ظاهر المستدل مما لا ينبغي ان يشك فيه فان ظاهر كلامه يعطي ان غرضه اثبات الطريق الخاص الى معرفة الاحكام والتكاليف الشرعية في الجملة بالاجماع والضرورة كما ادعاها هذا القائل ثم ان لصاحب الفصول وجها اخر في الاستدلال يرجع الى الدليل المذكور وملخصه انه لا ريب في كوننا مكلفين بطاعة العترة الطاهرة والتمسك بهم في معرفة الاحكام بمقتضى الآيات والاخبار وهما انما يتحققان باتباع اقوالهم مع العلم بها او مع ما يقوم مقامها ومع عدمها لا بد من العمل بالظن المستند الى نقل الآحاد لصدقهما بذلك بعد القطع ببقاء التكليف بهما في حالة تعذر العلم وما يقوم مقامه وعدم صدقهما بسائر الظنون ويظهر ضعفه مما مر وقد اعترف هو بعد به مصرحا بعد تسليم عدم صدق الامرين بالتعويل على اقوالهم المستفادة بسائر الطرق الظنية وقد حكم سليل صنو الفاضل المعاصر بانه تحكم ظاهر **قوله** الاول ان في مخالفة المجتهد لما ظنه اه **اقول** توضيحه ان مخالفة المجتهد ما ظنه حكم الله تعالى مظنة للضرر وكل ما هو مظنة للضرر يجب الاحتراز عنه فمخالفة ما ظنه حكم الله يجب الاحتراز عنها فيجب العمل بطبقه وهو المطلوب اما المقدمة الاخيرة فبديهية لا تحتاج الى الدليل لظهور عدم الواسطة بين وجوب الاحتراز عن المخالفة ووجوب المتابعة واما الاولى فلان الظن بالملزوم ظن باللازم فاذا ظن وجوب شيء فقد ظن استحقاق العقاب وفوات الثواب بمخالفته وكل منهما ضرر وقس عليه الظن بالحرمة واذا ثبت وجوب اتباع الظن فيهما ثبت في البواقي بالفحوى وبعدم القول بالفصل مع ان احد الضررين حاصل في غيرهما ايضا وهو فوات المنافع الدنيوية وهو نوع ضرر واما الثانية فلوجوه احدها بناء العقلاء فانهم لا يفرقون بين الضرر المعلوم والمظنون في وجوب الاجتناب ويذمون تارك الاحتراز فيهما بنهج واحد كما يرى من اجتنابهم وتجنبهم من المواضع الهائلة ثانيها الاجماع المنقول على لسان غير واحد كما حكي عن بعض المحققين في الايضاح

بل عن جملة من الكتب كالمعارج والنهاية والمنية دعوى الضرورة عليه والمحصل موارد من كلمات المتكلمين كما في مسئلة وجوب النظر في معرفة الصانع عقلا وكما في مسئلة وجوب التوبة وكلمات الفقهاء ايضا قديما وحديثا حيث تمسكوا بقاعدة نفي العسر والحرج وحكموا بارتفاع التكاليف بحصوله ولو كان حصوله اختياريا ولذا طعنوا على من افتى من ارتكب اختيارا مع علمه بتضرره بما تطهيره وان تضرر بل اكتفوا في بعض الموارد بظن ضعيف كما في مسئلة التيمم والافطار وشبههما ثالثها ان ارتكاب الضرر القاء للنفس في التهلكة وقد نهى الله تعالى عنه كما يدل عليه الاخبار ثم ان الاحتياط المامور به في الكتاب والسنة المتواترة ثم ان بعضهم اكتفى في ثبوت الكبرى بمجرد حكم العقل ولم يتعرض للاستدلال عليه منهم المتصدي وان كان دليله مستفادا من كلام الكل اذ احتج العلامة على الدليل بقبضه التعرض له في مقام الاستدلال **قوله** وفيه في النهاية كلام من الضرر اه **اقول** جعل العلامة ره في النهاية وجوب دفع الضرر المذكور مقررا بتقريرين ومصورا بصورة دليلين احدهما ما عرفت وثانيهما ان العقلاء يعلمون وجوب العمل بخبر الواحد في العمليات ولا يجوز ان يعلموا وجوده لك الا وقد علموا علة وجوبه ولا علة لذلك سوى انهم ظنوا بخبر الواحد تفصيل جملة معلومة بالعقل وبيانه انه قد علم بالعقل وجوب الحذر من المضار وحسن اجتلاب المنافع فاذا ظننا صدق من اخبرنا بالمضر ان لم نشرب دواء معينا او لا نقوم من تحت حائط مستهدم فقد ظننا تفصيلا بما علمنا جملة من وجوب الحذر عن المضار وبينا ان العلة للوجوب ما ذكرناه دورانه معها وجودا وعدما وهو بعينه موجود في خبر الواحد الشرعي فوجب العمل به وذلك لانا علمنا في الجملة وجوب الانقياد للنبي صلى الله عليه وآله وسلم وقد علمنا لان الانقياد له في فعل اخبر بانه مصلحة وطلاقه مضرة فقد ظننا تفصيل ما علمنا في الجملة فوجب العمل به **قوله** واجيب عنه بوجوه اه **اقول** اجيب عنه بوجوه بعضها راجع الى منع الكبرى وبعضها الى منع الصغرى اما الاول فهو مذكور في المتن واما الثاني فمن جملته ما اجاب به المحقق ره من انا لا نسلم ان مخالفة الخبر مظنة للضرر لان علمنا بوجوب نصب الكلام لانه من الشارع على ما يتوجه التكليف به يؤمننا الضرر عند ظن صدق المخبر لو كان ومنها ان مخالفة المجتهد لما ظننه ومنها ما يقرب منه وهو ان الظن بالضرر حاصل لكنه بدوي فاذا لوحظ مقدمة خارجية وهي ان الله تعالى اجل شانا من ان يكلف من غير بيان انتفى ذلك الظن ومنها ان مخالفة المجتهد لما ظنه لو كانت مظنة للضرر لوجب عليه اتباع ظنونه مظنونة الضرر اذ لا ريب في حظر العمل بالظن لما بحرمة العمل بالظن بعد ما اخطر ادلتها فيجب عدم العمل به وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل واليه يرجع ما في الذريعة والمعارج والعدة على ما حكي عنها من ان متابعة المجتهد لما ظنه حكم الله مظنة للضرر وكل ما كان كذلك يجب الاحتراز عنه **قوله** وهو فاسد اه **اقول** توضيحه ان الحكم بوجوب دفع الضرر من الاحكام العقلية الفطرية التي لا مجال لانكارها وقد التزم العقلاء في امور معاشهم ومعادهم وهو مبني وجوب معرفة النظر في معرفة الصانع جل ذكره اذ به يثبت وجوب شكر المنعم الذي يتوقف على المعرفة لانه بعد ما لوحظ ان جماعة كثيرة اخبروا بترتب العقوبات الاخروية والبليات الدنيوية على ترك شكر المنعم مع اعطائه النعم الكثيرة يحصل ظن الضرر بسلب تلك النعم العظام الجسام وغيره فيجب دفعه بشكر المتوقف على المعرفة المتوقفة على النظر والاشاعرة المنكرون له يكون انكارهم فيه قدحهم في صحة الدليل مبنيا على عدم تسليم قاعدة التحسين والتقبيح العقليين والا فلو سلموها سلموا ذلك ولم يقدحوا في صحة الدليل كما صرح به الفاضل القوشجي وغيره او على منع كون النظر دافعا له وهو كلام اخر خارج عن الكلام فيما نحن فيه وبمثل ذلك يثبت وجوب النظر في معجزة الانبياء فلولاه لزم افحام النبي فاوجب النظر الى معجزته فلابد من الحكم بوجوب دفع الضرر لا مجرد حسنه للاحتياط مع انه لو ثبت الجواز في المقام ثبت الوجوب اذ لا قائل بالفصل **قوله** ثم ان ما ذكره من ابتنائه اه **اقول** فيه ان غرضه ليس بناء ذلك على القاعدة بل المستدل لما استند في اثبات الكبرى الى حكم العقل اجاب عنه بان حكم العقل في المقام انما هو بعد تسليم القاعدة ومع تسليمها لا يثبت ازيد من مجرد الحسن للاحتياط فافهم **قوله** نعم التمسك في سند الكبرى اه **اقول** لما قرر في محله ان الدليل العقلي هو ما يكون جميع مقدماته عقلية فلو كان بعضها نقليا كان الدليل نقليا اذ النتيجة تابعة لاخس المقدمتين لذا استشكلوا في اطلاق الدليل العقلي على دليل الانسداد الذي اجروها في اثبات حجية الظن المطلق وعلى الاستصحاب الذي يكون احدى مقدمتيه نقلية وسيأتي تفصيل الكلام في مبحث الاستصحاب **قوله** فلا يجري في الاخروية مثل العقاب اه **اقول** وذلك لعدم استقلال العقل في ادراك الامور الاخروية فلا يجب دفع المظنون من مضارها وهذا في الحقيقة يرجع الى منع الصغرى والا فلو سلمت يكون منع الكبرى مشكلا بل يشكل منع الصغرى ايضا لاستقلال العقل وعدم الفرق كما سنعرف **قوله** وهذا كسابقه في الضعف اه **اقول** تحقيق المقام ان العقل مستقل بوجوب دفع الضرر المظنون والحكم العقلي القطعي لا يقبل التخصيص فلا يمكن الفرق بين الضررين بمجرد عدم استقلال العقل في خصوصيات الامور الاخروية لانه لا استقلال في الحكم بوجوب دفع ما يظن من مضارها بل يمكن ان يدعى ان الضرر الاخروي اوضح خطرا واعظم شانا في نظر العقل لشدته ودوامه وعدم حيلة للمكلف في دفعه بعد خروج الامر من يده فيكون التوقي من المضار الاخروية واسهلها اكثر خطرا من اعظم المضار الدنيوية من الجهات المذكورة فلا يقاس احديهما بالاخرى توضيح ذلك ان للضرر الدنيوي مراتب متدرجة الاولى وهي اعظمها هي الضرر الموجب لهلاك النفس المحترمة والثانية الضرر الموجب لايذاء البدن كالجرح والكسر ونحوهما من المضار الغير البالغة حد الاهلاك والثالثة الضرر الموجب لهتك العرض على مراتبه المختلفة بانفسها او بالنسبة الى الاشخاص والاعضاء والامضاء والرابعة الضرر الموجب لتلف المال كذلك والخامسة الضرر الموجب للتألم والتحزن كذلك فقد عرفت ان اعظمها ظاهرا هي المرتبة الاولى كما ان اعظمها باطنا الامل لغيره هي المرتبة الثالثة وكذا للضرر الاخروي مراتب اقلها شدة سكرات الموت واعظمها الخلود في النار ظاهرا والبعد عن رحمة الملك العلام ومرافقة الابرار حقيقة والانصاف ان اقلها اعظم من القتل الذي هو اعظم المضار الدنيوية لمن اعتقد الاخرة والمعاد والحشر يوم التناد ولذا حققنا في محله انه لو تعارض الضرر الدنيوي والاخروي قدم الاول لو تساويا بحسب الاعتقاد ورجح الثاني كما اذا كان مقطوعا والاول مظنونا نعم

١١٨ يشكل الحكم به فيما اذا اختلفا وكان الاول ارجح سيما فيما اذا كان اشد واكثر ولا بأس بتفصيل الكلام في المقام اذ لا يخلو مع الفائدة المرام من فوائد اعظم كما هو ظاهر عند
المتتبع في الفقه فمن جملة ثمرات المسئلة ما لو دار الامر بين الهلاك وشرب الخمر فيما اذا انسد مجرى النفس بحيث يندفع باقل ما يقع مع عدم وجود الماء ومنها ما لو دار
معالجة المرض بشرب الخمر ومنها صوم القاطع او الظان بالهلاك في رمضان الى غير ذلك من الفروع الجزئية المتفرعة على ذلك المتفرقة في الابواب فنقول
لا ريب كما اشرنا في ان الضرر الاخروي اذا كان مقطوعا يجب بعقلهم التحرز عنه على التحرز عن الضرر الدنيوي باختيار عليه ان كان مقطوعا ايضا لما ذكرنا
من كون الاول اقوى فلو قطع بالهلاك بارتكاب المحرم ترتب على تركه العقاب قطعا قدم فعله على تركه وكذا لو كان الاول مظنونا وان كان الثاني مقطوعا
على وجه غير بعيد واما اذا كان مشكوكا او موهوما فان كان الثاني كذلك فقد التحرز عنه ايضا وان كان مقطوعا او مظنونا فقدم التحرز عن الثاني لاستلزام
التحرز عن الاول الاحتياط الموجب للعسر والحرج المنفيين بالاية والرواية فان قلت نرى الفقهاء يقدمون التحرز عن الضرر الدنيوي على التحرز عن الضرر الاخروي
في مسئلة التيمم والافطار ونحوهما حيث يحكمون بوجوب التيمم وترك الوضوء مع الظن بالضرر ووجوب الافطار للمريض كذلك قلت لا نسلم ظن الضرر الاخروي
بل احتماله فضلا عن القطع بسبب امثال ما ذكر بعد ترخيص الشارع فالضرر الدنيوي ضرر بلا معارض فيجب دفعه ومحل الكلام موضع التعارض ولا تعارض
فيه بحكم النص وغيره ففي صورة ترخيص الشارع لا يحتمل الضرر الاخروي ولذا يحكم بعدم جواز ارتكاب الضرر الدنيوي مع ترخيص الشارع كما في الجهاد ونحوه
غاية الامر ان الترخيص يختلف حاله بالنسبة الى المقامات بحسب المصالح والمفاسد فيما استشكله بعض الفضلاء في فتوى الفقهاء من ان الموجب للضرر اما
ان يكون قبيحا بالذات بحيث لا يصلح موردا للمصلحة او لا والاول باطل لوقوع الامر بالجهاد ونحوه في الشريعة ومع وارد دليل الجواز وعلى الثاني لا يمكن
الحكم بوجوب الافطار وحرمة الصوم بلا خطر حفظ النفس وقع لذكا هو واضح غاية الوضوح والحاصل ان الامور كثيرة يرجع فيها الى الشارع ومع
ترخيص الشارع في فعل ما يوجب الضرر الدنيوي كما في الجهاد او تركه كما في الصوم لا ضير فيه حتى ان القاء النفس في الضرر يخرج حينئذ عن حكم النهي وعن
موضوع المحرم ومن هنا يظهر النكتة في الاتيان بلفظ الاية في قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة فتأمل فانها نكتة دقيقة لم يتعرض لها في كلماتهم فالالقاء
الى التهلكة باليد يعني عدم ترخيص الشارع فيه قبيح محرم سواء كانت هلكة في الدنيا ام في الاخرة وبهذا يظهر وجه استدلال المصنف تبعا للشيخ وغيره في ما نحن
فيه بهذه الاية وانها تشمل كلا الضررين فما ربما يتوهم من ان المتبادر منها هو الضرر الدنيوي مما لا ينبغي ان يلتفت اليه فلا حاجة الى تتميم المطلب بالنسبة الى الضرر الاخروي
بالفحوى كما صدر عن بعضهم نعم يمكن الايراد على الاستدلال بها بانها معارضة مع الادلة الدالة على ثبوت التكليف باطلاقها حتى عند الافضاء الى التهلكة الا انه
يمكن دفعه بادنى تأمل لان ثبوت التكليف في المقام اول الكلام فكيف يندرج هذا الموضوع تحت ادلة التكاليف ثم قد ظهر مما حصلنا من خروج ما هو محل النص عن عنوان المسئلة
وضعف ما ذكره الفقهاء من انه يجب بذل المال في تحصيل الوضوء مع التمكن وان كان كثيرا مع انهم ذكروا انه يجب التيمم مع الخوف على المال وان كان قليلا مع ظهور ورود الاشكال
على ذلك لظهور ان تهافت وكذا فعم من جهة ان المال القليل اذا كان يحفظ ويترك لاجل الوضوء فكيف يبذل القليل في تحصيله فضلا عن الكثير مع ان فيه تضييعا للمال
فاما ان يحفظ المال في الموضعين او يبذل فيهما فما صدر للتفكيك توضيح الاستظهار ان الفارق بين المقامين هو النص فلا حاجة الى ما علل به بعضهم من ان الحاصل في الثاني
مؤاخذ المال غصبا العوض على الغاصب في تركه لدى توضئا وهو منقطع في الاول وهو بذل المال اختيارا لتحصيل الوضوء والثواب مؤاخذ ثم مع ان التعليل في نفسه عليل
لما ذكره الشهيد الثاني في الروضة من تحقق الثواب فيهما مع بذلهما اختيارا طلبا للعبادة لو ابيح ذلك بل قد يجتمع فيه العوض والثواب بخلاف المقام الاخر نعم لا يبعد فهم الحكمة
في امثال هذه الاختلافات في بعض المقامات كما في مسئلة قطع يد السارق بربع دينار من الذهب كما اشار اليه علم الهدى في جواب ابي العلاء المعري حيث قال يد بخمس مئين عسجد
وديت ما بالها قطعت في ربع دينار بقوله حراسة الدم اغلاها وارخصها حراسة المال فانظر حكمة الباري هناك مظلومة غالت بقيمتها
وههنا ظلمت هانت على الباري وفي هذا المعنى قيل نثرا لما كانت امينة كانت ثمينة فلما خانت هانت **قوله** اللهم الا ان يريد المجيب **اقول**
لما كان كلام المجيب ظاهرا من محل الايراد كما عرفت اراد توجيهه بوجهين احدهما ان العقلاء ما هو بالنسبة الى الامور الاخروية نظرا الى ما دل على البرائة من العقل
والنقل بخلاف الامور الدنيوية التابعة لموضوعاتها الواقعية من غير مدخلية تأثير العلم والجهل فيها ثانيهما ان الاحكام التكليفية تابعة للمصالح
الواقعية عند العدلية فتلك المضار والمفاسد الواقعية المستتبعة للنهي والحرمة مع قطع النظر عن التكليف بالاحتراز عنها والاعلام بترتب العقاب عليها
ليست بامور يقطع العقل بوجوب الاحتراز عنها من حيث نفسها مع قطع النظر عن العلم والجهل كما في المضار والمفاسد الدنيوية وانما يقطع بالتكليف
بالاحتراز عنها فهي وان كانت حاصلة في الدنيا بخلاف التكاليف الا ان الكاشف عنها حكم الشارع بها وبالجملة لا يستقل العقل بالحكم بوجوب الاحتراز
عنها لولا نهي الشارع عنها فيكون حكم العقل به بعد تعلق نهي الشارع بها ولذا يجري اصالة البرائة والاباحة في موارد الظن بها مثلا هو كثير فيما
اشتهر في الالسنة من اهونية الضرر الاخروي من الضرر الدنيوي مع ما عرفت من انه اكثر ضررا من اشد مراتب الضرر الدنيوي والحاصل ان مثل ذلك يحتاج
الى اعلام الحكيم بترتب العقاب عليه بعد توجيه الجواب باحد الوجهين المذكورين يرجع الى منع الصغرى والمناقشة في الموضوع **قوله** ثم انها النقض بالامارات
اقول قد اجيب بالنقض بامور منها ما اشار اليه من خبر الفاسق اذا افاد الظن فان مقتضى ما ذكر وجوب العمل به مع ان المعروف فيه العدم حيث يشترطون
العدالة في حجية خبر الواحد بل يحصل النقض بخبر الكافر ايضا اذا افاد الظن مع انهم اطبقوا على رده ومن القياس وما يلحق به من الاستحسان والمصالح المرسلة
ومنها ما لم يدل دليل على اعتباره في استنباط الاحكام كالرمل والجفر والقرعة والاستخارة ومنها ظن المجتهد قبل الفحص عن المعارض ومنها الظن في الموضوعات الخارجية

في ذكر ادلة حجية الظن المطلق

١١٩ شل الظن بحصول التطاسد والتهافت في هذا الموجود الخارجي لتعدد المدعى مع عدم البينة وهذا الجواب التفصيلي يحتمل ان يكون اجمالاً لمنع الصغرى كما يظهر عن بعضهم ولكن
يكون راجعاً الى منع الكبرى كما يظهر عن بعض اخر وذكر بعض الافاضل من المعاصرين انه في الحقيقة ايراد على التلازم لا على شيء من مقدمات الدليل وكان ارادوا ما
سيجيء الاشارة اليه من دليل الانسداد وامرآئه هنا مشكل **قوله** واجيب عنه تارة آه **اقول** توضيحه ان عدم جواز العمل بخبر الفاسق اذا
افاد الظن اول الكلام لان اشتراط العدالة معركة الآراء والاستدلال بالآية غايته الظن ولم يحصل العلم بحجية هذا الظن مع ان الشيخ ره صرح بجواز العمل
بخبر المتحرز عن الكذب وان كان فاسقاً بجوارحه وكذا يقال ان التسالم الى القياس فعدم جواز العمل به زمان الانسداد غير مسلم وسيجيء تفصيل الكلام فيه في محله
قوله واخرى بان الشارع اذا الغى آه **اقول** هذا الجواب يرجع الى ان المقام من قبيل ما تعارض فيه الضرران فيقدم الاقوى وقد يجاب بما يرجع الى التخصيص
في القاعدة فيقال لولا القاطع على عدم حجية هذه الظنون لقلنا بحجيتها فالقاطع هو الفارق وتخصيص القاعدة لا ينافي حجيتها في الباقي كما في سائر العمومات
الشرعية وهذا اضعف من الجوابين الاخرين لان هذه القاعدة من القواعد العقلية القطعية وليست كالعمومات اللفظية قابلة للتخصيص فلئن قلت
هذا الكلام من المشهورات التي لا دليل عليها فاي دليل دل على عدم جواز التخصيص في القواعد العقلية والعام في نفسه قابل للتخصيص قلت المشهورات
في السنة اهل الحل والعقد لا تخلو عن ماخذ غالباً سيما في المطالب العلمية غاية الامر ان الامور مختفية عن غير اهلها فلعلك حفظت شيئاً وغابت عنك
اشياء فلا بد من ان ننبهك على سر ذلك لتكون على بصيرة من الامر فنقول السر فيه امران **الاول** ان العقل لما كان الاحاطة بجميع جهات حقيقة الشيء والمصالح
والمفاسد الموجودة فيه الكامنة في ذاته فاذا ادرك في الشيء جهة حسن او قبح حكم فيه بالوجوب او الحرمة على سبيل البت والجزم فاذا لاحظ التخلف في بعض
الموارد لم يجزم في الباقي ولم يحكم على سبيل الكلية وقد كان من قد حكم على الجزم واما الكليات الشرعية اللفظية فليست كذلك فان المدار فيها على الظن
والظهور فالتخلف لا يضر به بحيث يوجب القاعد غاية الامر انه يوجب هنا ما فيه وينجبر ذلك بالفحص وعدم الوجدان ولذا اعتبروا في العمل بالعام الفحص عن المخصص
الثاني ان تاسيس القاعدة لما كان بحكم العقل بعنوان الجزم والبت فلا بد من ان يتصور العقل جميع الجزئيات ولو اجمالاً ثم يحكم حكماً قطعياً بدخول كل واحد منها
تحت حكم الكلي فاذا اراد تخصيص بعضها والحكم بانتقاضها بنقيض ذلك الحكم لزم اجتماع النقيضين ولا كذلك الامر في الكليات الشرعية كذلك فان غاية الامر فيها
ظهور شمول الحكم لجميع الافراد ولا يمتنع ارتفاع ذلك بقاطع او اظهر والتحقيق في الجواب ما نقل صاحب الغاية عن بعضهم وتقريره ان الكليات العقلية على
قسمين تنجيزي وتعليقي والمراد بالاول ما يكون حكمه سارياً في جميع جزئياته على الاطلاق من دون شرط وبالثاني ما كان سريانه مشروطاً فالاول نحو كل
كل اعظم من جزئه وكل جسم يحتاج الى الحيز والثاني نحو كل صدق حسن وكل كذب قبيح والقواعد العقلية الاصولية مختلفة فبعضها من القسم الاول كبطلان
التكليف بما لا يطاق والعسر والحرج وقبح تاخير البيان عن وقت الحاجة الى غير ذلك وبعضها من القسم الثاني كحكم العقل بحجية الاصول النافية فانها
معلقة بعدم ورود المثبت بل بالفحص عنه والظن بعدمه وكحكم بان عدم الدليل دليل على العدم فانه مشروط بكون المورد مما تعم به البلوى وما نحن فيه من قبيل
الاول فيكون الكبرى كلما هو مظنة للضرر يظن لم يمنع الشارع عنه يجب الاحتراز عنه فيتقيد النتيجة بهذا القيد وعلى هذا فخروج المحرمات ليس من باب التخصيص
بل من باب اختلاف الموضوع بوجود الشرط وعدمه ولا يلزم المحذور المذكور من تخصيص الدليل العقلي وقد يقرر هذا الجواب بوجه اخر وهو ان العقل كما قد
يدرك المصلحة الجنسية ويثبت لها حكماً على وجه الكلية كذلك قد يدرك مصلحة نوعية ويثبت لها الحكم على ذلك الوجه بحيث يحصل قاعدة كلية نوعية
سواء كان العقل ساكتاً عن سائر الانواع لعجزه عن ادراك حكمها او حكم فيها بخلاف حكم هذا النوع فيقال فيما نحن فيه ان العقل لما راى دفع الضرر المظنون
واجباً وراى بعض الظنون ممنوعاً منه من جانب الشرع فحكم بلزوم العمل بالظن الذي لم يمنع عنه الشارع دون ما منع عنه وهذا التقرير لو تم في نفسه كان
ابعد من الايراد الوارد على الاول ان العقل يحكم بوجوب دفع الضرر فكيف يجوز للشارع ان لا يمنع الناس عن ارتكاب مظان الضرر فلا بد اما من منع حكم
العقل او من منع التعليق فيه لكن هذا يندفع بادنى تامل في مرحلتي الكشف والحكومة وكيفية حكم العقل وجواز التعليق فيه وانه غير التخريب لعلنا
نلاحظ بما ينفع في المقام وبالله الاعتصام **قوله** فتامل آه **اقول** لعله اشارة الى ان هذا التقرير في الجواب ارجح لان بطلانه لا يرد عليه
الاعتراض المذكور الا انه في الحقيقة راجع الى التقرير الاول لان مصلحة النهي انما تتبع مفسدة الفعل بناء على ما هو المشهور بينهم وحينئذ فيعود التشقيق
المذكور ويلزم منه ما لزم **قوله** فالاولى ان يجاب عن هذا الدليل آه **اقول** ملخصه انه اما ان يراد من الضرر المظنون العقاب الذي هو من لوازم المخالفة
واما ان يراد منه المفسدة التي هي من مقتضيات ذات الفعل وعلى التقديرين يمنع الصغرى اما على التقدير الاول فلانه لم يثبت ترتب العقاب على مخالفة
الواقع حتى يلزم من الظن بها الظن به وانما يترتب على حصول المعصية المتوقفة على العلم وما يقوم مقامه فينتفي في صورتي الجهل البسيط والمركب فان
قيل نفي العقاب في الصورتين انما هو لحكم العقل بقبح التكليف مع الشك والظن بالعدم اما مع الظن بالحكم كما في محل الفرض فلا يحكم العقل فيه بنفي العقاب
ولم ينهض فيه الاجماع قلنا لا يكفي المستدل مجرد المنع والاحتمال بل اللازم عليه اثبات ترتب العقاب على مخالفة الواقع حتى يستلزم الظن بها الظن
به مع ان ما دل من الادلة الاربعة على نفي العقاب قبل اعلام الحكم ونصب الدليل عليه يشمل صورة الظن به ايضاً وهذا الظن بمنزلة الشك بل هو عينه
وان كان فيه جهة رجحان فان قيل يكفي تمسك القاعدة لاثبات استحقاق العقاب قلنا ثبوت القاعدة موقوف على تحقق الصغرى اعني الظن بالعقاب فلو توقف
عليه ايضاً لزم الدور اللهم الا ان يدعى لزوم دفع الضرر المشكوك فيه فيمكن الحكم في المقام لكنه في حيز المنع واما على التقدير الثاني فلا مكان تدارك المفسدة

۱۲۰ بمصلحة تعمل اخرى بعلم المكلف او بعلمه باعلام الشارع **قوله** ووجه الضعف آه **اقول** اورد عليه بانه لا شك انه لا دلالة لادلة على المنع الا عن العمل بمجرد الظن وان ما يصاف الواقع فيدل على ان الشارع في موارده على شأن الطرق ويلزمه الغاء الواقع حيث لا تؤدي اليه فمن اين يحصل الظن بالضرر الا ان يقال ان المنع عن العمل بغير العلم شامل لتلك الطرق ايضا اذ المفروض عدم حصول العلم في محل المسئلة وحيث لا محيص عن البناء على بعض تلك الوجوه فلا بد مع عدم العلم به من العمل بالظن به ومعه لا يظن بالضرر ولا يشك فيه فيثبت حجية الظن بالطريق وفيه ان الادلة انما تمنع عن العمل بالظن في مقام الامتثال عليه جعله طريقا للواقع حقيقة ولا تمنع عن الاتيان بمقتضاه بمجرد ارادة احراز الواقع في مقام الاحتياط فدلالة الادلة في هذه المرحلة بالنسبة اليهما الى الظن بالواقع والطريق على حد سواء بل كل في مرحلة الامتثال كما اعترف به وبعد الملابة وعدم المحيص والمناص لا نسلم تعين الرجوع الى الظن بالطريق او تقدمه كما سيأتي تحقيق الحق **قوله** فالاولى ان يقال ان الضرر آه **اقول** ظاهره ارادة منع كلية الكبرى لا ان ماله الى ان يسلم من حكم العقل بوجوب دفع الضرر المظنون الا ان يتدارك الضرر بمصلحة ولم يجبرها واما مع تداركه وجبرانه بها فلا فيمكن ان يجاب عنه بمنع الصغرى ايضا بان يدعي عدم الضرر مع تحقق الجبران والتدارك فلا يظن الضرر **قوله** اذا عرفت ذلك فنقول آه **اقول** توضيحه ان البرائة والاستصحاب اما ان يكونا معتبرين بالدليل القطعي حتى في صورة الظن بالخلاف واما ان لا يكونا كذلك فعلى الاول لا اشكال في عدم وجوب مراعاة ظن الضرر بعد فرض تداركه بالمصلحة بترخيص الشارع في اجراء الاصل وعلى الثاني يكفي ما يدل على حجيتهما ولو في صورة الظن بالخلاف من الاخبار الظنية فان قلت الاخبار الظنية كيف تعارض الدليل العقلي القطعي بوجوب دفع الضرر المظنون قلت لا معارضة بينهما بل الادلة الظنية رافعة لموضوع حكم العقل فان موضوع حكمه بوجوب الدفع هو الضرر الغير المجبور بالمصلحة ومع قيام الدليل الظني على العمل بالاصل وترك الظن بالضرر يستكشف وجود مصلحة في العمل بالاصل يتدارك معها الضرر المظنون ومعه لا يحكم العقل بوجوب الدفع وانما يحكم به لولا حكم الشارع بوجوب العمل بالاصل فحكم الشارع ليس مخالفا للعقل بل هو موافق له وهذا نظير ما سيأتي الاشارة اليه من ان كثيرا من ادلة البرائة لا تنهض لابطال القول بالاحتياط لعدم المعارضة بينها وبين اخبار الاحتياط بل الثانية رافعة لموضوع الاولى حيث ان غاية مدلولها بعد فرض تماميتها هو عدم التكليف فيما لم يعلم خصوصا وعموما بالعقل والنقل ثبوته والقائل بالاحتياط لا يقول به الا عن دليل على ذلك فتلك الادلة بالنسبة الى هذه كالاصل بالنسبة الى الدليل فان قلت غاية مفاد ادلة الاستصحاب والبرائة وجوب العمل بهما عند عدم العلم والبناء وهو حكم العقل بوجوب دفع الضرر علم وبناء عقلي فلا يجري الاصل ح لارتفاع موضوعه كما يقال ذلك بالنسبة الى ادلة الاحتياط اذا لوحظ مع ادلة البرائة كما مر الاشارة اليه قلت انه قد حقق في محله ان القاعدة المذكورة لو سلمت لا تكون بيانا للتكليف المجهول المعاقب عليه بل ادلة البرائة والاستصحاب رافعة لموضوعها لانها فرع ظن الضرر وعدم كونه مجبورا بالمصلحة وقد دلت تلك الادلة على انجباره بالمصلحة فان قلت العقل يحكم حكما بتيا بوجوب دفع كل ضرر مظنون الا ما ثبت انجباره بالمصلحة ومجرد الادلة الظنية لا تكفي في اثبات ذلك الا انه يعتد بما فيها الدليل العقلي قلت الحكم القطعي العقلي هو وجوب دفع الضرر المظنون واما نفس الضرر فليس بمقطوع بل هو مظنون ومفاد ادلة الاصل لا يقل منه فنفس تحقق الضرر وانجباره بالمصلحة متساويان في مرحلة الاعتقاد مع انا قد حققنا سابقا ان حكم العقل انما يتعلق بالماهية النوعية لا الجنسية فيكون خروج الضرر المجبور بالمصلحة من باب التخصيص فلا يكون منه تجاه في حكم العقل من اول الامر لا انه مندرج فيه مخرج بادلة الاصل فلا بد في حكم العقل من احراز كون الضرر المظنون من قبيل الضرر الغير المتدارك فتدبر في المقام لتطلع على حقيقة المرام **قوله** لان العمدة في دليل البرائة آه **اقول** ومعه حصاصها بتلك الصورة انه لا عموم فيها ولا اطلاق في يؤخذ بالقدر المتيقن وهو تلك الصورة **قوله** الثالث انه لو لم يؤخذ بالظن آه **اقول** هذا الدليل مما استدل به جماعة اولهم فيما اعلم العلامة ره في النهاية في ذيل الدليل السابق وفي مبحث الاستصحاب ايضا الا انه اسنده في المقام الاول الى التقرير كذلك فكره صاحب الاحكام وهو انه اما ان يجب العمل بالاحتمال الراجح والمرجوح معا او تركهما معا او العمل بالمرجوح دون الراجح او العكس والكل باطل سوى الرابع فيتعين وهو المطلوب ثم ان المصنف ره كبعضهم لم يتعرض لبيان الملازمة وكانه لظهورها بحيث لا يحتاج الى البيان الذي ذكره بعضهم هو انه مع عدم الاخذ بالمظنون لا بد من الاخذ بالموهوم ومن البين ان المظنون راجح والموهوم مرجوح فيلزم اللازم المذكور ثم ان المحقق القمي ره ذكر في المقام ان لفظ الترجيح في قولنا ترجيح المرجوح بمعنى الاختيار ولفظ المرجوح عبارة عن القول بان الموهوم حكم الله او العمل بمقتضاه والراجح عبارة عن القول بان المظنون حكم الله او العمل بمقتضاه ومبدء الاشتقاق في لفظ الراجح والمرجوح هو الرجحان بمعنى استحقاق فاعل المدح او الذم لا بمعنى كون الشيء ذا المصلحة الداعية الى الفعل كما هو المصطلح في لفظ المرجح والمرجوح في تركيب ترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح المصطلحين عند نزاعهم في ان الترجيح بلا مرجح محال وكذا ترجيح المرجوح فالمراد في المقام ان الفتوى او العمل بالموهوم مرجوح عند العقل والفتوى والعمل بالراجح حسن ووجه ان الاول يشبه الكذب بل هو هو بخلاف الثاني ولا يجوز ترك الحسن واختيار القبيح وا اورد عليه الفصول بان تفسير الراجح والمرجوح بالقول والعمل ليس على ما ينبغي بل التوجيه عنها في الترجيح فان الاختيار كما يكون بالقول كذلك يكون بالرأي والعمل ثم تفسير الرجحان الذي هو مبدء الاشتقاق فيهما باستحقاق فاعله المدح او الذم غير سديد لان بهذا المعنى مبدء لاشتقاقهما بمعنى اخر ومنه المرجوح في قوله الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح والفرق واضح ثم عطف الذم على المدح في تفسير الرجحان لا يتم الا بتعسف ثم اورد على التعليل بانه مع اختصاصه بالقول مدفوع بان المشابهة على تسليمها لا تقتضي المشاركة في الحكم والهيئة ثم ان الصدق والكذب هو موافقة الواقع ومخالفته دون الاعتقاد فان قلت نعم لكن المدار في الاتصاف بالحسن والقبح على الاعتقاد قلت لا نسلم حسن القول المظنون الصدق وانما المسلم حسن القول المعلوم الصدق في كل من التحسين والاخبار نظرا الى ان الاول خلاف الرجحان في اللغة

١٢١ عبارة عن ثقل احد كفتي الميزان قال في المجمع رجح الشيء يرجح بفتحتين ورجح رجوحا من باب قعد لغة اذا ثقلت كفته بالموزون وظهر من بعضهم انه مطلق قوة احتمال احد طرفي التخيير وكيف كان فالمراد منه والاولوية احد الاحتمالين سواء كان من جهة الحسن او المصلحة الداعية او غيرهما والترجيح له معنيان الاختيار وجعل الشيء المساوي راجحا بما يوجب رجحانه والحكم برجحان الشيء فيقال رجحت احد طرفي الشيء اي اخترته وجعلته راجحا كما اذا ثقل احد كفتي الميزان بالموزون وحكمت بانه راجح وكل من المعنيين دون الوسط محتمل في قولهم ترجيح بلا مرجح او ترجيح المرجوح لكن القرينة على المعنى الثاني محال بذاته لا ولاية الترجيح بلا مرجح لان معنى الحكم بالاولوية احد الطرفين من دون ان يكون له اولوية واقعية حقيقية والحكم بالاولوية مما لا يكون وفي يستلزم الترجيح بلا مرجح وعلى الاول محال بواسطة استحالة القبيح على الحكيم ولذا لا يكون محالا عن غيره ومن هنا جعل بعضهم الترجيح بلا مرجح على قسمين قبيح ومحال والثاني يرجع حقيقة الى الترجيح المجمع على استحالته وعلى هذا فالمراد من ترجيح المرجوح فيما نحن فيه ايضا هو معنى المراد ان عدم العمل بالظن والعمل بالوهم يستلزم اختيار الطرف الغير الراجح او الحكم باولويته ولا اولوية له وبما قررناه تعرف كيفية اجراء المعنى بالنسبة الى جميع المقامات ان غاية الامر اختلاف جهة الاولوية مرتبتها فلا داعي الى التفكيك والتفصيل الذي ذكره المحقق المذكور واما الثاني فلا نزيد عليه ولا ان القدح في تفسير الراجح والمرجوح بما ذكره كان من جهة كونه تفسيرا باسم المصدر ومع ولا يلائم اللفظين فضعفه في غاية الوضوح اذ المراد بهما مصداق اللفظين في المقام لا مفهومهما وان كان من جهة ان القول والفعل مما يعتبر اولا وبالذات في الترجيح فمعنى ترجيح المرجوح هو القول بانه مرجوح كالموهوم او فعل كالموهوم ففيه ان القول والفعل انما يعتبران اولا وبالذات بالنسبة الى الراجح والمرجوح وثانيا وبالعرض بالنسبة الى الترجيح فترجيح القول بان حكم الله هو المظنون ترجيح للراجح وترجيح القول بانه الحكم هو ترجيح قولي للمرجوح والعمل بالمظنون والموهوم ترجيح فعلي على وثانيا ان الفرق الذي ادعى في صحة غير واضح وثالثا ان عطف الذي من جهة جعل المصدر مبنيا للفاعل والمفعول ينطبق على كل من الراجح والمرجوح لكن لا نسلم انه لا يخلو عن تعسف ورابعا ان وجه التشبيه استلزام كل منهما تبديل حكم الله وتغييره الى غيره مع ان العمل بخلاف حكم الله تعالى يستلزم القول به وخامسا ان الفتوى شيء يحكم العقل بقبحه قولا بها لا يطابق الواقع فلا يختص فيما نحن فيه الا عنقا كما لا يخفى ودونها يعترض على المحقق المذكور بما لو تم يرتفع اصل الدليل ايضا ومحصله ان الراجح والمرجوح انما يلاحظان في المقام بحسب الاحتمال فالراجح هو ما يترجح احتمال حقيته على عدمها والمرجوح بالعكس اما رجحان نفس الحكم فانما يتبع الواقع ورجحان الاختيار يتوقف على رجحان العمل بالاحتمال الراجح على حجية الدليل الظني الدال على حجيته فان ثبت حجيته ترتب المدح على العمل به والذم على تركه والا فلا فالرجحان بمعنى الحسن واستحقاق المدح عليه انما يتبع الدليل الدال على حجية الظن فلا يمكن اخذه في موضوعه والا لزم المصادرة في الحجية الى الاثبات والحكم بقبح ترجيح المرجوح بمجرده لا يستلزم تعين العمل بالراجح اذ القبيح ترجيح المرجوح حيث هو كذلك لا العمل بمرجح عقلي نافي الدليل المعتبر على خلافه وفيه ان مدار الاستدلال هو ملاحظة الظن الذي هو الطرف الراجح والوهم الذي هو الطرف المرجوح بنفسهما مع قطع النظر عن قيام الدليل على الاول وعدمه وموافقة الثاني للاحتياط فاذا لاحظ العقل الامرين في انفسهما حكم بحسن الاول وقبح الثاني لان ترجيح المرجوح قبيح كيفما كان نعم لو قام الدليل عليه او فوق الاحتياط انجبر ما ذكر وهو كلام آخر وبالجملة الخدشة على الدليل من وجوه اخر يأتي اليها الاشارة **قوله** وربما يجاب عنه الى آخره **اقول** اجيب عن هذا الدليل بوجوه بعضها راجع الى منع الصغرى وبعضها الى منع الملازمة وبعضها الى المنع ببطلان اللازم اما الاول فتقريره من وجهين احدهما ان هذا الدليل على التقرير المذكور ليس مما يصلح للاستدلال به لورود كثير من الايراد عليه فلا بد من صرفه عن ظاهره وتقريره بوجه آخر مشتمل على ذكر مقدمتين مسلمتين هما لزوم البناء على العمل والفتوى في كل مسألة ينتفي ابتلاء المكلف بها على عصر معين لوضوح بطلان التوقف والتخيير في الافعال الاختيارية وامتناع البناء على الوجه المبهم وثانيتهما تعين البناء على المظنون بعد تعذر القطع لمرجوحية ما عداه فيدور الامر حينئذ بين البناء على الراجح المرضي عند الشارع في تلك الحال والمرجوح الذي يظن منع الشارع عنه والعقل مستقل في الحكم بوجوب ترجيح الاول ولا واسطة في البين بين التكون والبناء على العمل بالبراءة او على الاحتياط اذ هو داخل في احد القسمين وبهذا التقرير يتم الاستدلال الا ان النتيجة هي حجية الظن بالطريق الفعلي عند تعذر العلم لا مطلق الظن بل ولا مطلق الظن بالطريق اذ مجرد تعلق ظن بحكم المسألة لا يستلزم الظن بجواز البناء عليه والفتوى بمقتضاه ضرورة ان الظن مع الشك في اعتباره راجع الى الشك ثانيهما ان هذا الدليل بمجرده لا يتم دليلا لما يرد عليه من ضروب الايراد فلا بد ان يضم اليه جميع مقدمات دليل الانسداد وبعد ذلك يرجع اليه وهو بعد تمامية يتم على سبيل الاهمال كما ياتي الكلام فيه ولا يخفى ان كلا الوجهين تصرف في دليل المستدل وهو خارج عن آداب التحصيل غاية الامر عدم تمامية الدليل على ظاهره وهو ليس قول قارورة كسرت فاتى برشد المعاني هذا الدليل الى دليل الانسداد وغيره ما يعطيه كلام العلامة وغيرهما المبدعين من ابتنائه على مجرد رجحان الطرف المظنون ومرجوحية الطرف الموهوم بدون غيرهما الا ان يقال ان بعض مقدمات دليل الانسداد في عرض مقدمتي الدليل كبطلان الرجوع الى الاصل والاحتياط فيمكن جعل سقوطه في هذا الدليل من وجوه الخدشة فيه بعد تسليم الاختلاف بينهما وعدم رجوع احدهما الى الآخر واما بعضها الآخر كمقدمتي انسداد باب العلم وبقاء التكليف فهو في طولهما فتفرعان عليه فلا بد من اخذه فيه فغاية الامر ان يفرق بينهما حينئذ بان الماخوذ في دليل الانسداد وجوب الاخذ بالعلم اولا وبالذات فاذا فقد وجب الاقرب اليه فالمناط فيه قرب الظن الى العلم وبعد الشك والوهم عنه والمناط في الثاني هو قبح ترجيح المرجوح على الراجح فاذا حصل الظن بحكم من الاحكام كان خلافه موهوما فلا يجري في حكم العقل لقبح تقديمه على المظنون واما الثاني والثالث فهو جواب الى بعضها المحقق المذكور ومنها ما مر الاشارة اليه من منع قبح ترجيح المرجوح على الراجح انما المسلم قبح ترجيح القبيح على الحسن المقام سند يجري فيه بعد ثبوت حسن العمل بالظن وقبح تركه وهو عين المدعى ومنها انه لو تم لافاد وجوب العمل بالظن مطلقا ولو عارضه دليل شرعي اذ القواعد العقلية لا تقبل

التخصيص مع انه معلوم فتأمل ومنها انه قد يشك في اعتبار بعض الظنون في نظر الشارع وقد يظن المنع فلا يكون حينئذ مقابله مرجوحا بل للمساوي او الراجح لان مجرد رجحان ثبوت الحكم في الواقع لا يقتضي رجحان البناء عليه والفتوى على حسبه والمنع من الترجيح انما يتوجه بعد اثبات الاقتضاء ومنها ان ترجيح المرجوح على الراجح بديهي البطلان فلو كانت المسئلة من هذا الباب لكانت ضرورية عندهم مع انها ليست كذلك الى غير ذلك من الوجوه التي يمكن الجواب عن اكثرها باذنى تامل **قوله** وقد يجاب ايضا بان ذلك الخ **اقول** توضيحه ان هذا الدليل انما يتم اذا فرض قبح الترجيح بمعنى انه اذا دار الامر بين ترجيح الراجح وترجيح المرجوح ووجب الافتاء والعمل باحدهما كان الثاني قبيحا لكن قبح الترجيح هنا غير مسلم اذ لا دليل عليه عقلا ولا نقلا اذ العقل انما يدل على انه لو وجب الافتاء او العمل يجب اختيار الراجح ولا يحكم العقل بوجوب الافتاء واما النقل فلانه لا دليل على وجوب الافتاء عند عدم القطع بالحكم وتحقق الاجماع على وجوبه ثم بعدهما لقد الاخباريين ذهابهم الى وجوب التوقف والاحتياط عند فقد ما يفيد القطع فلا يلزم ترجيح احدهما على الاخر بل الادلة على وجوب التوقف عند عدم الدليل في غاية الكثرة وسيجيء ذكر نبذة منها فلا يحكم اذن بشيء من احد الطرفين **قوله** وفيه ان التوقف عن ترجيح الراجح الخ **اقول** حاصله ان ترجيح الراجح على المرجوح راجح عقلا فتركه مرجوح فالتوقف عن الترجيح ترجيح للمرجوح على الراجح وهو قبيح واعترض عليه بان وجوب التوقف عند عدم الدليل مما لا شبهة فيه ولا يمكن انكاره وفيه انه لو سلم ذلك فانما يكون في التسجيل بالحكم والفتوى واما بالنسبة الى مقام العمل فلا بد من الاخذ باحد الجانبين فاما ان يوخذ بالجانب الراجح او المرجوح فيتم الاستدلال وقد اجاب المحقق القمي ره عن اصل الجواب بعد ما قرره على الوجه الذي وضحناه بكلام المصنف ره اولا بمنع وجوب العمل بالمقطوع به في الفروع وما دل عليه من الظواهر ليست الا ظنونا لا حجة فيها قبل اثبات حجية الظن وثانيا بانه بعد وجوب تسليم القطع فانما يعتبر ذلك في حال امكان تحصيله لا في زماننا الانسداد وثالثا بان العمل والفتوى بالتوقف ايضا يحتاج الى دليل يفيد القطع ولا يجدي التمسك فيه بالاخبار بعد كونها من الاحاد مع معارضتها بادلة البرائة ولو سلم ترجيحها عليها فهو ترجيح ظني ورابعا بانه قد ينسد سبيل الاحتياط فلا يمكن الاحتياط في العمل ولا التوقف في الفتوى كما لو دار المال بين شخصين سيما اذا كانا يتيمين الى اخر ما ذكره واورد عليه بعض المحققين اما على ما ذكره اولا فبانه خارج عن قانون المناظرة لكونه منعا للمنع الذي اراده المورد ابداء الاحتمال الهادم لبناء الاستدلال واما على ما ذكره ثانيا فبان عدم وجوب تحصيل القطع بعد الانسداد لا يقتضي اثبات المقدمة المذكورة لاحتمال وجوب التوقف والاحتياط كما ذهب اليه الاخباريون واما على ما ذكره ثالثا فبان عدم ثبوت دليل قاطع او منته الى القطع كاف في التوقف عن الفتوى فان الحكم بالشيء يحتاج الى الدليل لا التوقف عن الحكم سيما بعد حكم العقل والنقل بقبح الحكم من غير دليل وحرمته في الشريعة واما على ما ذكره رابعا فلانه لو انسد فيه سبيل الاحتياط لا يجب فيه الحكم باحد الجانبين الا مع قيام الدليل ومجرد تحمل العقل وملاحظة الجهات المرجحة للعمل او الترك لا يقطع عذر المكلف في الاقدام على الحكم بعد ثبوت المنع من الحكم بغير دليل ويرد على الاول ان ما ذكره ليس منعا للمنع ليكون خارجا عن قانون المناظرة بل هو ابطال السند فان المورد اراد منع المقدمة وسنده وجوب التوقف والاحتياط عند عدم القطع بالحكم للادلة الدالة على وجوب التوقف عند جواز العمل بغير المقطوع فرد المحقق المذكور سنده بضعف دليله ويمكن ان يكون غرضه اثبات المقدمة الممنوعة وتقريبه ان العمل بالمظنون الذي هو طرف الراجح واجب الامر دائر بعد انسداد باب العلم بين العمل بالظن والاحتياط والتوقف لكن الثاني لا يجب لعدم تمامية ما دل عليه على وجوب العمل بالمقطوع به فيتعين الاول نعم يرد عليه حينئذ الايراد الثاني من ايرادات المورد ويندفع بان وجوب التوقف والاحتياط لا اثم لا يبعد عدم وجوب العمل بالقطع في الفرعيات واثباته والمفروض عدم ثبوته غايته الامر احتمال وجوبهما وهو مما لا يكتفي به الاخباريون ايضا مع ان القول بجواز العمل بالظن ح يستلزم القول بوجوبه لعدم القائل بالفصل كما صرح به بعض الافاضل ويرد على الثالث ان الحكم بوجوب التوقف ايضا من الاحكام التي يحتاج في ثبوتها الى الدليل وفي عبارات القوانين ايماء الى انه اراد هذا المعنى حيث قال العمل بالتوقف والفتوى بالتوقف ايضا ولم يقل التوقف في الحكم فمراده منه الالتزام لا مجرد التوقف والى هذا ينظر ما ذكره بعضهم في جواب المنع من انه لا قطع بالبرائة من وجوب الافتاء وتعليم الاحكام بالاحتياط وترك الافتاء بحلالها اذ لم يقطع بعدمها فلا يكون التعويل على الاحتياط قطعيا ايضا مع ان المورد صرح في جملة كلام له قبل هذا الايراد بانه لا وجه للتوقف في العمل اذ لا بد من الاخذ باحد الجانبين ومنه يتضح ما في اعتراضه الرابع فتأمل فيه **قوله** فالاولى الجواب اولا الخ **اقول** توضيحه ان مدرك هذا الحكم ومستنده العقل كما هو المفروض لعدم وجود دليل شرعي عليه حينئذ فيجب عدم التخلف مع انا نشاهد مخالفة الشارع امارات كاشفة للتي يدعي قبحها في موارد عديدة كالظن الحاصل من القياس وشبهه بل نرى كثيرا من العلماء نفي حجية بعض الظنون كالظن الحاصل من الشهرة والاستقراء وشبههما **قوله** الثالث ما حكاه الاستاذ الخ **اقول** قرر بعض الافاضل هذا الدليل بما يكون حشوا اكثر من اصله وهو مما لا يحتاج اليه نظرا الى قوته بل وكلا الافهام السليمة وتقريره بعد تحرير ما ذكره في المتن وتوضيحه ان يقال انا نعلم اجمالا بوجود واجبات كثيرة في سلسلة محتمل الوجوب ومحرمات كثيرة في سلسلة محتمل الحرمة وهذا يقتضي اتيان المكلف بكل ما يحتمل الوجوب وان كان موهوما وترك كل ما يحتمل الحرمة وان كان موهوما لان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال لكن الاحتياط بهذا المعنى منفي بالعقل القاطع ان اخل بالنظام وبالادلة الشرعية ان استلزم العسر والحرج فمقتضى الجمع بين القاعدتين رفع اليد عن الاحتياط بطريق الايجاب الكلي الذي اقتضته قاعدة الاشتغال بطريق السلب الجزئي لا الكلي نظرا الى ان الضرورة تتقدر بقدرها فاذن لا بد من تبعيض الاحتياط فاما ان يعمل بالمظنونات من باب الاحتياط ويترك الاحتياط في الموهومات او يعكس الامر او يبعض بالنسبة الى الصنفين والاخير باطل بالاجماع وكذا الثاني ايضا مع انه مخالف لصريح حكم العقل بانه اذا احتاط في الموهوم وجب احتياطه في المظنون للاولوية القطعية فيتعين الاول فالدليل مركب من مقدمات ثلاث او اربع او خمس كما لا يخفى **قوله** ومقتضى ذلك

١٢٣ ومجوّز الاحتياط آه اقول فله منع ذلك بانه لو سلم العلم الاجمالى فى المقام ولا شك فى انه من قبيل الشبهة الغير المحصورة ولا يجب الامتثال ولا الاجتناب فيها انما غاية ما يلزم فى شبهة الكثير منها الكثير التى من افراد الشبهة المحصورة لا من قبيل الشبهة الغير المحصورة التى هى مورد الاجماع قوله فمقتضى الجمع بين ما عداه آه اقول اورد عليه بان العلم الاجمالى باق بالنسبة الى المشكوكات والموهومات فلو كان فى التسلسلين واجب كان المكلف لاجل ترك الاحتياط فيهما فاما ان يستحق العقاب عليه ولا وعلى الاول يلزم التكليف بما لا يطاق والعقاب على غير المقدور وعلى الثانى يلزم تخلف اللازم اعنى استحقاق العقاب عن الملزوم اعنى الواجب موفى غاية السقوط فانا نختار الشق الثانى ونمنع بطلان اللازم بان استحقاق العقاب على ترك الواجب انما هو فيما لو وقع لا لعذر والمعلوم فى المقام خلافه قوله اذ ما من مقدمة آه اقول لظهور عدم تمامية لو ادعى عدم بقاء التكليف جواز اهمال الاحكام او ادعى جواز الرجوع الى البراءة او سائر الاصول الجارية فى خصوصيات الموارد او الاحتياط او جواز الامتثال الاحتمالى والموافقة الشكية قوله مع ان العمل بالاحتياط فى المشكوكات آه اقول قيل لا يجب الاحتياط فى المشكوكات مطلقا حتى يلحق بالمظنونات فان المشكوك التى هو مورد قاعدة الاشتغال هو المسبوق بالقطع بثبوت التكليف فى الواقعة الخاصة دون غيره وان كان مسبوقا بالقطع بثبوت التكليف فيما بين الاشياء فانه مورد البراءة وفيه ما لا يخفى قوله الدليل الرابع هو الدليل المعروف آه اقول هذا الدليل يقرر بوجوه منها ان باب العلم القطعى فى الاحكام الشرعية منسد فى امثال زماننا الا فى الضروريات غالبا لا ريب انا مشاركون لاهل زمان المعصوم عليه السلام فى التكاليف لتيقن غير ما علم ضرورة او اجماعا او حكم به العقل القاطع ما يدل على الحكم باليقين فينحصر الامتثال فى العمل بالظن والا لزم تكليف ما لا يطاق ومنها ان التكليف باق الى زماننا منه قطعا حتى فى الاحكام التى ليس لنا بتفاصيلها ولا شك ان الامتثال العلمى التفصيلى لا يمكننا اذ الطريق اليه ليس الا التواتر والاجماع والكتاب والضرورة والكتاب والعقل وهى ليست بكافية ثم ان الامتثال بالعلم الاجمالى اعنى الاحتياط غير ممكن غالبا للزوم العسر والحرج لم يجعل الشارع لنا طريقا خاصا يثبت به الاحكام بحيث يحصل لنا العلم بجعل الشارع ولا ريب ان التكليف بدون البيان قبيح فيجب العمل بالظن المطلق لقطع العقل بمرجحية قربه الى العلم ومنها انه لو لم يكن مطلق الظن حجة بعد انسداد باب العلم لزم احد امور ثلاثة من التكليف بما لا يطاق والخروج من الدين والترجيح بلا مرجح وكل من اللوازم الثلاثة بين البطلان اما الملازمة فلانه لا يخلو الحال بعد انسداد باب العلم من تحصيل العلم ولو بسلوك سبيل الاحتياط او ترك العمل بما لا يعلم به راسا او العمل ببعض الظنون دون بعض او الرجوع الى مطلق الظن علما ثبت المنع منه من الظنون المخصوصة فعلى الاول يلزم الاول اذ المفروض انسداد باب العلم فى معظم الاحكام وعدم امكان الاحتياط فى كثير منها مع انه يستلزم العسر العظيم والحرج الشديد وعلى الثانى يلزم الثانى لخلو معظم الاحكام عن الادلة القطعية وعلى الثالث يلزم الثالث اذ لا ترجيح بين الظنون لعدم قيام دليل قطعى على حجية ما يكتفى به من الظنون فى معرفة الاحكام فالرجوع الى المرجح الظنى فى اثبات الظن ممتنع فيتعين الرابع وهو المدعى الى غير ذلك من التقريرات المختلفة لفظا او معنى ثم انه يرد الاشكال فى المقام بان هذا الدليل مركب من مقدمات اربع او ازيد واذا كان كذلك فيكون خارجا عن هيئة احد الاشكال الاربعة اجنبيا عن ترتيب الاقيسة الاقترانية والاستثنائية ومعه لا يمكن العلم بصحة النتيجة فلا ينفع الاستدلال به ولا يجدى فى دفعه ما ذكره بعض الاجلة من المعاصرين من انه فى الحقيقة قياس عقلى مؤلف من قضايا اربع حمليتين وشرطيتين على سبيل التلفيق بان يقال باب العلم القطعى فى الاحكام الشرعية منسد فى امثال زماننا فى غير الضروريات غالبا وكلما كان كذلك فيجب العمل بالظن بصفة الارجح لبعض افراده على بعض وكلما كان كذلك فيجب العمل بكل ظن وصفنا ولا يخفى وجهه والتحقيق ان يقال انه قياس اقترانى على هيئة الشكل الاول وتقريره ان هذا الزمان وما شابهه زمان بقاء التكليف وانسداد باب العلم به وكلما كان الزمان زمان بقاء التكليف وانسداد باب العلم به يجب العمل فيه بالظن من حيث هو هو ففى هذا الزمان يجب العمل بالظن من حيث هو هو ونتيجة يتوقف على اثبات مقدمتيه الصغرى والكبرى وتمامية الاولى يتوقف على ثبوت امرين وتمامية الثانية يتوقف على امور عديدة فيكون القياس نظير قولنا هذا الشىء جسم واحد وكلما كان كذلك كان متحيزا وناطقا فهذا الشىء متحيز وناطق وتعدد اجزاء الصغرى والكبرى لا يقتضى خروج القياس الواحد عن كونه قياسا واحدا وهذا واضح لا ستر فيه قوله اما المقدمة الاولى فهى بالنسبة اقول التقييد بالغلبة هنا كما فى القوانين للرد على صاحب المعالم حيث لم يقيده بها لزعمه فقد النسبة المتواترة بالمرة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد فانه محل مناقشة بل صرح الوحيد البهبهانى ره فى تعليقاته على المعالم انه فاسد البداهة انه ربما يمكن اثبات بعض ما ليس ضروريا بالمتواتر سيما المتواتر بالمعنى ولا انكار وجود الخبر المتواتر لفظا فى غاية البعد لانها الكتب الاربعة التى هى العمدة فى جوامع الاخبار ومجامعها الى المحمدين الثلاثة ولا يحصل التواتر بذلك الا ان يراد بما ذكره الفاضل الصالح ره من ان التواتر قد يتحقق بنفسه وقد يتحقق العلم به كما فى المحسوسات وفى المقام وان سلمنا عدم تحقق نفس التواتر لاجل انقطاع عدد التواتر لكن علمنا بالقرائن والشواهد ان هذا الخبر الى هؤلاء الثلاثة بلغ حد التواتر وكذا يمكن اثباته بالاجماع على طريقة الحدس المفضى الى العلم برضا المعصوم الحاصل من تراكم الفتيا او النقل مع القرائن فاذن لا بد من اخذ قيد الغلبة فى هذه المقدمة قوله ضرورة قلة ما يوجب العلم آه اقول هذا وان كان ظاهرا لا يحتاج الى البيان الا ان وظيفتنا البيان بقدر الامكان وهو على وجهين اجمالى وتفصيلى اما الاول فهو ان الادلة المعهودة الشرعية التى يستنبط الاحكام منها لا تخلو عن الظن من جهة واحدة او جهات عديدة والدليل الظنى لا يفيد القطع بالحكم الواقعى واما الثانى فلان الادلة منحصرة باتفاق المحققين من المسلمين فى اربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل وشىء منها لا يفيد القطع بالحكم الشرعى غالبا اما الكتاب فلان له متنا وسندا ودلالة وحجية وقد طرئت على كل منها اطوار تمنع عن حصول القطع به اما

١٢٤ المتن فلما دلّ عليه جملة من الاخبار وقال به بعض علمائنا الاخيار من وقوع السقط فيه ولا يمكن مع ذلك القطع بشيء آية منه اما السنة فلانهم اختلفوا في ان القراءات السبع هل هي متواترة اولا بل يظهر من بعضهم ان المتواترة هي واحدة منها لا بعينها واما الدلالة فلانها ظنية لاحتمال الطرق والتجوز والاضمار والتخصيص والتقييد وغيرها من السوانح ولذا اختلفوا في ان القطع هل يوجد في الدلالات اللفظية اولا كما اشرنا واما الحجية فبملاحظة مخالفة الاخبارية فيها يقاس حجية الظواهر منه الا بعد ورود التفسير وان كان اوهن واما السنة فلانها لا تفي بجميع المسائل لكثير من المسائل سيما المعاملات لم يرد فيه رواية وكثير مما ورد فيها مما لا نقول به والبعض الذي يمكن القول بمؤداه اما احاد او متواتر والاحاد لا تفيد قطعا وان كان نصا من جهة الدلالة والمتواتر اللفظي قد قيل بفقده في امثال هذه الاعصار مع انه ظني الدلالة لو وجد والمعنوي لو كان موجودا ففي غاية الندرة ولو سلم كثرته فلا تفي بالمسائل التي لا تحصى واما الاجماع فالمنقول منه لا يفيد ازيد من الظن والمحصل منه نادر في هذه الاعصار مع ان تحصيله في الاجماعيات غالبا كوجوب الصلوة والصوم ونحوهما مما يحتاج في تفاصيلها الى اعمال الظنون الاجتهادية واما العقل فتعليقياته تكاد تنفع وتنجيزياته تكاد لا تنفع وتنجيزياته اما قطعي او ظني والاول في غاية الندرة على ان نفي بعضهم الثمرة في حجيته استنادا الى قاعدة الملازمة بين حكمي العقل والشرع والثاني الا بعد الاستقراء عند القائل بحجيتهما من باب الوصف لا يجدي في المقام ثم انه يظهر من السيد المرتضى رة وجماعة انكار هذه المقدمة ودعوى انفتاح سبيل العلم الى اكثر الاحكام الشرعية وزعم الاخباريون على ما عرفت تفصيله قطعية الاخبار المودعة في الكتب الاربعة ونحوها بل ربما توهم بعضهم قطعية مطلق الاخبار وقد عرفت ضعف كل ذلك وما يقال من ان تلك الاخبار وان لم تكن قطعية الصدور الا انها قطعية الاعتبار نظرا الى اجماع العلماء قديما وحديثا على العمل بها لو لم يعارضها مثلها او اقوى مدفوع اولا بان عمل الكل في الكل ثم ونحن قاطعون بان جميع تلك الاخبار لم تكن محفوفة بالقرائن المفيدة للقطع عند السيد ومتابعيه وثانيا بان مثل هذا الاجماع لو سلم فلا يجدي حسبما عرفت سابقا لاختلاف مدرك العمل عندهم فبعضهم عملوا بها لادعائهم احتفافها بالقرائن القطعية وبعضهم لتلقيها بالقبول لا لاجل كونها من الظنون الخاصة وبعضهم عملوا بها لاجل افادتها الوصف وكيف كان فادعاء القطع واضح الفساد والاكتفاء في ذلك بمجرد شهادة المشايخ الثلاثة مع ان محل الكلام من موضوعات الاحكام فيه ما لا يخفى **قوله** واما المقدمة الثانية اه **اقول** اثبات هذه المقدمة يتوقف على اثبات امرين احدهما ثبوت جميع الاحكام الشرعية في الواقع في حق جميع المكلفين الى يوم القيمة من دون اختصاصها بالحاضرين والمشافهين وثانيهما ان الغائبين الموجودين في زمن الانسداد ليسوا بمعذورين في ما عدا القدر المعلوم بالتفصيل ولم يتعرض المصنف رة لاثبات الاول نظرا الى التسالم عليه امكان الغنى عنه بالثاني والانصاف ان تتميم المقصد يقتضي التعرض له بخصوصه لانه مما يمكن الايراد على الدليل بالنظر اليه كما صدر عن بعضهم بما ملخصه انا لا نسلم ثبوت التكليف في حق الغائبين واشتراكهم مع الحاضرين واذ لا تكليف فلا بقاء اما الثاني فظاهر واما الاول فلان المراد بالتكاليف المشتركة فيها اما التكاليف الواقعية الاولية والتكاليف الظاهرية المتعلقة بالمكلفين بالفعل في ظاهر الشريعة والاول مسلم الا انه لا يفيد كوننا مكلفين بها فعلا وانما يفيد تعلقها بنا بناء على فرض اطلاعنا عليها وعلمنا بها اذ التكاليف الخطابية الشانية لا تتعلق بالمكلف الا اذا اجتمع شرائط التكاليف التي يكون من جملتها العلم والثاني فاسد ضرورة اختلاف تلك التكاليف باختلاف الآراء فكونهم مكلفين ظاهرا بالتكاليف الواقعية الاولية لتمكنهم من العلم بها لا يقتضي كوننا مكلفين بتلك الاحكام حتى يتنزل بعد انسداد باب العلم الى ظنها اذ قد يكون تكليفنا الظاهري حينئذ امرا آخر والتحقيق ثبوت الاحكام في حق عامة المكلفين وان قلنا بعدم شمول نفس الخطابات الشفاهية للغائبين والحكم الظاهري التكليفي هو الحكم الواقعي في نظر المكلف وليس حكما آخر متعلقا بالمكلف مع قطع النظر عن انطباقه مع الواقع ليقال انه يثبت الاول وسقوط الثاني غاية الامر انه ان طابق الواقع بحسب الواقع كان واقعيا ايضا والا كان ظاهريا محضا فانما هو مقام الواقع ومن ثم يسقط التكليف بالواقع بالنظر الى الواقع فتوهم ان الاشتراك في التكاليف الواقعية لا يقتضي ثبوتها بالنسبة الينا وتعلقها بنا ضعيف لما قيل من انه ان اريد به عدم اقتضائه لحكمنا باشتغال ذمتنا بالواقع ولزوم تفريغها عنه فهو بين الفساد كيف والمفروض قضاء الاجماع والضرورة به وان اريد به عدم اقتضائه تعيين تلك التكاليف علينا بحسب الواقع مع عدم ايصال الطريق المقرر في الظاهر الا ايصالها الينا بالنظر الى الواقع فمسلم ولا منافاة فيه لما نحن بصدده **قوله** الاول الاجماع القطعي اه **اقول** اورد عليه بان هذا الاجماع لو سلم تحققه لم ينفع في اثبات المطلوب لكونه من الاجماعات التقييدية التي لا تكشف عن قول الحجة وبيانه يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان الاجماع على حكم هو الاتفاق الكاشف عن حكم المعصوم عليه السلام بذلك الحكم وهو اما قولي او فعلي والمراد بالاول ما علم الاجماع بفتاوى المجمعين واقوالهم كتصريحهم بانه يجب كذا مثلا او تصريحهم بان خبر الواحد حجة وبالثاني ما علم بافعالهم واعمالهم كغسل الجميع مثلا لثوبهم عن ملاقاة بول ما لا يؤكل لحمه وكعملهم بالاحاد واستدلالهم بها وكما يشترط في اثبات الحكم المطلق بالاول اطلاق حكمهم في فتاويهم في اثبات الحكم لنا وحجيته في حقنا انه اذا اجمعنا تحت اطلاق قولهم او عمومه فلا يمكن اثبات الحكم المطلق ولا يثبت الاجماع عليه وعلى ما يشملنا الا بالعلم باطلاق الفتاوى او شمولها لنا ولا يثبت ان الاجماع على المطلق او على ما يشملنا اذا كانت الفتاوى ولو بعضها مقيدا او لو احتمل التقييد ايضا فكذلك يشترط في اثبات الحكم المطلق في حقنا بالثاني العلم بمساواة الجميع ومساواتنا لهم في جميع الحالات التي يحتمل مدخليتها في تعلق ذلك العمل بهم وانتفاء الفارق بيننا وبينهم من جهة ما يمكن ان يكون له مدخلية في ذلك العمل وسببا لوجوبه اياه فلو راينا جماعة من العلماء الذين يكشف اتفاقهم على امر عن راي المعصوم عليه السلام او علمنا انهم افطروا في يوم الشك مثلا وجوبا ولكن كان الجميع مسافرين او وجدنا

في اثبات المقدمة الثانية من مقدمات دليل الانسداد

كونهم كذلك لم يثبت منه الاجماع على وجوب الافطار في ذلك اليوم مطلقا او في حقنا ولو لم نكن مسافرين اذا تمهد هذه المقدمة فيقال من اين يعلم ان هذه الطوائف الغير المحصورة من العلماء بل المسلمين الذين بنوا عملهم في كل واقعة على حكم من الاحكام الخمسة ولم يقتصروا في تكاليفهم على المعلومات التفصيلية كان بناؤهم في ذلك على الدليل الظني قبل ان يثبتوا حجيته بالبرهان القطعي مع ان نسبة ذلك اليهم مما لا يرضى به الطبع السليم وان سلمنا ان بناءهم عليه بعد اثبات حجيته فاي نسبة بيننا وبينهم في هذه الحال التي لم يثبت عندنا حجية ظن بعد واي مشابهة مع ظهور الفرق بيننا وبينهم **اقول** هذا الذي ذكره من عدم حجية الاجماع التقييدي مسلم وقد صرح به المصنف الاستاذ في اول وجه الثالث من وجوه تقرير الاجماع على حجية الاخبار لكنا ندعي ان التتبع في طريقتهم في الاحكام الشرعية يعطي انهم لم يكونوا بحيث لو لم يقم عندهم دليل خاص على اعتبار الاخبار كانوا يطرحونها ويخرجون عن ربقة الاحكام الشرعية كمن خلع عنها وترك سائر الاجزاء على نسبة هذا الامر اليهم لا يقل عن تفسيقهم بل تكفيرهم صريحا كما يظهر لمن طالع او راجع وحكم نفسه ورتب على ذلك الحق بالتصديق من التحقيق مضافا الى ان الوجدان يحكم بانه اذا تكثر اخبار الآحاد وتعدد وان لم يكن الجميع بمضمون واحد يحصل العلم الاجمالي بالواقع اذ يعلم المشترك ولا شك ان كل من نظر الى هذه الاخبار المضبوطة في الكتب واقوال العلماء يقطع بان للشارع احكاما غير المعلومات وليست احكامه منحصرة في المعلومات مع ان بناء اصل التكليف قائم على بناء قد سائر على ما هو النوع الى انه لو فرض انطماس آثار الشرع المبين هل يتبرع على الملة والدين الى الاشتغال بالاموال والبنين ويتركون لوازم التكليف ويخرجون عن ربقة الشرع الشريف فان كنت ظانا ذلك فانت على حد لو تركنا المخاطبة معك لم يتوجه علينا اللوم اللائمين ومما قررناه ينقدح ما نبل كلامه من مقايسة العلماء المتقدمين على اصحاب الائمة الطاهرين من اجل ثبوت حجية الظنون الخاصة عند الاولين كالتمكن من العلم للآخرين مع انا ادعينا الجري في السلف والخلف كما ذكره من انه لو ثبت الاجماع بهذا الطريق يصير عدم حجية الظن اجماعيا قطعيا لانه اجماع في الحقيقة على عدم حجية الظن من حيث انه تحقيق على تقدير **قوله** وهذا الحكم وان لم يصرح به **اقول** هذا دفع لما قيل في المقام من ان دعوى الاجماع ههنا من الدعاوى الباطلة واي سبيل الى هذه الدعوى مع ان الاجماع لا يثبت الا بتصريح تمام العلماء ولم يصرح احد من العلماء المتقدمين والمتأخرين الذين يعتنى باقوالهم ويصير فتاويهم مضطا للحكم بالاجماع على ذلك بل صرح بعضهم كالمحقق جمال الدين الخونساري في حواشي شرح العضد وشيخنا البهائي في الاربعين والمولى خليل القزويني وجماعة من الاخباريين بخلافه فالعجب من مثل هذه الدعوى بهذه المثابة من الاطمينان مع تصريح هؤلاء الفحول الكبار بخلاف ما ذكروه بذلك **قوله** لقلة المعلومات التي اخذ بها الاقول ومع ذلك فكثير منها احكام اجمالية كلية لا يعلم تفصيلها ولا بد فيها من الرجوع الى الظنون فان قيل بعد ثبوت التكليف بالكلي والجمل بحكم بالتخيير بين الجزئيات فاذا قال الشارع اعتق رقبة ولم يبين انها رومية او حبشية بيضاء او سوداء جميلة او كريهة الى غير ذلك من الصفات المختلفة فلا تكليف في هذه الخصوصيات وكذا لو قال يجب القراءة في الصلوة ولم يبين انها بطريق الجهر او الاخفات قلنا كيف يمكن الحكم بذلك بعد ان رأينا ان مجملات الشارع وكلياته قد بينت وفصلت بعضها ومفصلات اخر ولا يستبعد منهم هذا الطريق في امثال الحكم مع ان جل الاحكام مجملة اجمالا وتفصيلا فليس علم وصول البيان والتفصيل بابعد من عدم وصولها الحكم فكما يعمل بالظنون في الثاني لئلا يلزم الخروج عن الدين يعمل به في الاول واما الزام الخصم بان التخيير الذي التزم به حكم من الاحكام الشرعية فهو ناش عن عدم التفرقة بين التخيير الشرعي والتخيير العقلي فالمجموع من الاحكام هو الاول واللازم في المقام هو الثاني **قوله** وهذا امر يقطع ببطلانه **اقول** لا يخفى ان سبب حصول القطع ولزوم الخروج عن الدين انما هو كثرة المجهولات كما صرح به لا مجرد وجودها بين الاحكام لبداهة انه لا استحالة في ان يبين الله جل شأنه الحكم في بعض الافعال ولا يقرره لبعض آخر كما يدل عليه حديث سكتوا عما سكت الله وحديث وسكت عن اشياء فيمكن عقلا ان يكلف الله تعالى او جميع عباده بامور ويقرر لهم احكاما معينة في امور ويسكت عن الباقي فلا يكون لهم في الباقي تكليف ولا حكم وما ورد في الاخبار الكثيرة من ان لكل شيء حكما بينه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى ارش الخدش واحكام الخلاء فمع انها اخبار آحاد لا تفيد شيئا غير الظن ليس مدلولها الا ان كل ما كان له حكم فقد بينه الرسول لا ان لكل شيء حكما وبينه الرسول مع ان الاخبار يمكن فيه بعد توجيه آخر وهو ان منع لزوم وجود الحكم في ذلك الباقي يستلزم وجوه وما يستلزم عدمه وجوده فهو باطل لان الباقي اما ان يعاقب على فعله او لا وعلى الاول يكون حراما وعلى الثاني اما ان يوجر على فعله او تركه او لا وعلى الاول يكون مستحبا او مكروها وعلى الثاني يكون مباحا فيتعلق به على كل تقدير حكم من الاحكام الا ان يقال انه لا يعاقب ولا يوجر عليه ولا يلزم من مجرد ذلك الاباحة لان المسلم ان كل مباح لا عقاب ولا ثواب عليه لا ان كل ما لا عقاب ولا ثواب عليه فهو مباح فانه اعم لشموله لما لا حكم له كحركات الاطفال والمجانين والحيوانات العجم ويمثل ذلك يجاب عن شبهة اخرى قريبة منه وهي ان الله تعالى محيط بجميع الامور عالم بها لا يعزب عنه مثقال ذرة ولا يجوز عليه الغفلة ففي كل ما يتصور من الافعال اما ان يرضى بفعله او لا وعلى الاول اما ان يرضى بتركه او لا والاول مباح والثاني واجب وهكذا الى آخر الاحكام توضيح الجواب على ما ذكره بعض الافاضل مع تحرير مني ان طلب الشيء عبارة عن اظهار محبوبيته فما لم يتحقق الاظهار بنحو من الانحاء ولو بالعقل والعادة او غيرهما لم يتحقق الطلب وما لم يتحقق الطلب لم يتحقق الوجوب والحرمة وغيرهما وان كان الفعل محبوبا او مبغوضا مع العلم بمبغوضيته او محبوبيته او عدمهما فالوجوب والحرمة مترتبان على الايجاب والتحريم فيقال اوجب فهو واجب وحرم فهو محرم وهكذا غيرهما ويرشد الى ذلك كون الحكم من مقولة الفعل حيث انه لا يخلو عن التعبد فلا يتحقق الا بفعل من الحاكم وهو ما بينه الله وقرره واما مجرد الرضا بالفعل وعدم السخط عليه من دون بيان ذلك فليس حكما ولا تكليفا فكل فعل من الافعال ينقسم بالنظر الى ملاحظة الحاكم على قسمين ما لا حكم له فيه وما فيه له حكم والثاني ينقسم الى الاحكام الخمسة وتسالم الاول لا باحة فيه لعدم ترتب الثواب والعقاب

عليه **قوله** ولا يخفى انه لو جاز طرح الاحكام آه **اقول** كلام السيد خال عن الشاهد فيه على المدعى مضمونا انه لما منع من حجية اخبار الآحاد وادعى الاجماع عليه ورد عليه الاشكال بانا نرى ان مسائل الاحكام الشرعية من الاخبار الواردة عن الائمة المعصومين عليهم السلام من طريق الآحاد وقد اعتمد عليها الفقهاء في فتاويهم فلو لم تكن حجة لم يعول عليها ولم يكن مدرك آخر للاحكام فدفعه بان هذه الاخبار مما يفيد القطع فهي من مدارك المجمع صارت مدارك الاحكام لا من حيث انها اخبار آحاد فلو لم تكن كذلك لما عملنا بها واكتفينا في الاحكام بالمعلومات التفصيلية فليس الجواب ناظرا الى ما ذكر في المتن لكن هذا الاحتمال بعيد كما لا يخفى ثم ان منهم من لم يذكره المصنف ره كالصدوق ره فانه قال في باب سهو النبي صلى الله عليه وآله من الفقيه كان شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد يقول اول درجة الغلو نفي السهو عن النبي صلى الله عليه وآله ولو جاز ان ترد الاخبار الواردة في هذا المعنى لجاز ان ترد جميع الاخبار وفي ردها ابطال الدين والشريعة انتهى كلامه رفع في الخلد اعلامه فلو كان الرجوع الى البرائة جائزا لما بطل الشريعة والدين الا ان يدعى ان ابطال الدين والشريعة انما هو لاجل طرح الاخبار لا الرجوع الى البرائة وهو كما ترى **قوله** ومنهم المحقق الخونساري آه **اقول** لا يقال هذا الكلام لا شاهد فيه لانه صرح بان عدم الاعتبار بعدالة الواحد لو كان الراوي يوجب خلو اكثر الاحكام عن الدليل نظرا الى ان مدركها في الغالب هو الاخبار وابن هذا من لزوم المحذور التمسك بالبرائة الخروج عن الدين لانا نقول خلو اكثر الاحكام عن الدليل يستلزم الرجوع فيها الى نفي الحكم وعدمه لا التزام بنفي ثم الاكثر وهو يستلزم المحذور المذكور كما سيشير اليه **قوله** ولم يأت بشيء عدا آه **اقول** وعدا ما قرع سمع كل احد من ان حرمة العمل بالظن بتعبير ان اطلاقها يقتضي ترك العمل بها ان اوجب المخالفة القطعية ولم يتفطن ان حرمته انما هو لاجل خوف الوقوع في المخالفة وفي ترك العمل به مفروض البحث مخالفة قطعية كما عرفت **قوله** وقد ثبت في مسئلة البرائة آه **اقول** القائل بجريان البرائة في ما عدا المقدار المعلوم يدعى ان المقام من قبيل ما وقع فيه الشك في اصل التكليف لا في تعيينه فالمورد مجرى البرائة غاية الامر هي الخطاء في المبنى لا المبنى فانظر الى كلام بعض الافاضل حيث ذكر في مقام دفع لزوم المحذور المذكور ان القول به لم يصدر عن محقق اما اولا فلانه لم يظهر لنا ان النبي صلى الله عليه وآله شرع في هذه الحالة للمكلف حكما غير المعلومات حتى يكون رفع اليد عنه مستلزما للخروج عن الدين واما ثانيا فلانه لو بني على ان لكل واقعة حكما صدر عن الشارع فهل يكون حكم في كل من الوقايع غير محصور بمعنى ان كل ما قال به كل مجتهد يكون من الدين بخصوصه او يكون حكم واحد فعلى الاول لم يتحقق غير معلوم اذ الكل حكم كما هو المفروض فيؤخذ بواحد من الاقوال المختلفة تخييرا ولا ضرورة الى العمل بالمظنة وعلى الثاني يلزم ان يكون جميع المجتهدين باستثناء واحد منهم خارجين عن الدين في كل من الوقايع فاذا خرج هؤلاء ولم يلزم نقص فلا بد ان يقاس المقام عليه واما ثالثا فلان من يقتصر على المعلومات فالاغلب في غير المعلوم ايضا يعمل باحد الاقوال المختلفة من باب الاتفاق مثلا غاية الامر انه لا يجتنب من بول الرضيع وهذا يوافق قول من يقول بطهارته ويتوضأ من الماء الغصبي وهو يوافق قول من يجوز الوضوء به ويتيمم في الماء المشتبه لواجب وهو يوافق قول من لا يجوزه وهكذا ففي الاغلب يطابق عمله عمل مجتهد فلم يخرج عن الدين واما لزوم خروج المجتهدين من الدين لانهم يعملون من جهة العلم به واما رابعا فلان معظم احكام الدين معلوم فكيف يخرج المقتصر عليه ارأيت لو صام احد في شهر رمضان واقتصر فيه على المفطرات المعلومة ولم يعتن بما اختلف فيه فهل يخرج في كيفية الصوم عن الشريعة وكذا في الصلوة لو طهر ثوبه الساتر للعورة المجمع عليها والبدن عن النجاسة المجمع على نجاستها فان قيل يلزم الخروج عن سيرة العلماء والفقهاء قلنا ان اريد العلماء الذين انفتح لهم باب العلم زائدا عما انفتح لنا او ثبت لهم حجية ظن مخصوص فبطلان اللازم ممنوع اذ لا ضير في الخروج عن سيرهم بعد انسداد باب العلم والظن الخاص كخروج العامل بالظن عن سيرة اصحاب الائمة لانسداد باب العلم عليه وان اريد العلماء الذين لا يكونون كذلك فالملازمة ممنوعة مع ان تطلق الخروج عن سيرة العلماء لا دليل على بطلانه الا ترى ان الشيخ في العدة والسيد في الذريعة وابني زهرة وادريس وغيرهم ذهبوا فيما لو اختلفت الامة على قولين او اقوال ولم يكن دليل على التعيين الى القول بالتخيير مع انه خارج عن سيرة الجميع والحاصل انه لا دليل على وجوب العمل بغير المعلوم غاية الامر وجوب الفحص عما يدل على وجوب اتباع ما يفيد الظن فان اطلع عليه والا فيقتصر على المعلومات **اقول** يرد على الاول ان المفروض كثرة المجهولات في قلة المعلومات ويصدقهما التأمل في المسائل والفروع التي لا تحصى فليت شعري ما الفرق بين المقتصر على هذا القدر من المعلوم مع علمه بكثرة الموهوم المستلزم لكثرة الاحكام والخارج عن ربقة الشرع راسا وعلى الثاني ان الواقع واحد والمجتهد مأمور ببذل الجهد في طلبه فما وصلوا اليه هو الحكم الظاهري في حقهم وان خالف الواقع وليس الحكم الظاهري امرا ثابتا مستقلا مع قطع النظر عن ثبوت التكليف بالواقع وكونه هو الواقع والا لكان لك ايضا حكما واقعيا مستقلا فهي مدلول الطرق الظاهرية والادلة الاجتهادية والفقاهية فان وافقت الواقع والا كان المكلف معذورا في مخالفته بحسب الاعذار الشرعية او العقلية نعم فيها كلام آخر لا دخل له بما نحن بصدده وهو انها هل هي احكام عذرية راجعة الى اعذار المكلف في مخالفة الواقع والزامه بالعمل بمؤدى نظره احترازا عن التجري او واقعية ثانوية قائمة مقام الاحكام الواقعية عند سقوطها نظرا الى انه لا بد بعد سقوط الواقع من حكم للشارع في حق المكلف ليترتب عليه الفوائد المقصودة من التكليف جهات ويتفرع في ذلك بين الشبهات الحكمية والموضوعية فالاولى في الاولى والثاني في الثانية وبالجملة الاحكام الصادرة عن الشارع في الحقيقة هي الاحكام الواقعية وهي التي امر الناس بتحصيلها والاخذ بمقتضاها وان حصل المخالفة في كثير من الاوقات وبعد ما عرفت لك نقول نختار الشق الثاني ونمنع الملازمة لكون الحكم الظاهري هو الحكم الواقعي في نظر المكلف

في اثبات المقدمة الثانية من مقدمات دليل الانسداد

بحسب تقليده فلا يلزم الخروج من الدين فيما نحن فيه عليه كما هو ... على الثالث ان يطابق العمل لاحد الاقوال المختلفة من باب الاحتياط فتأمل ۱۲۷
لو سلمنا الاكتفاء به في المعاملات ففي العبادات اشكال فانا علينا الله تعالى نقلا و تحصيلا امر بوجوه الالتزام باحد الطريقين في السلوك في احد السبيلين
الاجتهاد و التقليد كما سيجيء تحقيقه مع ان عدم الالتزام بالحكم بل الالتزام بعدمه احتمالا غير عدم الالتزام باحد الطريقين مع الالتزام باصل الحكم و
منافيه لما نحن فيه بطال المجتهدين مع حال اصحاب الائمة قد عرفت ما فيها فلا نعيده و مما بيناه يظهر لك ضعف الرابع ايضا فلا حاجة الى اطالة
الكلام فيه **قوله** فان قلت اذا فرضنا آه **اقول** توضيحه ان ما عدا القطعيات سيما المسائل الخلافية مما يمكن ان يؤدي فيه نظر العامل
بخبر الواحد و بمطلق الظن الى القول بالبراءة لا للاصل بل للادلة الخاصة و حينئذ فيجوز الاعتماد على نظره و اما لعدم القطع بحال لعدم شيء منها للواقع
و اما لان القطع الاجمالي لا يجدي في رفع ما قام عليه حجة في الظاهر لا سيما اذا خرج عن حد الحصر و الاحصاء فيكون العدول عن الاصل في بعض الامر الا فائدة و
بالجملة يلزم على العمل بالظن حينئذ ما يلزم على العمل بالبراءة فان وجب العمل فيهما فيه سواء و الا فكذلك **قوله** لان الظن بالمسألة الكلية آه اولى
فان المظنون يعتبر فيه كونه راجحا و خلافه مرجوحا و العلم بالموجبة الجزئية يقتضي عدم احتمال المسألة الكلية فيلزم كون المسألة الكلية مظنونة
غير محتملة و هل هذا الا التناقض **قوله** و الظن منتف مقابل الخبر آه **اقول** مع ان الرجوع الى البراءة باعتبار الوصف رجوع عن فرد من الظن الى فرد
منه و هو كرّ على ما منه فرّ فلو دلّ دليل على اعتبار الظن الحاصل من البراءة لدلّ على اعتبار الحاصل من غيرها و الا فلا وجه للاستناد اليه **قوله** و فيه
منع كون البراءة آه **اقول** لم يظهر من كلماتهم ان مرادهم من الظن و القطع هو الظن و القطع بالواقع او الظاهر و التحقيق ان البراءة مما يفيد القطع اذا كانت
ناظرة الى الظاهر بمعنى ان تكون نافية للحكم في الظاهر و الظن اذا كانت ناظرة الى الواقع بمعنى ان تكون نافية لنفي الواقع بان يثبت الا باحدهما ايضا و لعل
هذا مراد المحقق القمي ره حيث قال في اوائل مباحث البراءة ان مرجع الاصل في قولهم اصل البراءة الراجح ان جعلنا اعم من المتيقن و المظنون فاراد بتفسير
على الاحتمالين و نحيّا تفصيل الكلام في هذا المرام في محله **قوله** و فيه ان حكم العقل بقبح المؤاخذة آه **اقول** اجاب المعاصر عن الايراد قائلا
لصاحب الفصول باختيار الشق الاول و ربما يجاب عنه بوجه آخر على فرض اختيار كل من الشقين اما على اختيار الشق الاول فبان المورد لا يريد بالعلم
الذي يحكم بالحكم القطعي بانتفاء التكليف عند انتفائه خصوص العلم بالواقع بل ما يعمه و العلم به من الطريق المقرر للوصول الى الحكم و ان لم يكن مفيدا للعلم
بالواقع بل و لا الظن به ايضا و قطع العقل حينئذ بانتفاء التكليف ظاهر لوضوح قبح التكليف مع انتفاء طريق موصل اليه من العلم و ما يقوم مقامه
من الطرق المقررة و محصل ايراد المورد حينئذ المنع من قضية انسداد باب العلم بالرجوع الى الظن لاحتمال الحكم بسقوط التكليف نظرا الى ما قطع به
العقل من انتفاء التكليف مع انتفاء السبيل الى الوصول اليه فكما ان انسداد سبيل العلم بالواقع الذي هو الطريق المقرر و لا للوصول اليه قد يكون قاضيا
بانفتاح سبيل آخر الى الواقع كما هو مقتضى المستدل كذا قد يكون قاضيا بسقوط التكليف مع عدم العلم به نظرا الى انسداد الطريق اليه و قطع العقل
بانتفاء التكليف مع انتفاء طريق اليه فهذا الحكم العقلي غير قابل للمنع فانه من الواضحات و لا فرق فيه بين الازمنة و الفروض و اما على اختيار الشق
الثاني فبان مقصود المورد هو المنع من قضية انسداد باب العلم بالرجوع الى الظن و وجوب الاخذ به باحتمال الرجوع الى الاصل البراءة و ترك العمل بالظن نظرا
الى حكم العقل و صحة المنع لا يتوقف على قطع العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء العلم بالواقع كيف و لو ادعى ذلك لما اتجه الايراد المذكور بصورة
المنع و حاصل المرام ان المانع يكفيه الاحتمال في هدم الاستدلال فلا بد للمستدل من اثبات تقديم العمل بالظن على الاصل **قوله** و اعلم ان الاعتراض
على مقدماته آه **اقول** قد عرفت ما حققه المعاصر ره و بيّنا باتم بيان ان هذا الاعتراض قد فصل به منع المقدمة الثانية من مقدمات الدليل و ملخصه
منع بقاء التكليف في زمن الانسداد بالنسبة الى غير المعلومات التفصيلية و يظهر من بعضهم انه اعتراض على المقدمة الاولى و مجاز تسامحه بها دعوى انفتاح
باب العلم بطريق التخلص عن التكاليف المجهولة فان اصل البراءة من جملة الادلة العقلية و هذا و ان كان يوهمه ظاهر عبارة المحقق الخوانساري الا انه الا
ان الناظر في اطرافها يرشد الى ما ذكرناه فان مراده ان مجرد انسداد باب العلم الذي هو العمدة في هذا الدليل بمجرده لا يثبت جواز الرجوع الى الظن الا بعد اثبات
بقاء التكليف بالنسبة الينا في هذه الازمنة و هو ممنوع فالمنع متعلق بالمقدمة الثانية بل لا يبعد ان يكون مراده نفس الدليل و انما اشار اليه باعظم
اركانه كما اشتهر بها في السنة القوم و من هنا يظهر ان لا ايراد على المحقق المذكور بان تسمية الاستدلال ليس على الاستناد الى مجرد انسداد باب العلم حتى يورد
عليه ذلك بل اعتبر معه تقييد الاجماع و الضرورة على بقاء الدين غير وارد عليه كما لا يخفى **قوله** و قد عرفت ان المحقق القمي ره آه **اقول** اعترض عليه
المحقق القمي ره بوجوه منها ما مر مع جوابه و منها ان قوله و ما لم يحصل العلم به يحكم فيه الخ ان اراد منه عدم حصول العلم الاجمالي ايضا فهو كذلك لكنه
خلاف المفروض و ان اراد منه عدم حصول العلم التفصيلي ففيه ان عدم حصول العلم التفصيلي لا يوجب البراءة مع ثبوت التكليف بالمجمل سيما مع التمكن
بالاتيان به بالاتيان بالمحتملات كالشك في التكليف بغير الضروريات يقينا الى آخر ما ذكره و منها ان قوله و يؤكد ذلك الخ يرد عليه انها عموما لا يفيد
الا الظن و ان كان سندها قطعيا بل هي ظاهرة في غير الفروع و شمولها عموما دلّ على حجية ظاهر القرآن لما نحن فيه ممنوع لان ذلك ان كان هو الاجماع ففيما نحن فيه اول
الكلام و ان كان غيره فهو ليس الا الظنون الحاصلة من الاخبار و منها ان قوله اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل فيه ان ذلك لا ينطبق على مدعاه ان الفرض
ان ايجاب غسل الجمعة يقيني و لكنه مردد بين الوجوب و الندب و لا ثالث لهما فان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا يلائم ما ثبت من الشرع يقينا

١٢٨ او اراد اثبات الاستصحاب فهو ليس الا معنى ترجيح الثابت بالاستصحاب على الثابت بالوجوب بالاصل وفيه كلام اما فروان اراد اثبات الرجحان بالاجماع ونفي المنع من
الترك بالاصل ليتحقق الاستصحاب ففيه منع على تقدير ان يكون الرجحان الثابت في نفس الامر الرجحان الثابت في ضمن الوجوب كما هو احد الاحتمالين لاحتمال ان لا
يكون الرجحان منوطا بالمنع من الترك فمع نفيه بالاصل ينتفي الرجحان ايضا اذ لا بقاء للجنس بدون الفصل فكيف يحكم بالاستصحاب فاتضح ان غسل الجمعة من
قبيل الجهر بالبسملة والاخفات بها على ما فهمه حيث ان الخبر الظني فيه ليس في مقابلة اصل البراءة ومنها انه ان اراد من التخيير ايضا ذكر التخيير في شيء لا بأس
فيه اذ دليل القولين يتساقطان بعد التعارض فلا يبقى شيء في مقابلة اصل البراءة حتى يعدل عنه الى الاصل الظنية بل الكلام في جريانه هنا كالكلام
في جريانه فيما لا نص فيه وان اراد التخيير في العمل باحد القولين حتى انه اذا اختار احدهما تعين عليه كما في التخيير بين الدليلين والمجتهدين فهذا مما لا معنى له
البراءة فيه لثبوت التكليف فيه على كل من التقديرين **اقول** اذا احطت خبرا بما مر تعلم ان الاعتراض الاول وارد والعلم الاجمالي كالعلم التفصيلي
كما في الشبهة المحصورة ولا يحكم العقل بجواز الاقتصار على المعلوم التفصيلي لان الحكم بذلك اما من جهة عدم وجود الدليل على التكليف او لوجود الدليل
على العدم والثاني معلوم الانتفاء هنا اذ الدليل اما عام واما خاص وكلاهما مفقود في المقام وكذا الاول فان دليل البراءة مورده الشك في التكليف
وليس المقام منه حينئذ كما اشرنا فان قلت لو كان المانع من اجراء الاصل هو لزوم المخالفة القطعية لزم عدم جواز العمل بالظن لاستلزامه لذلك ايضا
لا ريب ان تحصيل الظن من الامور الاجتهادية والخطأ فيه غير بعيد بل قريب الوقوع وكثيرا ما يختلف الآراء في المسألة مع القطع بوحدة الحكم في الواقع
عدم مطابقة تلك الآراء كلها له فالعاقل المتأمل بعد ملاحظة تلك الاختلاف ربما يقطع بعدم مطابقة بعض ظنونه للواقع ولو سلم عدم القطع بذلك
اقل من الظن فلو كان الظن حجة لزم عدم العمل بالظن فان العمل بالظن نوعا مستلزم للعمل بهذا الظن والعمل بهذا الظن مستلزم لعدم العمل بالظنون وما
يستلزم وجوده عدمه فهو باطل قلت مثل هذه المخالفة لو سلم لا يلزم منه انهدام امر الشرع والاحكام فانه هناك شيء من نفي الاحكام الشرعية
المترتبة على اجراء الاصل ومعلوم انه لا يتمشى في العمل بالظن فالفرق بين المقامين اوضح من ان يحتاج الى البيان ومما حققنا يظهر اندفاع دفعه بانه
انما يتم اذا قلنا بعدم جريان الاصل في العبادات المجملة مطلقا وحيث يكون الاجزاء بعضها منوطا بالبعض واما اذا قلنا بجريان الاصل فيهما كما هو مختار البعض
فلا يجب علينا الا الاتيان بالمعلومات التفصيلية من الاجزاء والشرائط اذ المفروض ح كون القطع طريقا الى البيان ودعوى القطع اجمالا بوجوب
اجزاء وشرائط اخر غير ما دلت عليه الادلة القاطعة ممنوعة اذ لم يقم ضرورة ولا اجماع على اعتبار شيء مما وقع الخلاف فيه فاي مانع من نفيه بالقاعدة
المذكورة فما لم يقم الله طريق قطعي لا يجب علينا وكذا الكلام في المعاملات توضيح الاندفاع ان العلم الاجمالي مانع عن اجراء الاصل في المقام على كلا
القولين اذ ربما يلزم خروج حقيقة العبادة … عن حقيقته الجعلية باجراء الاصل بعد العلم الاجمالي بوجود شرائط واجزاء كما صرح به الفاضل التوني
في الدليل الذي تقدم ذكره ومجرد فقد الطريق الى التفصيل لا يوجب سقوط التكليف بالنسبة الى غير المعلوم مع امكان الاحتياط واما الاعتراض الثاني
فيرد عليه ان المورد ليس في مقام الاستدلال بل في مقام التأييد لتقوية الحكم العقلي بالشواهد الشرعية والا لا الظنية كما فيه في ذلك مضافا الى انها
قبيل من ان غرضه مجرد دفع حجية الظن ولا ضير في دفع الظن بالظن واما الثالث ففيه انه مبني على ما صرح المورد بعد ذلك من كون اعتبار البراءة من
باب الظن ولعله انما بنى عليه لكونه اقرب الى افادتها القطع في نظره وهذا غريب من مثل هذا المحقق المدقق وحينئذ فيقال لا مانع من دعوى كون الرجحان
الثابت بالاجماع والضرورة مع الرجحان الاستصحابي بسبب ثبات الاصل فان الاصل من الاحكام العقلية القطعية ومجرد ورود الادلة على كون الاحتياط
مطلوبا عند الشارع لا يصير سببا الى ترتفع به المؤاخذة وعلى هذا فالفرق بين مسألة غسل الجمعة ومسألة التسمية غير خفي وقد يورد عليه بان المحصلة
ان اثبات الاستصحاب بمجموع الاجماع والاصل ليس من ترجيح الثابت بالاستصحاب في شيء لوضوح جريانه بعينه مع فرض انتفاء الحرج من الجانبين وحصر
الاستصحاب خاصة مع ان ما ذكره من ان الجنس لا بقاء له بدون الفصل على فرض ان يكون الرجحان الثابت بالاجماع هو الحاصل في ضمن الوجوب مدفوع بالفرق
البين بين نفي الفصل في الواقع ونفي الوجوب والحكم كما في نسخ الوجوب والحكم بعدمه في الظاهر لعدم قيام دليل عليه في المقام لوضوح تضاد الاول مع الجنس
الثابت به بخلاف الثاني فليس نفي الفصل بالاصل في الظاهر قاضيا بانتفاء الجنس الثابت بالدليل بل اقصى ما ذكرناه من الحكم بنفي الجنس في الظاهر
بالفصل الآخر فيكون المستفاد منها حصول النوع الآخر في الظاهر نعم لو لم يكن هناك دليل على حصول الجنس امكن القول بنفيه … الاصل لا
لا لقضاء انتفاء الفصل المفروض بنفيه ظاهرا والمفروض في المقام خلاف ذلك لقيام الدليل القاطع على ثبوت الجنس فان قلت ان مقصود المورد ان العلم
بالعلو وترك الاخف بالظن في الوجه المذكور لا يفيد ظنا بثبوت الاستصحاب فضلا عن العلم به قلت ليس مراد المورد الا البناء على العلم في اثبات الحكم ورفع
غير المقطوع به بالاصل لانتفاء الطريق اليه ولما كان الرجحان مقطوعا به في المقام حكم به ودفع الزائد بالاصل لعدم قيام دليل عليه فيكون الثابت
على المكلف في الظاهر الاستصحاب قطعا ولو سلم كون نفي الفصل في الظاهر بمنزلة دفعه بحسب الواقع تم المقصود ايضا فانه مع ارتفاعه كذلك قيام
الدليل على حصول الجنس بحسب الواقع كما هو الواقع في المقام لا مجال للتأمل في تحقق النوع المتقوم بعد ذلك الفصل كما في نسخ الوجوب اذا قام دليل على
تحقق الرجحان اذ لا اشكال بل لا خلاف في الحكم بالاستحباب فان اصالة البراءة في الخبر النافي للحكم اذا قام الدليل على حجيته في الظاهر ومن ذلك يظهر
بين المسألتين الرجحان بالاصل يتم في غسل الجمعة دون التسمية ولو سلم فيفرق بينهما بان احد الحكمين في مسألة الفصل اقل تخالفا للاصل والآخر اكثر مخالفة

المسئلة الاخری وفیه نظر اما اولا فلان الباعث للمعترض علی جعله من باب ترجیح احادیث الاستصحاب ان الاصل لا یثبت الا بعد اثبات ان الترجیح الثابت بالاجماع والضرورة هو الرجحان الاستصحابی والاصل لا یثبته لما تقرر فی محله من بطلان الاصول المثبتة فیکون التمسک بالاصل من باب الاعتماد والا فالمرجع حقیقة هو اخبار الاستصحاب وما عدل الیه صاحب الفصول فی مقام الجواب فرارا عن لزوم الاثبات بالاصل من ان العلم بتحقق الرجحان فی ضمن احد النوعین واقعا ولو مشروطا فعلیة بعلم المکلف یستلزم بالضرورة تحقق الرجحان الفعلی ظاهرا فی ضمن ما یؤدی الیه طریق المکلف من الوجوب الاستصحابی فاذا اعتبرنا اصل البرائة طریقا الی نفی المنع من النقیض دون الاحتیاط طریقا الی اثباته یثبت الاستصحاب لتکامل اجزائه فان طابق الواقع والا فالرجحان فی المقام ظاهری لا ملفق منه ومن الواقعی لا یجدیه فی مقصده کما لا یخفی واما ثانیا فلان عدم ثبوت فصل الوجوب اعنی المنع من الترک یستلزم عدمه فی الواقع اذ لا تکلیف الا بعد البیان فعدم حصول المنع من الترک من قبل الامر یکفی فی ارتفاع الحکم لا ان یمنع ذلک اشد المنع من جهة ان الاصل لیس ناظرا الی الواقع اصلا ولا یثبت الحکم الواقعی لنفس الامری فلا یثبت به الفصل الاخر الذی یتحقق به الاستصحاب فالاصل معارض بالمثل فلا یجدی طائلا فافهم واما ثالثا فلان ما یشبه الاصل بالخبر الثانی مع کون الثانی من الادلة الاجتهادیة الناظرة الی الواقع دون الاول مما لا یعجب الخبیر البصیر واما الاعتراض الرابع فیرد علیه ما قیل من ان الاصل یدفع کلا من الوجهین بخصوصه حیث لم یتم علیه دلیل قاطع ولما لم یکن منتحضرا عن الاخذ باحدهما نفیا الدلیل القاطع علی وجوب احدهما نظرا الی اتفاق الفریقین علیه لزم البناء علی التخییر فلیس التخییر منافیا الاصل خاصة بل مع العلم بثبوت احدهما فالاصل نافع لکل من الدلیلین و لا یرد علیه علی الاعتراض بعده لان کلام المورد علی التمسک بالاصل فی الحکم بالتخییر اصلا وهو غیر صحیح فی نفسه بل مراده الاستناد فی ذلک الی عدم المندفع منه مندفع بان سیاق الکلام یقتضی ذلک فان ظاهر نمط ان المورد اراد بیان کیفیة اجراء الاصل فی الشبهة کلیهما لیظهر عدم الحاجة الی العمل بالظنون هذا ما یقتضیه ما تیسر من النظر فی هذه الکلمات الرشیقة والمتامل فیها یتعاطی ازید مما اشرنا الیه من المطالب الدقیقة **قوله** ثم ان ما ذکره آه **اقول** غرضه من هذا الکلام القدح فی کلیة التخلص بالبرائة التی یتخلص عن العمل بالظن بها بعد تسلیم جواز الرجوع الیها فی ما عدا المعلومات وذلک لان المسائل الفقهیة اصناف منها العبادات تجری فیها علی القول به حسبما عرفت ومنها الحکم والقضاء والافتاء ویمکن جریانها فیه ایضا بان یقال ان مقتضی القاعدة هو الحکم بعدم جواز القضاء والافتاء الا فیما ثبت وجوه علینا بالدلیل القطعی الا انه یضعف باستلزام الاقتصار علی القدر المعلوم فیهما تعطیل الحقوق والاحکام وایقاد نار الخصومة بین العوام ومنها الاحکام کالمواریث ونحوها ویمکن جریانها فی کثیر من موارده ایضا ومنها الطواری الواردة کاحکام الشکوک ونحوها مما یقطع بتعلق التکلیف فیها علی احد وجهین او وجوه ویشکل اجراؤها فیها سیما فی المعاملات ومنها المعاملات وهی کذلک بحسب الاغلب کما فی المثال المذکور فی المتن فالحکم بالجواز علی وجه الکلیة جوازعن منهج السداد **قوله** فلو ابدلنا فی الایراد آه **اقول** وذلک لان المراد من الطرفین العدم المطلق عدما وجودیا حتی یتعین الخلاف وهو اصور الاربع لک الامر الوجودی اما ان یکون تکلیفا بالفعل او بالترک او یکون شیئا اخر غیر الامرین المذکورین وان استتبع احدهما کسائر الاحکام الوضعیة ویطلق علی الاول لفظ البرائة وعلی الثانیة لفظ الاباحة وعلی الثالثة لفظ العدم وقد یطلق الاخیرة علی الاعم من الثلاثة ولذا تکون شمل فتجری فی العبادات والمعاملات والاحکام التکلیفیة والوضعیة وغیرها **قوله** بناء علی ان اصل العدم آه **اقول** وعلی هذا فلا یکون حجیته من باب الاستصحاب بل قد یفرق بینه وبین استصحاب حال العقل بان الملحوظ فی الاستصحاب استمرار حکم النفی بعد ثبوته اولا بخلاف ذلک الاصل فانه لا یلاحظ فیه ذلک اصلا بل یحکم بکون العدم اصلا حتی یثبت خلافه بالدلیل فلیس معنی الاصل فیه الاستصحاب بل معنی القاعدة المستفادة من الدلیل القطعی وقیل معنی الراجح ورد بان المناط فی حجیة الاصل المذکور لیس حصول الظن کما یوهمه کلام بعضهم لما هو معلوم من الاحتجاج به فی محل الشک والوهم ایضا فتخصیصه بصورة الظن مما لا وجه له وقد یوجه بان المقصود رجحان العدم فی نفسه بمعنی ان الراجح فی نظر العقل من الوجود والعدم هو العدم فلا ینافیه حصول الظن بخلافه من الخارج هو کما تری و سیجی تتمة الکلام فی محلها **قوله** لا یبعد ان احدا من العلماء آه **اقول** حاصل الاعتراض ان عدم التزام الفقهاء بالاحتیاط فی الموارد والمسائل انما هو من جهة قیام الادلة الخاصة عندهم فلا یقاس بحالهم حال من انسد علیه باب العلم بها وربما یعترض علیه بوجه اخر وهو انهم انما لم یعتبروا الاحتیاط لوجود الادلة عندهم علی حجیة ما سواه ونحن نعلم عدم تمامیة ادلتهم فلا یکون اتفاقهم حجة وقد یعترض ایضا بان الاجماع لم ینعقد علی ذلک کیف وکثیر من الفقهاء کالسید والشیخ واضرابهما یستدلون فی وجوب الشیء وحرمته بالاحتیاط وقد یعترض علیه ایضا بان الاجماع لا یسلم تحققه فی ما اذا قام علی خلاف الاحتیاط ادلة ظنیة لاتفاق ارباب المسلکین یعنی الظن الخاص والظن المطلق علیه الا ان حجیة مثل هذا الاجماع وکشفه عن قول الحجة محل تامل مع ان قول احد الفریقین موقوف علی ابطال الاحتیاط فلو توقف ابطاله علیه لزم الدور واعترض علیه بوجه اخر وهو انه انما یمنع من العمل بالاحتیاط علی طریق الایجاب الکلی مع ان المقصود وجوبه علی طریق الایجاب الجزئی والاجماع لا یمنع منه توضیح ذلک ان الشبهات التکلیفیة اما بدویة واما مشوبة بالعلم الاجمالی کالتکالیف المتعلقة بالماهیات المجملة من حیث الاجزاء والشرائط والموانع فالاولی مجری البرائة والثانیة مورد الاحتیاط ومعقد الاجماع هو الاولی لا الثانیة کیف وکثیر منهم قد صرحوا بلزوم الاحتیاط فیها ویظهر من اطلاقاتهم عدم الفرق فیها بین حالتی الانسداد والانفتاح فیجری فیها الاحتیاط مطلقا کما یجری البرائة فی الاولی کذلک فلا یعتد بخلاف المخالف فی بعض موارد هذا وهذا وان کان وجها فی بادی النظر الا ان فیه تامل

يلبونه ١٣٠ قوله وحاصله دعوى الاجماع القطعي آه اقول مراده ان الاجماع المدعى ههنا موفق قبيل الاجماع المدعى على عدم جواز الرجوع الى الغير
فيما زاد على المقدار المعلوم فيلخصه الاتفاق على عدم كون المرجع عند تعذر العلم بمعظم الاحكام الشرعية هو الالتزام بالاحتياط بتحصيل الموافقة
القطعية في جميع التكاليف المجملة فلا ينافيه فرض المسألة في حقهم والكاشف عن هذا الاتفاق هو الحدس الحاصل من التتبع والتامل في طريقتهم
دون العمل المستمر منهم بحمل انسدادنا الى حجية المدارك فيشهد بذلك استقراء اقوال علمائهم قديما وحديثا في جميع الاعصار من كتب فتاويهم و
غيرها واخبارهم ورواياتهم في كتبهم القديمة والجديدة وما عليه طريقتهم في جميع الاعصار والامصار حتى انه يعرف ذلك محققهم من عامة الناس
من المخالفين وغيرهم والحاصل ان الاحتياط في جميع الفقه ليس طريقة الشيعة ومذهبهم بل صرح الحلي بحرمته وكونه تشريعا قوله والمثال لا يحتاج اليه
اقول وذلك لان المثال انما هو لتقريب المطلب في توضيحه ولا حاجة اليهما في المقام لكثرة الموارد وان كنت في شك فانظر في حال الصلوة وما يتعلق
بها من مقدماتها ومقارناتها ولواحقها فان فيها مسائل تحريمية ووجوبية وغيرهما وقد ضبط الشهيد ره واجباتها في الالفية واضعافها في النفلية
بوجه في وضوئها الخلاف في مقامات مثل غسل الاعلى فالاعلى في غسلها كذلك مثل انه واجب لنفسه او لغيره وفي الخطو لو تردد في القبلة
الخلاف في مثل لزوم تحصيل العلم ولو بالتسمت مهما امكن وفي النية في مثل وجوب الاخطار بالبال وعدمه وفي التكبير في مثل وجوب رفع اليدين وعدمه
وفي القراءة في مثل وجوب الجهر بالبسملة في الصلوة الاخفاتية او استحبابه او حرمته وفي مثل وجوب السورة وعدمه الى غير ذلك فيلزم على الاحتياط
تكرار الصلوة بحسبها نظرا الى القول باعتبار نية الوجه وهكذا بالنسبة الى غيرها كصلوة الجمعة والظهر في يوم الجمعة ايجابا وندبا بل عينا وتخييرا
على الاول وغسل الجمعة والاستهلال في رمضان والدعاء عنده وبالمقايسة يعرف حال غير العبادات ايضا ولقد اجاد من قال كالمقرر انه لو بنى
المكلف يوما واحدا على الالتزام بالاحتياط في جميع اموره لوجد من نفسه حرجا عظيما فكيف لو بنى على ذلك في جميع اوقات العمر ولو لوحظ الخصوصيات
الخارجية والاعتبارات المنفردة كالمعاشرة مع المخالفين اهل القرى والبوادي والنساء والاطفال وكون المسئلة مما تعم به البلوى يحتاج اليها
في كل يوم وليلة انتهى في حد الاستبعاد الى حد لا يحتمل وجوبه بل حسنه فيه عند اهل الحل والعقد واذا لوحظ معاملات العباد ومكاسبهم ولزوم
التعطيل في امور معاشهم في المعاملات والمرافعات ازداد بشاعة فوق بشاعة وجواب المكابر كجواب السوفسطائي قوله ان الامثلة في كلامه
اقول حاصله ان محل الكلام هو المسئلة العلمية العقلية لا القضايا الشخصية قوله فلا مناص عن العمل بالظن آه اقول اذ المفروض
عدم امكان الاحتياط وتعطيل الامر قد يوجب الى تلف الاموال والنفوس فلو لم يعمل بالظن لم يستقم امور المعاش والمعاد لان الفقهاء
افتوا بان الديون الموجلة تحل بموت المديون ولا تحل بحجر المفلس وفرقوا بينهما مع النص بان في الاول يتضرر الورثة ان منعوا من التصرف الى ان تحل
وصاحب الدين ان لم يمنعوا وظاهرهم ان هذا الحكم مقتضى القاعدة لولا النص فيعلم من ذلك ونظائره ان بنائهم ليس على تعطيل الامور والاموال
وهذا لا يحتاج الى مؤنة الاثبات بل يكفي فيه مجرد التنبيه قوله لا باس بالاشارة الى بعضها آه اقول ونحن نشير الى البعض منها تكميلا
للمقصد وتتميما للمطلب فمن جملتها ان غاية ما يفيده عموما نفي الحرج هي الظن بعدم وجوب الاحتياط وجواز العمل بالظن وهو تمسك بالظن في اثبات
حجية الظن وهو دور واضح ومنها ان جماعة من العلماء الاعلام بنوا على وجوب الاحتياط ولم يعتنوا في مقابلته بالعسر والحرج ولولا اشتهر ذلك منهم ان
الاحتياط لو كان مستلزما للعسر والحرج لم يكن حسنا ومندوبا ايضا ولما كان متعلقا لارادة الحكيم على الاطلاق لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا
يريد بكم العسر فلا يقال لزوم العسر والحرج انما هو على الوجوب دون الندب لانا نقول لا شك في كون بعض الامور معسورا في نفسه سواء كان
واجبا او مندوبا او مباحا كتحمل الوجع الشديد والصعود على الجبل الشامخ الرفيع ومنها ان ادلة نفي العسر والحرج معارضة بعموم الادلة المثبتة
للتكاليف الشاملة لموارد الحرج معارضة العامين من وجه ولا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية والترجيح للاولى هو الاعتضاد بعمل الاصحاب
موقوف على المقام غير معلوم اذ عمل الاكثر بالاحتياط في كل مقام مستند الى عنعنة وجوه الادلة الشرعية في الاحكام والمفروض نفيها في المقام
ومنها ان الحرج انما يلزم فيما لو بنى على الاحتياط في جميع المقامات واما لو بنى عليه في بعضها كالمهيات المجملة التي يتعلق الشك فيها بالمكلف به
بعد ثبوت اصل التكليف في الجملة دون بعضها الاخر كالاخر التي يتعلق الشك فيه باصل التكليف ويكون مجرى البرائة وما ضاهاها من الشك
فلا كيف وقد ذهب الى ذلك جماعة من الاصحاب من دون ترتب حرج عليه ومنها ان ادلة نفي الحرج معارضة بادلة الاحتياط ومنها ان العسر والحرج
ورد في الشرع في كثير من الموارد كالجهاد مثلا فليكن الاحتياط منها الى غير ذلك من الوجوه الضعيفة والجواب عن الاول ان نفي الحرج مما دل عليه
العقل القاطع ايضا ولا ينحصر دليله في الكتاب والسنة كما ستعرف وهذا اولى مما يقال في الجواب عن ان هذا الظن من الظنون الخاصة التي دل الدليل على
حجيتها كما لا يخفى وعن الثاني ان البناء عليه من العلماء كان ممن انفتح عليه باب العلم او ممن ادعى انفتاحه كالاخبارية فكان موارد الاحتياط عنده قليلة
غاية القلة ولا شك ان الاحتياط في هذا المقدار من الموارد لا يوجب العسر والحرج وعن الثالث ان حسنه واستحبابه في صورة استلزام العسر و
الحرج مما لا داعي الى تسليمه وهذا اولى مما يقال في الجواب من ان الاية لما لم يكن ظاهرها مرادا لا بد من ارتكاب مجاز فيها كان تفسر بان المراد لا يريد بكم
العسر بعنوان الحتم والالزام فلا تدل على نفي ارادة العسر بطريق الاستحباب او ان الاية مخصصة بالاجماع اي لا يريد بكم العسر الا في مواضع الاحتياط وجه

الاولوية ظاهر مع ان الثاني يثبت خلاف المقصود كما يظهر بعد التامل وعن الرابع ان ادلة الحرج حاكمة على العمومات المثبتة للتكاليف مبنية لها بمدلولها اللفظي فتكون متقدمة عليها كما سيأتي الاشارة اليه لذا قدم الامام عليه السلام عموم اية نفي الحرج على عموم غسل البشرة في رواية عبد الاعلى ولو سلم فهي معتضدة بما هو معلوم من سيرة الاصحاب من عدم الالتزام بالاحتياط المؤدي الى الحرج فافهم وعن الخامس ان الحرج يلزم في الصور المفروضة ايضا الكثرة ما ثبت فيه التكليف بالاجمال وعن السادس ان ادلة الاحتياط تسقط بادلة البرائة وغيرها مما دل على عدم وجوب الاحتياط فيبقى ادلة الحرج سليمة عن المعارض مع ان الدليل العقلي الذي اقيم عليه غير تام والنقلي لا يفيد ازيد من الظن فلا يعارض حكم العقل القطعي منضما الى قوله من انه منصرف الى الاحتياط في الموضوعات دون الاحكام وعن السابع ما سيجاب به انه **قوله** التفصي بما لو ادى اه **اقول** يتقرر ما يلزم على المحتاطين من العسر والحرج يلزم بعينه على العاملين بالظن لان الادلة الظنية كثيرا ما توجب الفتوى بما يستلزمها كوجوب قضاء الفوائت الكثيرة على وجه الضيق بان يشتغل به دائما ليلا ونهارا لا يفتر فيه الا بقدر الضرورة في الاكل والشرب وغيرهما على ما افتى به علم الهدى ره استنادا الى نحو قوله لها اقم الصلوة لذكري ووجوب غسل الجنابة للمضطر باستعمال الماء اذا اجنب عمدا ووجوب غسل الاعلى فالاعلى في الوضوء والضيق في وقت التيمم والبسط على الاصناف في الزكوة وكون الخاص من المفطرات مطلقا وحفظ سهم الامام عليه السلام من الخمس والبدار من عدل عند الوفاة ومن هذا الباب ما لو اوصى ابن عشر سنين لصغير فالحال ان الوارث ايضا كان ممن لا يتمكن فيه الوصي من الاحتياط الى غير ذلك من المسائل الكثيرة **قوله** لدلالة الاخبار المتواترة معنى عليه اه **اقول** ولنذكر شطرا منها ليكون تذكرة وذكرى لاولي الالباب منها صحيحة البزنطي قال سئلته عن الرجل ياتي السوق فيشتري جبة لا يدري ذكية هي ام غير ذكية ايصلي فيها قال نعم ليس عليكم المسئلة ان ابا جعفر عليه السلام كان يقول ان الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهالتهم وان الدين اوسع من ذلك ومنها رواية المعلى بن خنيس عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال انا والله لا ندخلكم الا فيما يسعكم ومنها رواية حمزة بن الطيار عن ابي عبد الله عليه السلام والحديث طويل وفيه بعد ذكر قضاء الصلوة اذا نام عنها والصيام للمريض بعد التصدق قال وكذلك اذا نظرت في جميع الاشياء لم تجد احدا في ضيق الى ان قال وما امروا الا بدون سعتهم وكل شيء امر الناس به فهم يسعون له وكل شيء لا يسعون له فهو موضوع عنهم ومنها صحيحة هشام بن سالم عنه قال الله اكرم من ان يكلف الناس ما لا يطيقون ومنها رواية حمزة بن حمران عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها قلت اصلحك الله اني اقول ان الله تبارك وتعالى لا يكلف العباد ما لا يستطيعون الى ان قال عليه السلام هذا دين الله الذي انا عليه وآبائي ومنها خبر الرفع الاتي ذكره في مبحث البرائة ومنها ما رواه في العقائد عن الصادق عليه السلام انه قال والله ما كلف العباد الا دون ما يطيقون الخبر ومنها النبوي المشهور بعثت بالحنيفية السهلة السمحة ومنها الاخبار الكثيرة التي استشهد فيها الامام عليه السلام بالاية كرواية عبد الاعلى المتقدمة الاتية ومنها الاخبار الواردة في تفسير ايات اخر البقرة كخبر المعراج المشهور الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة البالغة حد التواتر المعنوي **قوله** في مثل المقام اه **اقول** هذا التشبيه بالنظر الى دليل العقل والاولى تقييد الاجماع به ايضا اذ تحققه في غير ما لا يمكن تحمله ولو بالمشقة الشديدة غير معلوم ولو وقع الاجماع في بعض المواضع الخاصة وقد صرح بذلك البعض **قوله** لاستقلال العقل بقبح التكليف اه **اقول** هذا الاختلال ان وصل الى حد التكليف بما لا يطاق فاستقلال العقل بقبحه مسلم لكنه خارج عن عنوان الحرج الذي هو محل الكلام فانهم لم يتشبثوا في عدم وجوب الاحتياط بلزوم التكليف بما لا يطاق وبداهة بطلانه ولم يكن المقام ذلك القبيل والا لم يختلف فيه احد من العدلية وان لم يصل اليه فهو داخل في عنوان الحرج واستقلال العقل بقبحه كغيره اول الكلام بل صرح بعض المحققين بنفي القبح اذا كان بازائه عوض وجلب نفع او دفع مضرة ونقصان ولذا نرى العقلاء يحكمون اولادهم وعبيدهم مشاقا كثيرة توضيح المقال وتفصيل الاجمال ان مراتب التكليف بحسب الاحتمال العقلي اربع ما يدق العسر ويطلق عليه التعذر والسهولة واليسر والعسر الغير البالغ حد ما لا يطاق وهو الحرج وما لا يطاق ولا اشكال ولا اختلاف في جواز الاول وكذا في عدم جواز الاخير عند العدلية لاستقلال العقل في الحكم بقبحه واستحالته وان اختلف فيه الاشاعرة على اقوال ثلاثة مذكورة في محلها وهو من لوازم اصلهم الفاسد المبتني على عزل العقل عن الادراكات ولذا يكون شبهاتهم اوهن من بيت العنكبوت مثل انه لو لم يجز لم يكلف الله الكافر بالايمان مع انه ممتنع في حقه اذ لم يرد منه مع انه يلزم انقلاب علمه تعالى بكفره جهلا ولم يكلفنا بالهيولى بالايمان بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله مع ان من جملة ما جاء به انه لا يؤمن فيجب الايمان بانه لا يمكن وهو محال وان التكليف بالمحال مقدور في نفسه ولا مانع منه الا قبحه العقلي ولا ضير فيه الى غير ذلك من الشبهات الواهية وانما الخلاف في المرتبة الثانية والثالثة والظاهر ان الثالثة هي التي اشار اليها المصنف ره **قوله** نعم هي في غير ما يوجب الاختلال **اقول** فتكون كسائر العمومات قابلة للتخصيص بالدليل وهذا هو الذي صرح به جماعة ممن قارب عصرنا وهو الظاهر كما سيظهر لك وذهب العلامة الطباطبائي ره في فوائده الى انها من القواعد الغير القابلة للتخصيص فتكون من الاصول المسماة باصول المذهب مثل ان الحرام لا يصير حلالا قال قدس سره في جملة كلام له وليس المراد ان الاصل نفي الحرج وان الخروج عنه جائز كما في سائر العمومات الواردة في الشريعة اما على تقدير اختصاص رفع الحرج بهذه الشريعة فظاهر ولا لزم ان يكون مساوية لغيرها في الاشتمال على الحرج والضرر والفرق بالقلة والكثرة تعسف شديد واما على العموم فلاجماع المسلمين على ان الحرج منفي في هذا الدين ولان التكليف بما يفضي الى الحرج مما اتفق عليه اصحابنا من وجوب اللطف على الله تعالى فان الغالب صعوبة التكليف المفضية

في مباحث الظن

الى حدّ الحرج تبعد عن الطاعة وتقرب الى المعصية بكثرة المخالفة ولان الله تعالى ارحم بعباده وارؤف من ان يكلفهم ما لا يحتملونه من المشاقّة وقد قال الله سبحانه لا يكلف الله نفسا الا وسعها انتهى وفيه طرف لتفريط من هذا المسلك ما سلكه المحدث البارع الحرّ العاملي في كتابه المسمى بالفصول المهمة حيث قال بعد نقل طائفة من الاخبار النافية للحرج اقول نفي الحرج مجمل لا يمكن الجزم به فيما عدا التكليف بما لا يطاق والا لزم رفع جميع التكاليف انتهى ويمكن ان يكون غرضه انه من قبيل الاصول الاولية الغير المعتادة ومثلها رفضه دليل من المخرجات وان كانت من قبيل العمومات والاطلاقات كاصل الاباحة واصل البرائة كما قد يستظهر من كلام غيره كصاحب القوانين وغيره لكن المتامل في عبارة القوانين يجد التصريح بخلافه والكاد وقع هذا الاختلاف بينهم ورود الاشكال في المقام من وجهين الاول ما يشاهد من التكاليف الشاقة والاحكام الصعبة التي يعدها العرف عسرا وحرجا وصعبا كالتكليف بالصيام في حر الهاجرات وحرارة القيظ والحج والجهاد والامر بالفرار وعدم الفرار من القتال والطهارة بالمياه الباردة في صبارة القر سيما في الاسفار والصعب الاصعب هو الجهاد الاكبر مع جنود ابليس في النفس الامارة بالسوء وتخلية النفس عن الرذائل وتحليتها بالفضائل الى غير ذلك من المشاق والثاني ما يشاهد من ان الشارع الرؤف لم يرفع بعض التكاليف بدنية مشقة كما ترى في باب التيمم وغيره ومع ذلك لم يسقط التكليف في كثير من الموارد باكثر واشد من ذلك كما يلاحظ في صلوة المريض على مراتبها المرتبة من الاعتماد والقعود والاضطجاع والاستلقاء الى ان ينتهي الى الاشارة القلبية وقد تفصى السيد المحقق المتقدم عن الاشكال بما بنى عليه من ان القاعدة لا تقبل التخصيص فذكر بعد بيان القاعدة بما نقلنا عنه واما ما ورد في هذه الشريعة من التكاليف الشديدة كالحج والجهاد والزكوة بالنسبة الى بعض الناس والدية على العاقلة ونحوها فليس شيء منها من الحرج فان العادة قاضية بوقوع مثلها والناس يتكبون مثل ذلك من دون تكليف ومن دون عوض كالمحارب للحمية او بعوض يسير كما اذا اعطى على ذلك اجرة فانا نرى ان كثيرا يفعلون ذلك بشيء يسير الى آخر ما قال وتفصى المحدث المذكور بما عرفت وههنا وجوه اخر في حل الاشكال ذكرها بعض الاواخر لا نطيل بذكرها لكونها خارجة عن اصل المقصد **قوله** وثانيا سلمنا امكان ذلك الخ **اقول** توضيحه ان الباعث على الحكم بامتناع ذلك هو لزوم اجتماع المتنافيين وهما العلم الاجمالي والظن الشخصي التفصيلي على خلافه فاذا اريد الحكم بامكانه فلا بد اما من منع لزوم اجتماعهما او منع التنافي بينهما بعد تسليم لزوم الاجتماع والاول يحصل بوجهين احدهما التصرف في جانب دليل نفي الحرج والاخر التصرف في جانب ظنون المجتهد في المسائل الفرعية فالعلاج باحد امور ثلاثة الاول ان الظنون الحاصلة في المسائل الفرعية بالاجتهاد ظنون نوعية لا شخصية وهي لا تنافي العلم الاجمالي بما يخالفها وعدم مطابقة بعضها للواقع فان معنى الظن النوعي ان يكون من شأن الامارة بحسب نوعها افادة الظن وان لم يفد الظن الشخصي وهذا المعنى يجتمع مع العلم الاجمالي بمخالفة بعض مؤدياتها للواقع الثاني ان غاية ما يفيده دليل نفي الحرج هي الظن النوعي وهو لا ينافي بقاء الظن الشخصي على خلاف مفاده كما لا ينافي قيام العلم الاجمالي عليه على ما اشرنا الثالث انه يلزم اجتماع العلم الاجمالي مع الظن التفصيلي على الخلاف لكن لا منافاة بينهما كما في الغلبة وهذا يتم على افادة الغلبة للظن الشخصي كما اختاره بعضهم والانصاف ان مجامعة العلم الاجمالي مع الظن التفصيلي على خلافه مما لا يعقل واي فرق بين اجتماعهما وبين اجتماع القطعين والظنين الشخصيين على طرفي النقيض ومجرد الاختلاف بالاجمال والتفصيل لا يوجب جواز الاجتماع فاذن لا وجه اختيارا احد الوجهين الاولين على ما فيهما من البعد **قوله** وسبرها سبرا اجماليا الخ **اقول** السبر بالباء الموحدة بمعنى امتحان غور الجرح وغيره ومنه سميت الة بالمسبر وفي المجمع سبرت القوم من باب قتل وفي لغة من باب ضرب تاملتهم واحدا بعد واحد انتهى ومنه السبر المستعمل في لسنة المنطقيين وغيرهم في باب القياس واستنباط العلة **قوله** وفيه ما لا يخفى لما عرفت الخ **اقول** هذا الجواب قريب الى الصواب مما يقال من ان الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن انما تدل على حرمة العمل به من حيث هو ظن ونحن لا نعمل به من حيث هو كذلك بل من باب الاحتياط وكذا ما يقال ان الامر حينئذ دائر بين العمل بالمظنون والعمل بالموهوم ولا شك ان العمل بالمظنون اولى بالاحتياط ووجه الاقربية ظاهر سيما بالنسبة الى الاخير فان العمل بالمظنون انما يكون اولى بالاحتياط اذا كان الموهوم مخالفا للاصل لا اذا كان موافقا له **قوله** وهل يفرق في نفي العسر الخ **اقول** التحقيق ان القاعدة كما تجري في الواجبات العينية فتنفي الوجوب من اصله كذا تجري في الواجبات الكفائية ايضا لاتحاد الطريق وجريان الوجه في كليهما فان المناط والمدار ان كل حكم يؤدي الى الحرج بالنسبة الى اكثر موارده فيكون مرتفعا عنا حتى بالنسبة الى الموارد التي لا يترتب عليه فيها عسر وحرج ومع اناطة الحكم بحصول تحقق العسر والحرج لا يحصل الفرق بينهما ثم انه اذا تحقق العسر والحرج في حق بعض المكلفين سقط عنه الواجب الكفائي بالنسبة اليه فقط ويبقى بعد ذلك على الكفائية وقد ينقلب عينيا **قوله** والجواب عن هذا الوجه الخ **اقول** ان كان الحكم بعدم الفرق مع فرض كون دليل نفي الحرج هو الدليل السمعي فهو مشكل لعدم كون الدليل ناظرا الى ما يستند الى سوء اختيار المكلف وهو امر عارض من قبله لا مدخلية لجعل تشريع الشارع فيه حتى ينافي الحكمة والعدل وان كان ذلك مع فرض كونه العقل فحكم العقل في غير البالغ حد اختلال النظام غير مسلم كما عرفت به سابقا فلا وجه لتشريكه مع القسم الاخير كما لا يخفى اللهم الا ان يقال ان مقتضى الشارع لجعله فلا بد من عدم مقتضى ما يستلزم الحرج فلا ينعقد النذر والاجارة في الصور المفروضة فافهم **قوله** مع امكان ان يقال الخ **اقول** حاصل الفرق بين العسر اللازم من الزام المكلف على نفسه

الذي اوجد سببه دون الزامه على نفسه فالاول كمسئلة الاجارة والثاني كمسئلة الحج فيحكم في الاول بخروجه عن تحت عموم ما نفي الحرج اذ ليس فيه جعل من الشارع حتى يستفيع منه بل غاية ما فيه امضائه ما جعل المكلف بخلاف الثاني فانه يستلزم جعل الشارع الحكم المشتمل على الحرج وهو مندرج تحت العموم ولعل قوله فتامل اشارة الى ما ذكرناه من عدم الفرق بين جعل الشارع وامضائه نعم يمكن الفرق بين صورة الخوف من حصول الضرر ولزوم القاء النفس في التهلكة وغيرها من الامور بجهة القاعدة المذكورة بل من جهة ادلة نفي الضرر وتحريم الالقاء في التهلكة **قوله** وقد يرد الاحتياط بوجوه اخر اه **اقول** من الوجوه ان الاحتياط مما لا يمكن في كثير من المقامات كما اذا دار الامر بين المحذورين وربما يتعذر لمانع خارجي بل ربما يؤدي الى التكليف بالمحال كما في الاحتياط في المسائل المتفرقة التي دار الامر فيها بين المحذورين كالوجوب والحرمة والشرطية والمانعية كما في صلوة الجمعة والعيدين على بعض الوجوه وتجهيز الزوجة بعد اذن زوجها وما يشتبه هلال شوال وتردد الزوجة بين زيد وعمرو ولو لاجل طلاق زوجة الغائب عنه منقطعة ثم جاء ومسئلة التقليد رعاية للقولين من المشهور والطبيبين في تردد المال بين كونه لزيد او عمرو والمسائل الكثيرة الخلافية في باب الميراث والزيادة والنقيصة في ابواب الديات والحدود وستر المرئة وجهها وكشفها اياه وعقبات المرئة في ايام الاستظهار والصوم مع الشك في الضرر وتبعيض السورة في صلوة الايات اتمامها مع ضيق الوقت عن التكرار واشتغال الولي بلوغ اليتيم بوضع اليد على الخائن لدفع ماله والتيمم مع خوف الضرر والجهر بالبسملة في الصلوة الاخفاتية الى غير ذلك مما لا تحصى في ابواب الفقه من الابواب المذكورة وغيرها كباب الزكوة والخمس والوقف وغيرها واجيب عنه بانه لا مانع حينئذ من القول بسقوط التكليف في تلك الموارد اذ لا يلزم من اثباتها عليه الخروج عن الدين ولو حصل العلم ببقاء التكليف في بعض تلك المقامات وتوقف الخروج عن عهدته على تعيين حكمه فغاية الامر القول بحجية الظن حينئذ ولا يلزم منه حجية الظن في ساير المقامات ودعوى عدم القول بالفصل في محل المنع اذ الضرورات تتقدر بقدرها مع ان اللازم في ذلك المورد بخصوصه الاخذ بما يكون الظن بالفراغ معه اقوى فلا يلزم مطلق الظن ولو توقف على مراعاة مطلق الظن في بعض المقامات ثبت حجيته فيه ومنها انه لو وجب العمل بالاحتياط في محل البحث لزم الضرر لانه يلزم من كثرة الاحتياط الوقوع في الوسواس وهو ضرر عظيم وربما يورث الجنون مع انه مستلزم لتمكين الشيطان من النفس فانه من عمل الشيطان كما ورد به النص وقد ورد في الاخبار النهي عنه مثل قوله عليه السلام لا تعودوا الخبيث من انفسكم فانه عواد وقوله عليه السلام الفقيه يحتال لكي لا يعيد الصلوة فان قيل غاية ما يسلم ان كثرة الاحتياط مظنة الوقوع في الوسواس فالدليل ظني ولا اتكال عليه فيستلزم الدور قيل هذا ظن يحكم العقلاء باعتباره حيث انهم يرون ظن الضرر مانعا كالعلم به مضافا الى امكان حصول العلم العادي من التجربة فان الانسان اذا اطلق نفسه واتبع الخيالات والاوهام من دون ملاحظة ترجيح الراجح والقاء المرجوح الموهوم انجر امره الى ذلك فان قيل لو تم ما ذكر لزم منه حرمة الاحتياط لان مقدمة الحرام حرام مع ان النهي عن القاء النفس في الضرر يكفي لذلك مع انها مخالفة للاجماع اذ لا خلاف ولا اشكال في جواز الاحتياط بل رجحانه قيل نمنع الملازمة فان استلزام كثرة الاحتياط للوقوع في الوسواس لا يستلزم كون مطلق الاحتياط حراما بل كثرته ولا نضايق في القول به ولا يأبى عنه العقل ولم يتم على خلافه اجماع ومن هنا قسم سيد المفاتيح الاحتياط بانقسام الاحكام ولا اخفاء في الواجب والمندوب منه والحرام ما يكون مظنة الوسواس والمكروه ما يستلزم فعلا مكروها كاستعمال الماء الشامس في الماء لتطهير النجاسة المشكوك فيها والمباح ما يشك في ايراثه الوسواس وعدمه ومنها انه لو وجب الاحتياط لزم عدم جواز العمل باطلاق الوارد عند وجود معارضه مع كثرة ادلته من الكتاب والسنة وذلك لاحتمال التعهد في هذا المقام او في ساير المقامات فاذا وجب فيه وجب فيهما بطريق اولى ومنها انه لو وجب العمل به لانسد باب الاجتهاد والتالي باطل وفيه نظر ظاهر ومنها ان المكلف لو تمكن من الاحتياط في عمل نفسه فلا اشكال في عدم تمكنه في مقام بيان الاحكام لغيره مع وجوبه عليه بل ربما يتعذر عليه كما في مسئلة دوران المال بين يتيمين وتوقف موجب التعطيل كما عرفت فيجوز العمل بالظن في حق غيره ويتم بالنسبة الى نفسه بعدم القول بالفصل الى غير ذلك من الوجوه التي لا يخلو بعضها من قوة ما **قوله** منها انه لا دليل على وجوبه اه **اقول** ربما يتوهم التنافي ويتخيل التدافع بين القول ببقاء التكليف في الوقايع المشتبهة والقول بعدم وجوب الاحتياط فيها فانه ينافي تسليم احد مقدمتي الدليل وهو ضعيف اذ المراد من بقاء التكليف عدم سقوطه راسا بمعنى حرمة المخالفة القطعية لا بقائه على نحو يجب عند مصادفة الماتي به للواقع في نفس الامر وهو مما يمكن الالتزام بالتكليف عنده ودوران المكلف به بين الامرين بحسب الحكم او الموضوع مع تعذر الجمع بينهما او تعسره وسقوطه بالتعسر لا ينافي الحكم بالتخيير كذا حققه المصنف ره في بعض كلماته الاتية **قوله** وفيه نظر اذ ان دوران اه **اقول** وقد يجاب عنه بان عدم قيام الدليل على وجوب الاحتياط لا يقتضي تعين العمل بالظن في الواجب بعد الدليل عليه نصا فاذا دار الامر بينهما فتعين الاول عملا بالاصل المنع من الثالث فما لثبات وجوب العمل بالظن قامة الدليل على سقوط الاحتياط الا الرجوع فيه الى مجرد الاصل المشترك بينهما فيقتضى لعموم المانعة سليمة عن المعارض حتى يقين الرجوع الى الاحتياط وفيه ان الغرض اثبات شرعية العمل بالظن ويكفي فيه عدم وجوب الاحتياط باتفاق الخصم اذ المانع من العمل بالظن يدعي وجوب الاحتياط واذا ثبت شرعيته وجوازه ثبت وجوبه لعدم القائل بالفصل كما اشرنا هذا اذا لوحظ دوران الامر بين العمل بالظن والعمل بالاحتياط بالنظر الى انفسهما مع قطع النظر عن الادلة الخارجية والا فلو لوحظ ادلة حرمة العمل بالظن امكن معارضتها بادلة نفي الحرج المتقدمة عليها على ما تقدم بيانه فيثبت حجية الظن حينئذ **قوله** لكن وجوب الاحتياط اه **اقول** لانه اذا ثبت العلم الاجمالي فاما ان يلتزم بوجوب الاحتياط في الكل او في البعض او يلتزم بالتخيير

والاخير خلاف الاجماع في المقام والثاني ترجيح بلا مرجح فتعين الاول وهو المطلوب **قوله** نعم من لا يوجب الاحتياط آه **أقول** عدم الايجاب اما من جهة اشتراط العلم بالمكلف به تفصيلا في صحة التكليف فلا يصح التكليف بالمجمل من اصله واما من جهة الاكتفاء في الامتثال بالقدر المتيقن **قوله** منها ان العمل بالاحتياط آه **أقول** من هنا استشكل بعضهم في قضاء العبادات احتياطا قال الشهيد ره قد اشتهر بين متأخري الاصحاب من اولاد فعل الاحتياط بقضاء صلوات يحتمل اشتمالها على خلل بل جميع العبادات الموهوم فيها ذلك وربما تداركوا ما لا يدخل الوهم في صحته وبطلانه في الحيوة وبالوصية بعد الوفاة ولم نظفر بنص في ذلك بالخصوص وللبحث فيه مجال اذ يمكن ان يقال بشرعيته لوجوه ثم قال وعدمها يحتمل المنع لوجوه ثم اورد لكل بوجه واستدل للاول بعموم قوله تعالى ارأيت الذي ينهى عبدا اذا صلى وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم الصلوة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر ولان الاحتياط المشروع في الصلوة من هذا القبيل فان غايته التجويز ولهذا قال ابو عبد الله عليه السلام وان كان صلى اربعا كان هاتان نافلة ولان اجماع شيعة عصرنا وما ضاهاها عليه فانهم لا يزالون يوصون بقضاء العبادات مع فعلهم اياها ويعيدون كثيرا منها قضاء واداء والنهي عن اعادة الصلوة مورده الشك الذي يمكن فيه البناء ويمكن ان يراد على الاول بانه لا يتم ما كان فيه فانه من حكايات الاحوال فلا عموم فيه مع ان الظاهر ان النهي يتعلق بفعل الصلوة المأتي بها وهو غير معلوم الوجه فلا يتم ما هنا مع انه فعل صدر عن المؤمن فالظاهر منه وقوعه على الوجه الصحيح وعلى الثاني منع العموم ايضا فان الظاهر ان المراد منه الصلوة الابتدائية لا الموظفات فانها ليست مما يزاد او ينقص مع انه ليس سندا عندنا وعلى الثالث انه قضية خاصة مخالفة للاصول ولولا ثبوتها بالحجة لما قلنا بها فان الامتثال بالمأمور به مشكوك فرضا والاحتياط غير محصل للمأتي به فيها فهو تعبد صرف لا يعم ما هنا حتى بالقياس نعم الاجماع المدعى من مثله مما يعتنى به لكن تعليله محل نظر لبعد دخول المعصوم في مثل تلك الوصايا مع احتمال ان يكون ذلك لعلمهم بالفساد او ظنهم به الا ان يقال ان فعلهم يكشف عن حجة قطعية فافهم **قوله** لان مذهب جماعة من العلماء آه **أقول** وقد يعلل ذلك بوجه آخر وهو ان الاحتياط مما يحتمل كونه ممنوعا عند الشارع وقد نسب الى الحلي ره كونه تشريعا محرما وصرح بعضهم بعد الواسطة بين المسلكين وهو بطلان عبادة المحتاط فيكون العمل به مخالفا للاحتياط **قوله** وفيه اولا ان معرفة الوجه آه **أقول** لا شك في عدم اعتبارها اذا لم يدل دليل معتبر من شرع او عرف على تحقق الاطاعة بدونها كما هو الحال فيها عند المصنف ره وقد قويناه ذلك في محله كما لا اشكال في اعتبارها اذا قام دليل كذلك على عدم تحقق الاطاعة بدونها وانما الكلام فيما اذا شك في اعتبارها وعدمه فهل يكون مقتضى الاصل اعتبارها او عدمه فذكر المصنف ره الاشارة في مباحث البرائة ان مقتضى الاحتياط اللازم حينئذ الحكم بعدم الاكتفاء بعبادة الجاهل حتى على المختار من اجراء البرائة في الشك في الشرطية نظرا الى ان ذلك ليس على حد سائر الشروط المأخوذة في المأمور به الواقع في حيز الامر حتى اذا شك في تعلق الالزام به من الشارع حكم العقل بقبح المؤاخذة المسببة عن تركه والنقل بكونه مرفوعا عن المكلف بل هو على تقدير اعتباره شرط لتحقق الاطاعة وسقوط المأمور به وخروج المكلف عن العهدة ومن المعلوم ان مع الشك في ذلك لا بد من الاحتياط واتيان المأمور به على وجه يقطع معه بالبرائة والفراغ والحاصل ان الفرق بين الشك في تحقق الاطاعة بدون شيء والشك في ان امر المولى هل تعلق باشتراط الفعل به ظاهر لا سترة فيه فان الاول مورد الاحتياط والثاني مورد البرائة وهذا التحقيق رشيق قلما يصل اليه الطبع السليم عن تصديقه وسيأتي توضيحه **قوله** فتأمل آه **أقول** لعل وجهه ان الظن الخاص نحو من العلم فيرجح على الاحتياط ويمكن دفعه بان ادلة الظنون الخاصة انما دلت على كفايتها عن الواقع لا تعيين العمل بها في مقام الامتثال وقد تقدم الكلام في هذا المرام على نحو الاستيفاء والاستقصاء في اوائل الكتاب فراجع **قوله** فاذا وجب الاحتياط آه **أقول** فيه اشكال من جهة ان المقصود احراز الوجه الواقعي وهو الوجوب الثابت في احد الصلوتين مثلا ولا يلزم من قصد الوجوب الاحتياطي المقدمي قصده مع ان الامر غير حاصل بنفس فعل احديهما ولو بملاحظة الوجوب الظاهري لان هذا الوجوب الاحتياطي مقدمي ومرجعه الى وجوب تحصيل العلم بفراغ الذمة ودفع احتمال ترتب الضرر والعقاب بترك بعض المحتملات وهذا الوجوب لا تقرب فيه اصلا نظير الامر بالاطاعة فان امتثالها لا يوجب تقربا وانما المقرب نفس الاطاعة الواقعية المترتبة بين الفعلين والا فما الثمرة الى ان الجمع بين المحتملين في مقام الاحتياط المتصف بالوجوب الظاهري مستلزم لاتيان غير الواجب على جهة العبادة لان قصد التقرب المعتبر في الواجب الواقعي لا يمكن مراعاته في كل منهما لعدم القطع بكونه هو الواجب الواقعي ومن المعلوم ان الاتيان بكل منهما بوصف انها عبادة مقربة يوجب التشريع بالنسبة الى ما عدا الواجب الواقعي فيكون محرما وعلى هذا فالاحتياط غير ممكن في العبادات وانما يمكن في غيرها من جهة ان الاتيان بالمحتملين لا يعتبر فيهما قصد التعيين والتقرب لعدم اعتبارهما في الواجب الواقعي المردد فيهما الى بكل منهما لاحتمال الوجوب من جهة لزوم الاشكال بما ذكره المصنف ره في مباحث البرائة وجها آخر في التنبيه في مقام الاحتياط بمثل الجمع بين الجمعة والظهر وهو ان ينوي المصلي لكل منهما حصول الواجب به او وجوبها تقربا الى الله فيفعل كلا منهما فيحصل الواجب الواقعي اذا صلى الظهر لاجل تحقق الفريضة الواقعية بها او بالجمعة التي فعل بعدها او فعلت قبلها قربة الى الله وملخص ذلك انى اصلى الظهر احتياطا قربة الى الله ثم يقال ان المعتبر في العبادة قصد التقرب والتعبد بها بالخصوص ولا شك ان كلا من الصلوتين عبادة فلا معنى لكون الداعي في كل منهما التقرب المردد بين تحققه به او بصاحبه لانا نقول القصد المذكور انما يعتبر في العبادات الواقعية دون المقدمية كيف وهو غير ممكن فيها فغاية الامر وجوب قصد التقرب في الواجب المردد بين الامرين بان يقصد في كل منهما انه فعل ليتحقق به او بصاحبه التعبد باتيان الواجب الواقعي ومما ذكرنا ظهر لك ان هذا الذي ذكره ره جار فيه

في قصد الوجه المعتبر في الواجب فانه لا يعتبر قصد ذلك الوجه خاصة في خصوص كل منهما بان يقصد انه اصلي الظهر لوجوبه ثم يقصد انه اصلي الجمعة لوجوبها بل يقصد انه اصلي الظهر ١٣٥
لوجوب الامر الواقعي المردد بينه وبين الجمعة التي صليتها قبلها او اصليها بعده وبالجملة حقيقة نية الفعل هي قصده على الصفة التي هو عليها التي صار باعتبارها
واجبا فلا بد من ملاحظة ذلك في كل من المحتملين واذا لوحظ فيه ذلك فاذا الصفة التي هو عليها الموجبة للحكم بوجوبه هي احتمال تحقق الواجب المتقرب به الى
الله تعالى في ضمنه فيقصد هذا المعنى والزائد عليه غير موجود فيه فلا معنى لقصد التقرب في كل منهما بخصوصه حتى يرد ان التقرب بما لم يتعبد به الشارع تشريع
محرم وكذا الكلام في قصد الوجه فلتر قلبك لا تجد الى هذا التجشم والتكلفات التي المرددة في تصحيح قصد التقرب والوجه وكذا الى توجيه الوجوب من جهة مجرد الاحتياط
والمقدمية لا تدبير يمكن اثبات الوجوب الشرعي المصحح لنية الوجه والقربة في كل من المحتملين وبيان ذلك انه يقال ان الاول منهما واجب بالاجماع ولو من جهة الفراغ عن المخالفة
القطعية والثاني كذلك ايضا بحكم الاستصحاب المثبت للوجوب الشرعي اذ مقتضاه بقاء الاشتغال بالواجب الواقعي قلنا اما الاول فليس واجبا لخصوصية كونه
ظهرا او جمعة حتى يتحقق الوجوب الشرعي انما وجب لاحتمال تحقق الواجب به الموجب للفراغ عن المخالفة من جهة الى وجوب احراز الواقع ولو احتمالا واما الثاني
فكذلك ايضا لان مقتضى الاستصحاب وجوب البناء على بقاء الاشتغال حتى يحصل اليقين بارتفاعه اما وجوب تحصيل اليقين بارتفاعه فلا يدل عليه العقل
من جهة الحكم بوجوب تحصيل اليقين بالبراءة عند الاشتغال فيكون الوجوب من باب المقدمة وهذا بعينه معنى الوجوب الاحتياطي ومن هنا ظهر امكان منع جريان الاستصحاب
في مثل المقام من جهة بقاء حكم العقل الصريح بعد اتيان احد المحتملين كما صرح به المصنف ره في مباحث البراءة هذا وانتظر لتمام الكلام **قوله** الا ان هنا
شيئا آه **اقول** حاصله ان الاجماع وادلة نفي الحرج انما يقتضيان بنفي الاحتياط على سبيل الايجاب الكلي وذلك لا يقتضي ثبوت السلب الكلي الا بعد
عدم مرجح بين موارد الاحتياط واما مع وجوده فلا اذ غاية الامر سقوطه فيما يترجح السقوط فيه فلا بد من العمل به في غيره مع اندفاع الحرج بسقوط الساقط لما
تقرر في محله من وجوب مراعاة الاحتياط فيما يمكن من المحتملات بعد سقوط وجوبه في بعضها ولذا ذكروا في مسألة الصلوة الى الجهات عند اشتباه القبلة
انه اذا تعذرت الصلوة الى الجميع وامكن الاحتياط بها الى البعض كالجهتين او الجهات الثلاث وجب العمل به بلا اشكال ووجوه المرجح في المقام من وجوه احدها ما
اشير اليه في المتن من انه اذا كان التكليف في بعض المحتملات مظنونا وفي بعضها مشكوكا وفي بعضها موهوما اقتضى ترك الاحتياط على اسقاطه في الاخير مع اندفاع
الحرج به والا فالمتوهم الثاني ايضا والا فالاول لعدم لزوم الحرج من الاحتياط فيه وثانيها ان يكون احتمال السقوط في بعضها بالاجماع اقوى من احتماله في البعض الاخر
وثالثها ان يكون بعضها مما يظن بوجود الطريق المعتبر فيه وبعضها مما يشك فيه ونحوه فيه ورابعها ان يكون سقوط الاحتياط في بعض الموارد قد اهتمنا
بالتسالم غيره كالشبهة التكليفية الوجوبية ثم هي والتحريمية وخامسها ان يكون الاحتياط في بعضها اقرب الى الوقوع في الوسواس من الاحتياط في البعض الاخر
وسادسها ان يكون بعضها اكثر صنفا واقل عددا وبعضها الاخر بالعكس وسابعها ان يكون بعضها الاخر بالعكس وثامنها ان يكون بعضها اتم في النظر من
البعض الاخر الى غير ذلك من المرجحات التي يحتمل وجودها في موارد الاحتياط **قوله** لان الفرق بين المعنى المذكور آه **اقول** بيان الفرق بينهما ان حاصله
ان الاصل الاولي حرمة العمل بالظن فلا بد من العمل بالعلم اذا امكن والظن الخاص الذي يقوم مقامه بعد قيام الدليل على خروجه عن تحت الاصل والاحتياط الذي
هو ايضا نحو من العمل بالعلم لحصول اليقين بالفراغ منه ايضا فاذا تعذر الاحتياط في كل الموارد من جهة لزوم الحرج وقيام الاجماع على خلافه فلا بد من العمل به فيما لا يلزم
فيه الحرج وعدم الخروج عن مقتضى الاصل الاولي الا بقدر الضرورة وهذا هو المراد من تبعيض الاحتياط واما حجية الظن من حيث هو فمعناها انقلاب الاصل الاولي
بعد الانسداد الى الاصل الثانوي وهو جواز العمل بالظن ومقتضاه جواز العمل بالظن مطلقا الا ما خرج بالدليل كالقياس وشبهه ومعه لا يلزم العمل بما هو الاوفق بالاحتياط
واذا وافق العمل بالظن طريق الاحتياط فهو من المقارنات الاتفاقية وليس الملحوظ فيه العمل بالاحتياط من حيث هو نعم قد يسلك مسلك الاحتياط اذا لم يحصل الظن او
تعذر طريقه كما قد يبنى على العكس على القول بوجوب الاحتياط مع تعذره واعلم ان الثمرات المترتبة على الفرق بين الامرين كثيرة منها امتناع نقض الامر الثابت
بالاحتياط للقطع بلزوم التمسك به حتى يثبت خلافه الا مع العلم الاجمالي بانتقاض بعض الامور الثابتة ودوران الامر فيه بين الامور المحصورة ومنها تعذر
الاخذ بالظن في باب الدماء على الاحتياط لامتناع الاحتياط بازالتهما وعدمه على الحجية ومنها امتناع التصرف بعد الاموال والفروج وسائر الحقوق
للقطع بلزوم الاقتصار فيه على موضع اليقين وعدمه على الثاني ومنها ما سيأتي الاشارة اليه من عدم نهوض الظن اذا اخذ من باب الاحتياط لتخصيص العمومات
الثابتة بالظنون الخاصة وقد يجعل من ثمرات ذلك جواز عمل المتجزي بظنه وعدمه نظرا الى ما اشرنا اليه من ان العمل بالاحتياط نحو من العمل بالعلم فلا بد من العلم
كما هو الحال بالنسبة الى غير البالغ درجة الاجتهاد اذا تعذر عليه الرجوع الى المجتهد حيث ان القول بوجوب الاحتياط عليه هو الموافق لنظام القواعد وفيه ما لا يخفى
قوله فيما نحن فيه اذا تعذر الاحتياط آه **اقول** توضيح المرام في هذا المقام انه اذا بنينا على ان العلم الاجمالي كالتفصيلي فيتعين معه الامتثال
العلمي الاجمالي بحيث يتعذر الجزئي منه على الكلي من الظني ففيما نحن فيه يتعين الاحتياط في المشكوكات والموهومات على التفاتها بالمرة والعمل بالظن فان قيل كما يلزم الحرج
من الاحتياط في الموهومات يلزم من الاحتياط في المشكوكات ايضا وحينئذ فلا بد فيهما من العمل بالاصول لما ذكرنا من انه لو بنى على حجية الظن كان الحكم في الواقعة الخالية
عنه الرجوع الى ما يقتضيه الاصل في تلك الواقعة من دون التفات الى العلم الاجمالي قيل لا ريب في ان المشكوكات غلبة الظن باحد الطرفين فلا يلزم من العمل بالاحتياط
فيهما حرج فان قيل قد قام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات ايضا فينكشف من ذلك ان الشارع لا يريد الامتثال العلمي الاجمالي في التكاليف الواقعية
المشتبهة بل يكتفي بالامتثال الظني قيل هذا الاجماع مظنون التحقق لا يجدي التمسك به لبطلان المخالفة فان قيل الظن بتحققه يرجع الى الظن بكون المرجع في المشكوكات

هي الاصول فيحصل الظن بالطريق وهو كالظن بالواقع في الحجية فيصير المشكوكات من قبيل المظنونات فيثبت الانتقال الى الامتثال الظني وهو المطلوب قيل مسئلة حجية الظن
بالطريق بعد الفرق بينه وبين الظن بالواقع متوقفة على مسئلتنا هذه اعني كون المرجع في المشكوكات الاحتياط وعدمه فكيف يتمسك فيها بها وقد وقع في بعض
النسخ المصححة على هذا الجواب من قوله الى آخره خط المحو واثبت بدله بعد قوله قطعي هكذا مرجع الاجماع قطعيا كان او ظنيا على الرجوع في المشكوكات الى
الاصول هو الاجماع على وجود الحجة الكافية في المسائل التي انسد باب العلم فيها حتى تكون المسائل الخالية عنها موارد للاصول ومرجع هذا الدعوى
الاجماع على حجية الظن بعد الانسداد انتهى وهذا وان كان ايضا يصلح جوابا عن السؤال الا ان سبب العدول عن الكلام الاول الى هذا الكلام غير معلوم
اهل البيت ادرى بما فيه فتدبر **قوله** واما الرجوع في كل واقعة آه **اقول** هذا هو الطريق الثاني من الطرق المقررة للجاهل التي يتكفل المقدمة
الثالثة بابطالها وتوضيح الكلام فيه ان المانع من افادة دليل الانسداد لحجية الظن المطلق يقول ان انسداد باب العلم وبقاء التكليف وبطلان الرجوع
الى البراءة والاحتياط لا تقتضي حجية الظن لامكان الرجوع في المسائل الخاصة الى الاصول العقلية او الثابتة بالنص والاجماع الجارية في الموارد الخاصة
على حسب مقتضياتها فان كان فيها حكم سابق محتمل بقائه استصحب والا فان كان الشك في اصل التكليف يبنى على البراءة وكذا في صورة حصول العلم الاجمالي
اذا خرج بعض اطرافه عن التعلق الفعلي بالمكلف او احد الوجوه في حصر الى الشك في اصل التكليف من حول مجاري ادلة البراءة وان كان الشك في المكلف به و
دار الامر بين امور محصورة يتعلق بها التكليف فعلا يبنى على الاحتياط ان امكن والا فعلى التخيير ويبنى في مجاري الشبهات المجملة على احد الامرين باختلاف
المسلكين فان بنينا على شمول ادلة البراءة لها حكمنا بنفي الاجزاء والشرائط المشكوكة فيها الا حيث يقطع باعتبار احد الامرين او الامور المحصورة فيها
يبنى على الاحتياط بالجمع مع الامكان وعلى التخيير مع عدمه وان بنينا على جريان الاحتياط فيها حكمنا بعد تحقق الاشتغال بها بالاقتصار على القدر
المتيقن وان فرض تعذره او تعسره في موضوع فالعمل بالتخيير فيه وتخصيص الحقوق باصنافها يقتصر على القدر المتيقن ويرجع في غيره الى الاحتياط ان امكن والا
فالتخيير وكذا في الاسباب الشرعية فلا يحكم بترتب الاثر على المشكوك فيه الى غير ذلك مما يطلع عليه الماهر في فن التعارض بين الاصول بعضها مع بعض
يعمل بقواعد الحجية في الكلام فيها في محلها والحاصل ان الموارد على العمل بالاحتياط والبراءة لا ترد على هذا الطريق فمعه لا يثبت حجية الظن **قوله** و
بالجملة فالعمل بالاصول النافية آه **اقول** لمانع ان يمنع كلتا الدعويين اما الاولى فلانه اذا بني في موارد الاحتياط على الاحتياط مع امكانه وعلى التخيير
مع عدم امكانه واجري الاصل النافي للتكليف في غيرها وغير المعلومات التفصيلية لا يلزم المخالفة على وجه يصدق عليه الخروج عن الدين كما لا يلزم عند القائلين
المسلكين في الظن بعد فقد الظنون المخصوصة او المطلقة واما الثانية فلان الحرج انما يلزم من العمل بالاحتياط في كل الموارد وليس الامر في المقام كذلك
الامارة فقد يتفق التعذر او التعسر في موارد الاحتياط كما قد يتفق عند الفريقين من العاملين بالظن في غير موارد الظنون المخصوصة او المطلقة ايضا فيقتصر الحكم
بسقوط الاحتياط على موارد لزوم احدهما من غير تجاوز الى غيرها وح فلا يلزم الحرج والحاصل ان الموجب للزوم احد المحذورين هو احد الامرين مستقلا من غير
غيرهم حصول الاشتراك بينهما في العمل بحسب مقتضيات الموارد لا يلزم شيء منهما **قوله** واما رجوع هذا الجاهل آه **اقول** هذا هو الطريق الثالث من الطرق التي
يتكفل المقدمة الثالثة لابطالها وحاصل ما يقول المتمسك به في منع ثبوت حجية الظن من دليل الانسداد ان بطلان الرجوع الى الاصلين البراءة و
الاحتياط لا يستلزم وجوب العمل بالظن لجواز ان يكون المرجع هو التقليد فعلى المستدل سد باب هذا الاحتمال لتتم الاستدلال ثم ان ههنا طرقا اخرى ربما
تجعل مانعة من وجوب العمل بالظن منها القرعة والظاهر قيام الاجماع على عدم اعتبارها في محل الكلام كما ادعاه بعضهم ومنها التخيير والمراد منه التخيير في
كل ما يحتمل ان يكون حكم الله من الآراء والاقوال المختلفة فيها في غير المعلومات من الوقائع ورد بان التخيير في جميع المسائل او اكثرها مما انعقد الاجماع على
بطلانه قد ذهب الكل الى تعيين المدرك واذا اختلفوا فيه والتخيير الذي قالوا به انما هو في تعارض الامارتين مع انه لو بني عليه لزم الهرج والمرج واعترض عليه
بعض الافاضل بما ملخصه منع انعقاد الاجماع لانه ان كان المراد من معقده التصريح ببطلان التخيير فلم يصرح احد به بل الاكثر صرحوا بثبوته وان كان المراد
انهم لم يقولوا بالتخيير بل اختار كل احد قولا معينا فثبوت ذلك في جميع المسائل حتى المسائل التي ليس لهم فيها مرجح ثابت الحجية ثم في اكثرها مسلم ولا
يثبت تحقق الاجماع لكون ذلك ناشيا من سبيل ثابت الحجية وليس حال فاقده كحال واجده حتى يتحقق الاجماع والحاصل ان دعوى الاجماع على بطلان التخيير
في حقهم مسلم وفي حقنا ممنوع ونظير ذلك حكم الامام عليه السلم بالتخيير عند تعارض الادلة مع انه للمشافهين كان واحدا من المدلولات وحكم السيد
والشيخ وغيرهما به(?) فيما اذا اختلفت الامة على قولين مع ان قول جميع الامة فيه ليس كذلك ولزوم الهرج والمرج هنا ليس باظهر من لزومه في تخيير المقلد بين اقوال
المجتهدين المختلفين سيما بعد فرض جواز تقليد الميت سيما مع جواز العدول عن الرجوع عن التقليد هذا محصل مرامه وانت اذا تاملت وجدت ان مراد مدعي الاجماع
هو الاجماع القطعي الناشي عن الحدس نظير ما ترى في دعوى اجماع العلماء على عدم الرجوع الى كل من البراءة والاحتياط في زمان الانسداد وح فينهدم بناء
الاعتراض ومنها التوقف قد مر الاشارة اليه وقيل في ابطاله انه اما ان يكون في العمل او في الفتوى اما الاول فغير معقول واما الثاني فلا مفر منه الا افتاء
بالحكم الواقعي العلمي ولا شك في بطلانه في الحكم الواقعي الظني والعلمي الظاهري لان مرجعه الى نفي وجوب الافتاء وهو باطل لاستلزامه الهرج والمرج
بل لمخالفته للاجماع ولذا قيل بوجوبه عينا عند الانحصار وكفاية عند التعدد واما ما ترى من توقف الفقهاء كثيرا فهو انما يكون بالنسبة الى الحكم
الواقعي واعترض عليه بما حاصله انا لا نمنع وجوب بناء العمل على حكم الاحتياط والا لزم تفسيق الفقهاء اذ ليس احد منهم الا ويتوقف في مسائل عديدة والتفسير(?) المذكور

ثم توقفهم مما لا معنى له وثانيا منع بطلان التوقف في الافتاء والحكم لظني الواقع والعملي الظاهري وقد تقدم من الكلام ما يكفي لرد هذا الاعتراض فراجع وثالثا ان العمدة في الطريق التي يمكن معها منع تمامية دليل الانسداد في اثبات حجية الظن المطلق هي الظن الخاص كما ستعرف قوله فهو باطل لوجهين آه اقول بل لوجوه ثالثها يجري بالنسبة الى غيرها من الطرق ايضا وهو ما سيذكره المصنف رحمه الله من تمامية دليل الانسداد انه رجوع الى العمل بالموهوم وهو قبيح عقلا وذلك لانه اخذ بمقابل المظنون في مقام امتثال الواقع وهو عين ما ذكرناه فمجرد احتمال كون شيء اخر طريقا شرعيا لا يوجب العدول عن الظن اليه وسيأتي بيان ذلك

قوله ولا يجوز الاكتفاء بالاول لما بعده آه **اقول** لظهور ان الاخذ بالموهوم والمشكوك مع امكان الاخذ بالمظنون لا يقل في القبح عن الاخذ بالمظنون مع امكان الاخذ بالمعلوم وكما ان العمل بالعلم مع امكانه لا يترتب عليه المؤاخذة ويترتب على العمل بالظن حينئذ فكذلك لا يترتب على العمل بالظن مع امكانه وانسداد باب العلم ويترتب على العمل بغيره مضافا الى ان العمل به مستلزم للمخالفة القطعية نظرا الى القطع بكون غالب المظنونات مطابقا للواقع والمخالفة القطعية حرام قوله فان العدول عن الظن الى الوهم آه اقول وذلك لاستلزامه ترجيح المرجوح ومنه يظهر ان الحكم بالتسوية بين الظن والوهم والشك والحكم بالتخيير بينهما ايضا غير جائز فان العقل اذا حكم بقبح ترجيح المرجوح حكم بقبح عدم الترجيح ايضا لان ترك الترجيح مرجوح لكون ترجيح الراجح راجحا مضافا الى ما قيل من انه مع كونه مخالفا للاجماع يكون راجعا الى جواز العمل بالموهوم دائما في جميع الوقايع مع ان العمل بالمظنون متيقن قطعا بعد ثبوت الاختصاص لدوران الامر بين التعيين والتخيير ومما حققنا يظهر ضعف القول بالتخيير بين الاحتياط والعمل بالظن وكذا تبعيض العمل بالظن في غيرها من الاحتمالات الضعيفة قوله فاعلم انه لا فرق في الامتثال الظني آه اقول يريد الكلام في النزاع المعروف في السنة الاواخر من ان الحجة في زمان الانسداد هل هي الظن بالطريق او الظن بالواقع او كلاهما وهذا النزاع لا يختص بالقائلين بالظن المطلق كما قد يتوهم بل يتمشى عند القائلين بالظنون الخاصة او لا نعلم لهذا النزاع بالنزاع في حجية الظن الخاص او الظن المطلق اذ ملخص هذا النزاع ان نتيجة دليل الانسداد بعد تمامية مقدماته وصحتها ومن جملتها انسداد باب العلم والظن الخاص في الامرين والامور واما النزاع الاول فملخصه ان الحجة في زمان الغيبة هل هي الظنون الخاصة بمعنى انه هل قام الدليل الخاص على اعتبار بعض الظنون على وجه يكتفي به في الاحكام بحيث لا يحتاج الى دليل الانسداد اولا بل لا بد من التمسك بدليل الانسداد وبعبارة اخرى هل الحجة في زمن الغيبة وانقطاع اليد عن اهل العصمة عليهم السلام وانسداد باب العلم بالاحكام الواقعية هي ظن المجتهد مطلقا من اي طريق حصل الا ما قام الدليل على عدم جواز الاخذ به بخصوصه من غير فرق بين الطرق المفيدة للظن او ان هناك طرقا مخصوصة هي الحجة دون غيرها فيجب على المجتهد الاخذ بها دون ما عداها نعم لا شك في ان كلامهم في ذلك النزاع مشتبه المراد وقد ذكر بعض محققي هذه الاعصار انه يقوى في كل من القولين وجهان فيحتمل ان يراد من حجية الظن مطلقا كون الحجة هي الظن بالواقع فلا يكون الامارة الغير المفيدة للظن لمانع حجة وان لم يكن لمانع حجة بخصوصه المنع من افادة الظن منه وان يراد حجية ما يفيد الظن في نفسه سواء حصل منه الظن بالحكم فعلا او منع مانع عنه وقضية كلماتهم وادلتهم هو الاول ثم استغرب على هذا فهم ان يكون مرادهم حجية الظن مطلقا سواء تعلق بالواقع ام بالطريق الموصل اليه حتى انه لو قام دليل ظني على حجية شيء خاص كظاهر الكتاب قام حجة وان لم يحصل منه الظن بالواقع لمانع ثم ذكر الاحتمالين الاولين في القول الثاني ايضا ورجح الثاني ثم ذكر ان النسبة بين القولين على الوجهين الاولين عموم مطلق كما هو الحال في الثاني منهما على وجه وكذا في الاحتمال الثالث من الاول والثاني من الثاني وكذا لو قيل بالحد الاخيرين من الاول والاول من الثاني وفي عكسه يكون بينهما عموم من وجه هذا ملخص ما افاده ونحن لسنا بصدد تحقيق هذا المطلب بل غرضنا بيان النزاع عن اجمال لا يتغير الفرق بينهما ولا يدخل احدهما في الاخر فان قلت كيف يتمشى هذا النزاع على القول بالظن الخاص مع ان المناسب هو الاقتصار على الظن بالطريق ولذا ترى ارباب الظنون الخاصة يقتصرون عليه قلت اولا قد عرفت ان كلامهم في حجية الظن الخاص يحتمل ارادة حجيته من حيث نفسه وحجيته من حيث الوصف فيمكن ان يلاحظ عندهم ايضا الواقع في حجية الطرق المقررة شرعا فاذا انسد العلم بالطرق يتبع الظن بالواقع او الظن بنفس الطرق نعم يقتصر في زمان الانسداد على الظن بالطريق من يقول كما قيل انه كما قرر الشارع احكاما واقعية كذا قرر طرقا للوصول اليها فان كان سبيل العلم بتلك الطرق مفتوحا فالواجب الاخذ به والجري على مقتضاه ولا يجوز الاخذ بغيرها مما لا يقطع معه بالوصول الى الواقع من غير خلاف فيه بين الفريقين وان انسد سبيل العلم به تعين الرجوع الى الظن به فيكون ما ظن انه طريق مقرر من الشارع طريقا قطعيا الى الواقع فلا يعدل عنه الى الظن بالواقع ومن يقتصر فيه بالظن بالواقع يقول كما قيل ان المقصود في الحقيقة هو الواقع غاية الامر مطلوبية اخذه من الطرق المقررة مع امكانه واما مع عدمه فيرجع الى المقصود الواقعي مع ان الظن بأداء الواقع اداءه على سبيل الظن مع الظن بكونه من طريقه ومن يذهب الى الاعم يقول كما قيل ايضا انه كما انسد سبيل العلم بالطرق المقررة كذا انسد سبيل العلم بالاحكام وكما ينتقل من العلم بالطريق المقرر بعد انسداد سبيله الى الظن به فكذا ينتقل من العلم بالاحكام الشرعية الظنية تنزلا من العلم الى الظن في المقامين وثانيا الامر ان المشهور من مسلك ارباب الظنون الخاصة هو الوجه الثاني من الوجهين المذكورين كما عرفت توجيهه من المحقق المذكور فيكون المشهور بينهم في هذا النزاع هو الظن بالطريق لعدم ملحوظية الواقع عندهم وثالثا ان كون العمل بالظن الطريقي راجعا الى القول بالظن الخاص انما يصح اذا كان ترجيح ذلك من جهة الادلة الخاصة وليس الامر كذلك بل هو من جهة كونه القدر المتيقن توضيحه ان القائل بالظن الطريقي يستنتج من جميع ما تقدم من مقدمات دليل الانسداد لا ينتج الا على سبيل الاهمال اذ لا شك ان القضية المهملة في قوة الجزئية فان كانت الظنون متساوية في نظر العقل من جميع الجهات لزم القول بحجية الجميع واما اذا كان بعضها متيقن الاعتبار على فرض حجية الظن في الجملة دون البعض الاخر تعين ذلك البعض للحجية لانه القدر المسلم المتيقن لانه ثابت الحجية على كلا القولين وكلا التقديرين

والحاصل انه ليس لمقصود في المقام الكسبات في مقام الترجيح الى الدليل الدال على حجية الظنون الخاصة اذ المفروض تمامية المقدمات المسلمة المثبتة لحجيتها من حيث خصوصها وعدم الاتفاق عليها كذلك فيكون حجيتها من حيث انها ظن لا لاجل خصوصيتها وتلك الحيثية جارية في جميع الظنون فلا فرق بينها فعلم ان مرحلة ترجيح الظن بالطريق غير هذه المرحلة فتامل في المقام لئلا تزل قدم بعد ثبوتها **قوله** احدهما من يرى ان مقدمات آه **اقول** وسمعنا من الاواخر منهم العلامة المحقق صاحب الهداية وصنوه المدقق صاحب الفصول **قوله** الثاني مقابل هذا آه **اقول** وهم ايضا جماعة منهم شريف المحققين ومن حذا حذوه **قوله** وهو الذي قد نصر عليه بعضهم آه **اقول** هو صاحب الفصول قدس سره وقد ادعى انه لم يسبقه اليه احد مع ان اخاه المحقق قد سبقه اليه فانه الوجه الثالث من الوجوه الثمانية التي ذكرها لاثبات حجية الظنون الخاصة وعدم اطلاعه عليه منه بعيد غاية البعد كما يشهد به من طالع كتابيهما نعم بينهما فرق كان هو الباعث على الدعوى المذكورة وملخص الفرق ان صاحب الهداية لم يفرق بين الطرق المجعولة من الشارع وغيرها في الاعتبار في نظر العقل وبمجرد ذلك ثبت حجية الظن الطريقي ولذا عد العلم بالواقع من الطرق المقررة فتقرير الدليل على مذاقه ان كوننا مكلفين بالاحكام الشرعية فعلا يستلزم وجود الطرق المعتبرة في نظر الشارع للوصول الى الاحكام المجعولة كانت ام غير مجعولة فاذا تعذر العلم بها فالمرجع الظن بخلاف صاحب الفصول فان ظاهره دعوى القطع بوجود الطرق المجعولة في زماننا هذا كسائر الازمنة للتكليف اذ مجرد الطرق العقلية مع قطع النظر عن الجعل او تسليم الجعل في غير هذا الزمان لا يجدي في اثبات المطلوب اذ بعد فرض عدم تصرف الشارع في الطرق المعتبرة واقتصاره على جعل الاحكام الواقعية لا يلزم من انسداد باب العلم بها الا الرجوع الى الظن بالطرق والذي يشهد بصحة الفرق المذكور من كلام الاول ما ذكره في جملة كلام له في دفع بعض الايرادات الواردة على الدليل المذكور من قوله من الواضح للشارع حكما في شأننا من انسد عليه سبيل العلم من وجوب عمله بمطلق الظن او الظن الخاص ولا نعني نحن بالطريق المقرر الا ذلك الى اخره فان ظاهره كغيره مما يقرب منه بحسب المفاد عدم ثبوت الفرق عنده بين الطرق المجعولة وغيرها فراجع مجامع كلماته لتطلع على حقيقة الامر ومن كلام الثاني ما ذكره في تقريب ما يكشف عما ذكرناه انا كما نجد على الاحكام امارات نقطع بعد اعتبار الشارع اياها طريقا الى معرفة الاحكام مطلقا وان افادت الظن الفعلي بها كالقياس والاستحسان والسير الظنية والرؤيا وطرق جواز الدليل والفرعية وما اشبه ذلك مما لا حصر له كذا نجد علينا امارات اخر نعلم بان الشارع قد اعتبرها كلا او بعضا طريقا الى معرفة الاحكام وان لم يستفد منها ظن فعلي بها ولو بمعارضة الامارات السابقة وهذه الامارات محصورة الى اخر ما ذكره **قوله** ومرجع هذين القطعين عند التحقيق آه **اقول** يمكن توجيه رجوع القطعين الى القطع الواحد بوجوه احدها ان يكون من باب رجوع القطعين المتعلقين بالمقدمتين الى القطع بالنتيجة بمعنى ان هذا القطع الواحد الثالث نتيجة القطعين الاولين فيرتب قياس على هيئة الشكل الاول وهو ان التكليف بالاحكام الشرعية الفرعية الكثيرة ثابت في حقنا في هذه الازمنة فعلا وكل ما هو كذلك فلا بد من نصب طريق للوصول اليه فالتكليف بالعمل به منتج ان الاحكام الشرعية الفرعية لا بد من نصب طريق للوصول اليها والتكليف بها فيحصل من القطعين المتعلقين بالمقدمتين هذا القطع الواحد كما يحصل القطع بحدوث العالم من القطع بكون العالم متغيرا والقطع بكون كل متغير حادثا وعلى هذا فالمراد بالاحكام في المقدمة الثانية هي الاحكام التي ثبت التكليف بها شرعا تكليفا محققا منجزا فعليا مع قطع النظر عن الانسداد وفي النتيجة الاحكام التي ثبت التكليف بها في حقنا قطعا في زمان الانسداد ولا يعلم ان الواجب تحصيلها او تحصيل مؤدى طرقها فلا يتحد النتيجة مع الكبرى كما لا يخفى ثانيها ان يكون من باب انحلال القضية التنويعية الى الاجزاء التحليلية العقلية بمعنى انا نقطع قطعا واحدا وجدانيا بانا مكلفون تكليفا فعليا بمؤدى طرق مخصوصة ثم اذا رجعنا الى وجداننا نرى ان هذا القطع ينحل الى قطعين فالمراد من الارجاع الاشارة الى مقام الاجمال والتفصيل ثالثها ان المراد انا لما قطعنا ببقاء التكليف في حقنا وقطعنا ايضا بان الشارع نصب لنا طرقا مخصوصة للوصول الى الاحكام المكلف بها قطعنا ان غرض الشارع تعلق بامتثال الاحكام من تلك الطرق المخصوصة والا لم يجعلها فيحصل من القطعين قطع واحد وهو ان غرض الشارع تعلق بمؤدى الطرق وبعبارة اخرى بعد ما لوحظ الارتباط بين الاحكام والطرق بجعل الشارع حصل القطع بمطلوبية الاحكام المرتبطة بالطرق رابعها ان هناك تكليفين تعلق بكل منهما القطع احدهما انا مكلفون في زماننا هذا بالاحكام الفعلية والاخر انا مكلفون بالرجوع الى الطرق المجعولة في معرفة تلك الاحكام والاول مقدم على الثاني طبعا كما هو ظاهر فلو لم يكن الغرض معرفتها من تلك الطرق لم يحصل لنا القطع الثاني فبعد حصول القطع يعلم ان المكلف به مقيد بهذا القيد فيرجع التكليفان الى تكليف واحد هو التكليف باخذ الاحكام من الطرق فاذا اتحد التكليفان اتحد القطعان المتعلقان بهما فيحصل قطع واحد بانا مكلفون بالعمل بمؤدى الطرق هذا غاية ما يمكن من التوجيه ومع ذلك فللنظر فيه مجال كما لا يخفى **قوله** وفيه اولا امكان آه **اقول** لا يخفى ان ايرادات المصنف بعضها راجع الى القدح في المقدمة الثانية اعني ثبوت الطرق المجعولة وبعضها الى النتيجة اعني وجوب الرجوع الى الظن بالطريق كما لا يخفى ومن الايرادات الراجعة الى منع النتيجة ما اورده المستدل واجاب عنه وهو وجوه منها ان وجوب العمل بالطرق على فرض تسليمه لا يختص بالفروع بل يجري في الاصول ايضا ومنها ان اثبات الطرق فالتعويل فيها على الطرق المخصوصة يستلزم توقف الشيء على نفسه او الدور ومنها انا لا نسلم ان انسداد باب العلم الى تعيين الطرق يوجب حجية كل ظن لا دليل على عدم حجيته بل حجية كل ظن نظن حجيته خاصة لانه اقوى مع اندفاع الضرورة به ويطلب الجواب عنها وعن امثالها في الفصول ثم ان ههنا ايرادات راجعة الى منع المقدمة الثالثة اعني انسداد سبيل العلم الى الطرق المنصوبة منها ان معرفة الطريق المقرر

في مسئلة الظن بالطريق او الظن بالواقع

يشرع للوصول الى الاحكام اعني ظن المجتهد مطلقا علاما استثني او خصصوا الظنون الخاصة ليست من مسائل الفروع بل هي من مسائل الكلام فيتعين الاخذ ١٣١
بما بالعلم ولا يمكن القول بانسداد باب العلم بالنسبة اليها وقد يمنع كون المسئلة من مسائل الكلام فانه لا ربط لها بالكلام كما يظهر لمن لاحظ علم الكلام
بل هي من مسائل الاصول لكونها بحثا عن الدليل وبيانا لما يناط به حجية الدليل ومنها ان سبيل العلم بهذه المسئلة مفتوح لان كلا من الفريقين
في او باب الظنون المطلقة والظنون الخاصة يدعي العلم بما يذهب اليه ومن القول بحجية الظن المطلق او الظن الخاص ورد بان الدليل العقلي الذي
تمسك به اولو باب الظنون المطلقة على فرض صحته انما تم على فرض انسداد باب العلم بالواقع وبالطريق المقرر من الشرع كيف ولو كان عندنا طريق خاص
قطعي مقرر من الشارع لاستفادة الاحكام لما تم الدليل المذكور قطعا لابتنائه على انتفاء ذلك حيث اخذ ذلك من جملة مقدماته ولا يدعي المستدل
بثبوت قيام الدليل القطعي او لا على حجية كل ظن والا لما احتاج الى الدليل المذكور بل انما يقول بانسداد سبيل العلم بالواقع وبالطريق المقرر من الشرع
لا للوصول الى الواقع ويريد بذلك ان قضية العمل بعد الانسداد المذكور هو الرجوع الى مطلق الظن فالبرهان المذكور يدل عليه كما هو بعد فرض الجهل ان قضيته
جهل المكلف مع علمه ببقاء التكليف ماذا والقائل بالظن بالطريق يقول ان قضيته ذلك هو الانتقال الى الظن على الوجه الذي يدعيه دون ما ادعوه
ثم ان بعض المعاصرين اجاب عن هذا الاعتراض الاول من اعتراضات المحقق على الدليل المذكور بوجوه اولها ان المستدل قد تمسك في اثبات الطرق
المجعولة والمخصوصة بالاجماع والضرورة القائلين بالظن المطلق ايضا لا يتعدون في الاستدلال عن الطرق المخصوصة وبالكتاب والسنة الدالين على كلا الامرين وان
وقع الخلاف في التأمل في شرائطهما وتعيين ما هو الحجة منهما عند التعارض وما ذكر من لزوم اشتمالها ماذا وتواتر الاخبار بها ممنوع ان اريد التفصيل بشرائطها
وجزئياتها وحاصل ان اريد الاجمال كما يظهر من التأمل في طريقة القوم في مقام الاحتجاج ومخالفة السيد اضطر به غيره قد يعد سببا الى الشبهة
مع امكان تأويلها بما يجري من محلهم وطريقتهم في كتب الاستدلال من التمسك بالطرق المخصوصة والمنع من حصول العلم من الاقوال المختلفة بالقدر الجامع بينها
لا دخل له بالمقام لحصول الاتفاق منا على القدر الجامع من الرجوع الى الكتاب والسنة وثانيها ان الطريق العقلي في مقام الاجتهاد منحصر في العلم مع
امكانه والظن بشرائطه مع تعذره وفي مقام العمل عند فقد الاول هو بعض الاصول العملية كالبراءة الاصلية واما الطرق العادية الراجعة الى الطريقة العقلائية
كالظن الاطمينانى ونحوه فيستفاد اعتبارها مما يظهر من الشارع او من وذلك صدق الاطاعة والعصيان عند عدم ردع الطريق المنصوب مدارها واي فرق
بين ثبوتها بالتقرير او النص وكثيرا ما يقع الاشتباه فيها موردا وشرطا ومخالفا فمع انسداد سبيل العلم بتعيين الحجة منها لا بد من الرجوع الى الظن في ذلك
كما في الطرق المجعولة وثالثها انه يكفي في اثبات الجعل الشرعي اثبات المنع عن بعض الطرق كالقياس وشبهه فاذا ثبت ذلك من الشرع علمنا ان الشارع تصرف
في هذا الباب ورضي بالعمل ببعض الطرق دون بعض فاذا انسد باب العلم بذلك قام الظن به مقامه وما ذكروه من الاجوبة عن اخراج مثل القياس لا يجدي في
المقام ودعوى حصول المنع المذكور في باب اثبات الطريق ايضا فلو دل ذلك على الجعل الشرعي دل على مثله في اثبات الطرق ومكذا مدفوعة بان الظن
بالطريق الحاصل من نحو القياس ليس من الظن بالطريق المفروض في المقام لعدم الظن بطريقيته مع تطرق المنع اليه بل هو من قبيل الظن بالواقع و
رابعها ان الطريق المرضي للشارع مشترك بين المجعول وغيره فلا حاجة الى اثبات الطريق المجعول بخصوصه وخامسها ان احتمال منع الشارع عن بعض الطرق
كاف في هذا الباب فلا يتوقف الاستدلال على اثبات تلك المقدمة فما ذكر من ان الطريق المحتمل لا يلتفت اليه مع الظن بالواقع كما لا يلتفت الى الدليل المحتمل مع
الاصل ممنوع للزوم الانتقال عن العلم بما يوجب ضيق الظن به عند تعذره وذلك غير مطلق الظن بالواقع والكل ضعيف اما الاول فلان مجرد
تمسكهم بالاجماع لا يصير حجة على الغير اذ غاية الاجماع المنقول وهو غير مرضي في المقام سيما عند المعارضة مع انه ان اراد الاجماع القولي فدعواه في غاية
الاشكال ولو سلم فانما يسلم في التنصيب الاجمالي وهو غير مجد اما اولا فلان للمانع ان يقول ان ذلك الطريق هو مطلق الظن من اي سبب كان واما ثانيا فلعله
الضرورة والاجماع على توقف التكليف على الادراك والفهم فكيف العلم بالطريق على وجه الاجمال ومنه ينقدح ما في التشبث بالشقوق كلا وان اراد الاجماع
العملي فبعد تسليمه لا يثبت المطلوب لاحتمال استناد العمل الى الطريقة العقلائية لا التنصيب الشرعي واما الاستدلال بالكتاب والسنة فيظهر الكلام فيه من
مراجعة المباحث السابقة واما الثاني فلان مراد المستدل هو خصوص التنصيب والجعل لا ما يعم التقرير كما اعترف به المجيب حيث جعله منشأ الفرق بين هذا
الدليل والدليل الذي ذكره صاحب الهداية على الوجه الذي حررناه واما الثالث فلانه في الحقيقة اعادة الدعوى لا اثبات المدعي والذي ذكر اخيرا بعد
تمامه لا مساس له بالاعتراض ولعلنا نوضح القول فيه واما الرابع فلانه يرجع الى الثاني بل هو عينه في الحقيقة فيجري عليه ما اوردنا عليه واما الخامس
فلان الطريق الجعلي انما يقدم على غيره للقطع بكون سلوكه مبرئا للذمة ومع عدم ثبوته لا يحصل هذا القطع بل غايته الاحتمال وهو مجرد غير مقدم على الظن
بالواقع مع اقربيته في نفسه الى المقصود سيما اذا كان اقوى من الظن بالطريق نعم لو قيل انه لو قام الظن على كون شيء من الامارات المنصوبة يجب ان يوخذ به لانه
كان هو المنصوب فعمل بالطريق والا فبالظن المطلق فهو حينئذ جامع بين الامرين ومشتمل على القدر المتيقن في البين لكان له وجه لكنه ايضا غير سليم عن الايراد
كما يتضح لك من التأمل في مجامع الكلمات واطرافها **قوله** لاحتياج كل مكلف الى معرفتها اه **اقول** اذ ليست من الاحكام الفرعية التي ربما تختص
بالرجال كاحكام الجمعة والجهاد والتي لا تحتاج اليها النساء او تختص بالنساء كاحكام الدماء الثلاثة التي لا يحتاج اليها الرجال بل هي من الاحكام الاصولية
التي يشترك فيها عامة المكلفين كمسئلة معرفة الامام عليه السلام **قوله** مدفوع بالفرق بينهما اه **اقول** وذلك لكثرة الدواعي الى نقلها والحاجة اليها الى اكثر

في مباحث الظنّ

١٤٠. على الاحتمال الثاني من جهة طلب الرياسة وما يلزم منها دون الاول كما هو ظاهر **قوله** واما المقلد فلا كلام له اه **اقول** قال بعض سادة مشايخنا انه يمكن
ان يدعى حصر التعبد في شئ الائمة التقليدية هو غير بعيد **قوله** واختلاف الفتاوى في الخصوصيات اه **اقول** توضيحه ان الاختلاف في الخصوصيات على فرض تسليمه
لا اختلاف الراجع الى التعيين بعد الاتفاق على القدر المشترك والاخر الاختلاف لا على هذا الوجه بان يسلك المختلفون مسالك مختلفة يعتقد كل
منهم صحة ما اعتقده وفساد ما اعتقده غيره بحيث لو انكشف عليه لنفسه لم يلتزم بالاعتقاد والكاشف عن الاتفاق على القدر المشترك هو الاول دون
الثاني نظير اختلاف الاخبار في الوقايع حيث انه لا يوجب تواتر القدر المشترك الا اذا كان على الوجه المذكور وحاصل الفرق هو الفرق بين الحيثية التعليلية
والحيثية التقييدية **قوله** والاجماع المركب اه **اقول** حيث ان اختلاف الفريقين يتصور على وجهين الاول ان يقول احدهما هذا لا غير والاخر ذلك لا غير
والثاني ان لا يتعرض احدهما لنفي قول الاخر فخرق الاجماع يتحقق في احد الوجهين دون الاخر كما لا يخفى **قوله** بل الطريق العقلي بالنتيجة الطريق المجعول اه **اقول**
وبعبارة اخرى قد اخذ في الظن المطلق عدم وجود الظن الخاص فعند وجوده ينتفي موضوعه كما هو شأن الاصول بالنسبة الى الادلة **قوله** وثانيا سلمنا نصب الطريق اه
اقول هذا الاعتراض كالاول راجع الى منع المقدمة الثانية ايضا وربما يقرر هذا الاعتراض بوجوه اخر متقاربة نقرب من هذا منها انا لا نسلم بقاء
التكليف بالعمل بالادلة المقررة من حيث الخصوص بعد انسداد باب العلم اليها وانما المسلم حينئذ ثبوت التكليف بالعمل بها في الجملة ومنها ان غاية ما يسلم
بقاء التكليف بالطرق المعلومة بالاجمال ومجرد هذا العلم الاجمالي لا يقدح في الحكم العقلي الثابت على تقدير عدمه الخفي وجوب التعويل على كل ظن لا
دليل على عدم حجيته ان تيسر والا فكل امارة لا علم بعدم حجيتها لفرض فساد الظن فيعمل على مقتضاها كما يعمل على مقتضاها مع انسداد باب العلم الى
الاحكام الفرعية مع العلم ببقاء التكليف بها عند عدم العلم بنصب الشارع لنا الى معرفتها فلا تأمل مغايرة للحكم العقلي المذكور ومنها ان من جملة طرق
الاحكام ما نتمكن من معرفة جملة من تفاصيله بطرق القطع وهو الاجماع والادلة العقلية ومما لا قطع لنا به منه لا قطع لنا ببقاء التكليف بالعمل به فينبغي
بالنسبة كل واحد من نوعيه احد الشرطين المعتبرين في جواز العمل بالظن ومن جملتها ما نقطع بحجيته بطريق الاجمال دون التفصيل ونقطع ايضا ببقاء التكليف
بالعمل به وهو الكتاب وخبر الواحد ولا قطع بحجية ما عدا هذه الادلة الاربعة ابتداء ولا ببقاء التكليف بالعمل به حتى يتفرع عليه جواز التعويل في تحصيله على
الظن فيما يوجب تحققه جواز التعويل على الظن وجوده بمجرد الفرض محضا ومنها ان من ادلة الاحكام ما هو مضافا الى الادلة القطعية ادلة ظنية قام القاطع على حجيتها
كظاهر الكتاب والخبر الصحيح وفيما عدا ذلك لا قطع لنا ببقاء التكليف فيعمل بالخطاب البرائة لقطع العقل بحجيتها حيث لا دليل معلوم الحجية عند العامل
بها على خلافها الى غير ذلك من الوجوه التي يعلم صحتها وسقمها من التامل فيما ذكرنا ونذكره ثم ان هذا الاعتراض الذي اورده المصنف ربما يجاب عنه مضافا
الى بعض ما تقدم بما ملخصه عدم التفرقة بين الطرق المجعولة وغيرها فيما نحن بصدده وهو ان تمهيد في نفسه يصلح لدفع الاشكال والجواب عن الفصول عما يقرب
منه من التقرير السابق بان الادلة المخصوصة بعد نصب الشارع لها دليلا من جملة احكام الوضع فيندرج في الاحكام الشرعية والاجماع منعقد على
بقاء التكليف بالاحكام الشرعية بقول مطلق ولا يخلو عن وجه **قوله** بان ذلك انما حكم اه **اقول** ربما يبين ذلك بوجه اخر وهو ان احتمال
اختصاص الطرق في زمان انفتاح باب العلم بها والاولى هو الوجه المذكور في المتن كما لا يخفى **قوله** وثالثا سلمنا نصب الطريق اه **اقول** اورد عليه بما
حاصله بعد التلخيص ان مبنى الدليل المذكور انما هو على عدم حصول الاكتفاء بالقدر المتيقن والمتيقن لا محالة يرجع الى الحقيقي والا فالصواب هو القطعي
ايضا مع الاكتفاء به على انا نقول انا ان عثرنا في المسئلة الفرعية على القدر المتيقن ولو بالاضافة اقتصرنا عليه والا رجعنا الى مطلق الطريق المظنون
وان لم يلزم من الاقتصار على المتيقن والرجوع في غيره الى الاصول خروج عن الدين او لزوم الحرج المكلف في المسئلة المخصوصة بلزوم ترتيب فيها على الطريق
الفلاني دون الاصل العملي او على الاصل العملي دون الاخير يجوز له العدول عن المظنون الى الموهوم وان فرضنا انفتاح باب العلم في غيرها من عامة
المسائل الفرعية فلا يبتني هذا الدليل على مقدمة استلزام عدم الاكتفاء بالطرق المعلومة الخروج عن الدين غاية الامر ان المجتهد عند الاكتفاء هو
الرجوع الى الاصول كلية [illegible] الا انه لو فرض التباس الامر على المكلف فيما يجب بنائه عليه في تلك الحال من الطريق والاصل وتعذر عليه العلم بذلك
لزمه العمل بالظن في ذلك ولو في مسئلة مخصوصة لامتناع العدول الى الموهوم فلو وجد هناك امارات واصول عديدة ظن بحجية شئ منها في تلك الحال
كان ما عداه موهوما ولا يمكن فرضه مشكوكا الا مع توافق مدلوليهما ولا شك في قبح ترجيح الموهوم كالمشكوك ولذا غاب الظن بالواقع فلا بد ان ياخذ
المجتهد بالمظنون وان لم يفد الظن بالواقع اصلا بل وان كان موهوما بالنظر الى الواقع اذا استفرغ وسعه ولم يقدر على اكثر من الظن في المسئلة مع لزوم
بنائه فيها على احد الوجهين وامتناع التوقف في البين لذا نقول بكون القائلين بالظن المطلق مكلفين بالعمل به ويجوز لمقلديهم فيما يفتون به حتى
لو لم يقطع احد منهم بحجيته وانما ظن بعد استفراغ وسعه بلزوم مبنائه عليه جاز ذلك له ايضا وهذا معنى قول الفقهاء الاظهر كذا والاقوى كذا والاشبه
كذا فانهم لا يفتون بذلك الظن بالحكم الواقعي وكذا الحال في المتجزي بل المقلد اذا تعذر عليه العلم بما يجب بنائه عليه هذا كلامه وانت خبير بان الاعتراض
انما يتوجه على ظاهر الاستدلال حيث انه يعطي ان مجرد انسداد سبيل العلم الى الطرق المجعولة يوجب جواز العمل بالظن فيها لا عدمه وهو ما يقصد
الكفاية هو بيان المراد لا يدفع الايراد فان [illegible] منع ظهوره فيه فهو امر اخر والا فمع تسليم الظهور [illegible] يرجع الجواب الى ان المراد خلاف ما يعطيه الكلام
وهو عين ما ذكره المصنف في منع التنزل بقوله سلمنا عدم وجوب القدر المتيقن الخ فليس ذلك الا ما ذكره هو منعا للتنزل [illegible] الايراد مع ان ارادة المسئلة

في مسئلة الظن بالطريق والظن بالواقع

منع التخطي عن المتيقن لا في ضاع مع الاكتفاء به مما كيستشم ذاتحه من كلامه صلى والحاصل الفرض في المنع من الرجوع الى مطلق الظن ثم كيف يكفي منع ثبات الاهمال

نتيجة دليل الانسداد من غير حاجة الى تعيين الجزئي الذي يؤدي اليه لا اهمال في الظن بالطريق من جهة المرجح نعم ما ذكره في العلاوة متجه لو تم مبنا لكن الشان

في اثبات ذلك لعلنا نتعرض له ان ساقنا اليه سائق الحاجة ثم انه ربما يعترض على الدليل بوجه اخر بشبه هذا الوجه وهو ان غاية ما يثبته انسداد باب

العلم الى الطرق حجية الظن في الجملة ولا يثبت العموم لامكان الترجيح بين الظنون المتعلقة بذلك تارة بقوة الظن وضعفه واخرى بالظن بالاعتبار

وعدمه وثالثة بالقدر المتيقن بان يكون بعضها على تقدير حجية الظن متيقنا بالنسبة الى بعض وترابعة بكون البعض متعلقا بمعلوم الحجية على

الاجمال اي بحسب النوع كالمتعلق منها بالكتاب والسنة وح فكيف يمكن القول بحجية مطلق الظن في ذلك وهذا الايراد مبني على الخلط بين

الطريق الواقعي والطريق الفعلي فان الترجيحات المذكورة انما تعقل في الاول دون الثاني كذا قيل **قوله** ورابعا سلمنا عدم وجوب القدر آه

اقول قد يستغرب هذا الكلام نظرا الى ان القائل بالظن المطلق لا يقول به الا بعد سد باب الاحتياط في المسئلة الفرعية لعدم تعلقها بالعمل الا بتوسطها فلا يكون

فكيف لو اضيف اليه الاحتياط في المسئلة الاصولية ايضا بالعمل بجميع الطرق المشتبهة على ان الاحتياط في المسئلة الاصولية انما يتحقق بالاحتياط في المسئلة

الفرعية لعدم تعلقها بالعمل الا بتوسطها فلا يكون امرا اخر وراء ذلك والانصاف ان الاستغراب في محله فان المحذور اللازم من الاحتياط في المسئلة الفرعية

الذي انسد به بابه لازم من الاحتياط في المقام ايضا كما اعترف به بقوله نعم قد عرفت ان حرمته آه **اقول** قد تقدم بيان ذلك في مقام تأسيس الاصل في حرمة

العمل بالظن **قوله** فان كان مخالفا للاستصحاب فلا اشكال آه **اقول** وان كان مخالفا للبرائة فقد مر في مقدمات دليل الانسداد انه لا يعمل بها

في المقام وان كان مخالفا للتخيير فلا شك انه ليس لبدلا مع امكان الاحتياط **قوله** اذا لم نقل بالاحتياط في المسئلة الفرعية آه **اقول** نظيره الاحتياط

في المسئلة الاصولية لا مشي له بعد العمل بالاحتياط في المسئلة الفرعية **قوله** وخامسا سلمنا العلم الاجمالي آه **اقول** ربما يدفع ذلك بان المطلوب

اداء ما هو الواقع لكن من الطريق الذي قرره الشارع فان حصل العلم به فلا كلام وكذا ان اداه على وجه يقطع معه باداء الواقع فان العلم طريق اليه

قطعا سواء اعتبر الشارع بالخصوص في المقام اولا وسواء حصل له العلم بالطريق الذي قرره الشارع ام لا للاكتفاء بالعلم باداء الواقع قطعا

بل يتعين الاخذ به على تقدير انسداد سبيل العلم بالطريق المقرر وانفتاح سبيل العلم بالواقع واما اذا انسد سبيل العلم بالامرين تعين الاخذ

بالظن بالطريق دون الظن بالواقع لاداء التكليف المتعلق بالطريق بذلك واداء الواقع به على حسب الطريق واما الاخذ بمطلق الظن بالواقع

فليس فيه اداء التكليف المتعلق بالطريق لا علما ولا ظنا ويندفع بما سيذكره المصنف **قوله** وكان المستدل توهم آه **اقول** منشا

ما ذكره المستدل احد امرين احدهما الذي اشار اليه المصنف هنا من ان نصب الطريق ولو كان عروضا لا شبهة فيه موجب لصرف التكليف عن الواقع

الى العمل بمؤدى الطريق فالاحكام الواقعية حينئذ ليست مكلفا بها تكليفا فعليا الا بشرط قيام الطريق المنصوب عليها فيكون المكلف به حقيقة

هو العمل بمؤدى الطريق دون الواقع من حيث هو يلزمه اهمال ما لم يؤد اليه الطريق المفروض من الواقع وثانيهما ما اشرنا وسيشير المصنف اليه من ان الظن

بالطريق ظن بالامتثال الظاهري والواقعي بخلاف الظن بالواقع فانه لا يستلزم الظن بالاول **قوله** فان قلت نحن نرى آه **اقول** حاصله ان الظن

بالواقع لو كان في عرض الظن بالطريق في حال الانسداد لكان الظن بالواقع في حق المقلد وبالحق الواقعي في المرافعات في حق القاضي متبعا ايضا والا

باطل بالضرورة **قوله** قلت فرق بين ما نحن فيه آه **اقول** ملخص الجواب الفرق بين محل الكلام وما ذكر من المثال من وجوه ثلاثة احدها ان الظنون

الحاصلة للمقلد والقاضي بالنسبة الى الواقع امور غير مضبوطة كثيرة المخالفة للواقع بخلاف الظنون المعمولة في تعيين الطريق واعترض عليه اولا بانه لم

يفصل احد في مسئلة الظن المطلق بين حصوله من الامارات المنضبطة وغيرها وثانيا بانه لو قيل بالتفصيل لامكن القول بمثله في حق المقلد ايضا اذ

لا انضباط الا يرجع الى بطلا معين ولو اعتبر المسمى فهو يتحقق في بعض الامارات الحاصلة للمقلد وقد لا يتحقق في بعض الامارات الحاصلة للمجتهد في تعيين

الطريق للمقلد ايضا وثالثا ان مثال القاضي خارج عن محل الكلام بالكلية اذ الواقع انما يكلف به المتخاصمان اما القاضي فلا يكلف الا بالحكم بطرق مخصوصة

ووجوه معينة لا يبتني اكثرها على ملاحظة الواقع بالكلية كاليمين والنكول والقرعة والبينة والاقرار وشبهها لتحقق الظن منها نوعا واجتماعها

مع الظن القوي بخلافها قطعا ولو كان الواقع هنا ملحوظا لكان الظن الحاصل من الاجتهاد في الواقعة الشخصية اقرب الى الواقع من تلك الطرق

قطعا وعدم انضباط الامارات المتعلقة بتشخيص الواقع هناك لا يقتضي خال الظنون الاجمالية والترجيحات الاجتهادية ولا يمنع عقلا ولا شرعا من اناطة

الحكم بوصف الظن المنضبط في حد ذاته لولا الاجماع على عدم اعتباره والقطع على عدم اناطة القضاء به في مثل انسداد باب العلم الى الطريق نصل الخصومة

وعلمنا بعدم جواز اهمال الحكم فيها مع ذلك لزمنا الرجوع الى الظن في ذلك من غير ان يكون الظن بالواقع اثر في ذلك بالمرة بخلاف الحال في المقلد فان

التكليف بالواقع ثابت في حقه غير ان طريقه منحصر في التقليد فمتى شك في الطريق موضوعا او حكما لزمه تحري الاقرب اليه فالاقرب منه الا من العلم بالطريق

الى الاقرب اليه دون الظن بالواقع ويرد على الاول ان العمدة هي الاتكال على الاجماع وحديث عدم الانضباط بيان للسر وتوجيه للاعتبار ويرشد اليه

التامل فيما استند اليه وبه الدليل على الاعتبار وعدمه في القسمين وح فلا يرد ما ذكر من فرضه عدم القول بالفصل وعلى الثاني بان الامارات الحاصلة للمجتهد

من مثل الكتاب والسنة وغيرها وللمقلد في تعيين الطريق كقول اهل الخبرة وشهادة العدلين والشياع وامثالها منضبطة قطعا بخلاف امارات المقلد

في تعيين الواقع فانها من قبيل المعايش و لا يستحسنها التي ينقدح في قلبه منها الاضبط و الاحفظ فالمراد منه الانصاف في الافعال و عدل بحسب نوعها و لا معنى لاعتبار المستمرّ في ذلك كما لا يخفى و اما الثالث فلعلّه تعبد له المصرّ به بنفسه خيار بعده لا يحسن ان يراد به عليه مع امكان المناقشة في صحته بوجه يظهر عن قريب مما و مما قررناه يظهر ان ما ذكره المصرّ ره غنية في اثبات الفرق و لا حاجة الى التمسك بالوجه الذي ذكره المعترض تبعا للوالد المحقق ره من ان الشارع متى حصر طريق العاجز في التقليد في حال علمه بالمجتهد جهله لم يكن له بدّ من اعمال الظن في ذلك الطريق متى لم يكن هناك قدر متيقن للامتثال حكما او موضوعا كما لو دار الامر بين الفاضل و المفضول فان الاول هو المتيقن او بين شخصين يعلم باجتهاد احدهما دون الاخر اما لو دار الامر حكما بين الافضل و الاعدل او بين بقائه على تقليد الفاضل الميت و عدوله الى المفضول الحي و ان كان الاول اقرب الى اصابة الواقع او موضوعا بين شخصين لا قطع له بافضلية احدهما بعينه لزمه العمل بالظن في ذلك و كذا الحال في المتجزي لو دار امره بين الاجتهاد و التقليد و تسلّط طريق العلم بذلك لزمه العمل بالظن بما هو طريق في ذلك دون الظن بالواقع لانه ترجيح لاحد الطرفين من غير مرجح و هكذا الحال متى انسدّ عليه سبيل العلم بمعرفة المجتهد لو دار امره بين العمل بالظن في تعيين الحكم او في تعيين المجتهد و دار امره بين تقليد المجتهد الميت و الحي المظنون اجتهاده لزمه العمل بالظن في ذلك و كذا الحال في نظائر ذلك فلا تغفل ثانيها قيام الاجماع على عدم اعتبار الظن بالواقع في حق المقلد و القاضي دون المجتهد ثالثها ان الشارع قطع النظر عن الواقع بنصب الطريق للقاضي و المقلد و نحوهما و لو بالامارة في حق المجتهد و فيه ما لا يخفى **قوله** و جعل لنا قطع الخصومة آه **اقول** الذي يرشد الى ذلك انه لو علم الحكم من غير هذه الطرق لم يكن له القضاء عند جماعة بل عن بعض عدم جواز القضاء بالعلم في حق الامام عليه السلام كما يستشم ذلك من قوله ص نحن نحكم بالظاهر و مما ورد في بعض الانبياء السلف انه شكى الى الله تعالى عن الحكم بين الناس فقال الله تعالى احكم بالبينات و ان لم تجدها فاقسمهم على اسمي **قوله** بخلاف غير ما ظن طريقيته آه **اقول** ان قيل كيف لا يكون الظن بالواقع ظنا بتحقق الامتثال مع انا ما الفرق بين القطع بالواقع و الظن به حيث ان الاول قطع به من طريقه قطعا و لا يكون الثاني ظنا به من طريقه قيل لا ملازمة بين الامرين و لا منافاة بين المقامين حتى تكون العلم طريقا قطعيا لا يستلزم كون الظن به ظنيا اذ قد لا يكون طريقا اصلا فلينحي اداء الواقع كذلك علم بانه ماهو الواقع كلاما بانه على الوجه المقرر و الظن بانه على الوجه المقرر و انما الواقع مع الظن باداء الواقع لا غير فيه الخروج عن عهدة التكليف المتعلق بالطريق في محل الشك فان قيل كيف لا يستلزم الظن باداء الواقع الظن بتفريغ الذمة في حكم الشرع و الامر يقتضي الاجزاء و الظن بالملزوم يقتضي الظن باللازم قيل لما مرّ من ان الظن بما هو ظن لا يصل بها الى الحكم بتفريغ الذمة فمجرد الظن بالواقع ليس قاضيا بتفريغ الذمة في نظر الشرع مع قطع النظر عن قيام دليل على حجية ذلك الظن غاية الامر احتمال حصوله من جهة احتمال قيام الدليل على حجية ذلك الظن فان قيل كيف لا يستلزم الظن بالواقع الظن بتفريغ الذمة في حكم الشرع مع ان المكلف به هو الواقع و قد الله به قبل كون المكلف به هو الواقع يقتضي الظن بتفريغ الذمة بالنسبة الى الواقع لا في حكم المكلف الذي هو مناط الحجية و المقصود في المقام هو حصول الظن به في حكمه فان قيل انه كما قام الظن بالطريق مقام العلم به في حجية الانسداد فليقم الظن بالواقع مقام العلم به و اذا قام مقامه كان بمنزلة العلم باداء الواقع كما ان الظن بالطريق بمنزلة العلم به قيل هذا انما يتم اذا لم يكن احد التكليفين منوطا بالاخر مقيدا له و ليس كذلك كما عرفت **قوله** قلنا لا ان هذا خروج آه **اقول** ربما يورد عليه بان الطريق المنصوب ان لم يكن مفيدا للظن بالواقع الا ان الظن به يستلزم الظن بسقوط الواقع قطعا فيترجح على مجرد الظن بالواقع لاستلزامه الظن باداء التكليف المتعلق بالطريق دون الظن بسقوط الواقع بخلاف الثاني فانه لا يستلزم الظن بسقوط التكليف المتعلق بالطريق فلا فرق بين تعاضد الظن بالطريق مع الظن بالواقع و بين تايده بالظن بسقوط الواقع و فيه اولا ان هذا التوجيه خلاف ظاهر السؤال من التعبير بالامتثال الواقعي و الظن بالواقع و نحوهما بل خلاف ظاهر المترجم لعبارته كعبارة الهداية حيث عبّر عنه منها باداء التكليف المتعلق باداء الواقع و ثانيا ان مجرد سقوط الواقع ليس شيئا زائدا على الامتثال الظاهري اعني العمل بالطريق و لا اختلاف بينهما بمجرد الاعتبار و لا يصير ملاكا للترجيح فكانه وقع التعاضد بين الامتثال الواقعي و الامتثال الظاهري المعبر عنه بسقوط الواقع فالتعاضد في مرحلة الامتثال متساويان و لو اكتفي بمثل هذا التايد قلنا ان نعتبر فيما الظن بالواقع ايضا حيث انه و ان لم يكن ظنا بالطريق الا انه لا يبعد ان يقال انه ظن بسقوطه نظرا الى ما سيذكره من ان نصب الطريق انما هو للكشف الغالبي لا ان ينقل الامر اليه هنا الى اخره **قوله** فانما الكلام فيه **قوله** و ثانيا ان هذا يرجع آه **اقول** فيرجع الى دليل اخر ذكره بعض المحققين في المقام و هو ان نتيجة دليل الانسداد قضية مهملة فان قام دليل قاطع على حجية بعض الظنون مما فيه الكفاية يتعين في استعلام الاحكام انصرف اليه تلك القضية المهملة و الا قضى بحجية الجميع و اما اذا قام الدليل الظني على حجية بعض الظنون مما فيه الكفاية دون البعض فاللازم البناء على ترجيح ذلك البعض اذ لا يصح القول بانتفاء المرجح مع الظن بالحجية في بعض تلك الظنون دون البعض فهل فرق بين ترجيح الظن بالطريق على الظن بالواقع و ترجيح بعض الظنون المتعلقة بالواقع على بعض نظرا الى كون القضية مهملة يكتفي فيها بادنى مرجح و مبنى السؤال هو الاول و مبنى الدليل المذكور هو الثاني و هو كلام متين **قوله** لكن لا بعد نصبها آه **اقول** ملخص المطلب انه اذا كان مقتضى نصب الطريق تقييد الواقع بها و اعتبار مسافتها في ارادته بحيث يكون ما عداها خارجا عن محط نظر الشارع قصدا فقطع عن درجة الاعتبار صحّ ما ذكره من الغاء ما يؤدي اليه الطرق من الواقع سواء انفتح باب العلم بالطريق ام انسدّ فلا ينفع زمان الانسداد

في مسئلة الظن بالطريق والظن بالواقع

من العمل بالظن بالطريق لكن مفادها ليس ذلك بل مفاده ان الشارع حكم بوجوب البناء على كون مؤديات الطرق هو الواقع بمعنى انه واقع جعلي في حقه كونه واقعا جعليا مع العلم بها واما مع انسداد سبيل العلم اليها فلا وجه للترجيح الظن بها على الظن بالواقع والحاصل ان شرط جعل مؤدى الطريق واقعا جعليا هو العلم بها والمفروض فقدانه ومما قررنا يظهر اندفاع الاعتراض عليه بان مقصود المستدل ليس تقييد الواقع بشرط مساعدة الطريق حتى يلزم انتفاء الواقع حقيقة بانتفاء شرطه فيستلزم القول بالتصويب الذي اجمعت الامامية على بطلانه بل المقصود ان الاحكام الواقعية امور ثابتة لا تنجز لها الا بشرط مساعدة الطرق المعتبرة عليها ومع انتفاء الشرط هي امور ثابتة في حد ذاتها الا انه لا يعاقب المكلف عليها ولا يعذر في مخالفتها الا ترى ان الطرق العقلية اذا ادت الى مخالفة الواقع كان اللازم فعلا العمل بمقتضاها وكان الواقع على حاله من غير ان ينقلب الى واقع اخر على ما يقوله القائل بالتصويب فكذا الحال في الطرق الشرعية توضيح ذلك ان ما يمكن معه ترجيح الظن بالطريق على الظن بالواقع هو تقييد الواقع بمساعدة الطريق على وجه يسقط بدونها عن درجة الاعتبار وهو مما يستلزم التصويب الباطل واما تقييده بالطريق على الوجه الذي قرره المعترض فلا يقتضي ترجيح الظن بالطريق على الظن به اذ الذي اعتبر شرطا لتنجز الواقع انما هو العلم بالطريق قطعا فمع عدمه لا وجه لترجيح الظن به على الظن بالواقع والحاصل ان مرجع ذلك في الحقيقة هو القول بكون مؤديات الطرق هو الواقع الجعلي **قوله** الوجه الثالث ما ذكره بعض المحققين آه **اقول** هو المحقق البارع الالمعي الشيخ محمد تقي قده وهذا هو الوجه الاول من الوجوه الثمانية التي ذكرناها في حاشيته على المعالم وفي عبارة المصنف تسامح حيث ذكر في اول الفصل ان هؤلاء الجماعة القائلين بحجية الظن بالطريق استدلوا عليه بوجهين ذكرهما هنا ان ذلك المحقق ذكر هذا الوجه مع الوجه الاول وبعض الوجوه الاخر فان ظاهره انهم استدلوا عليه بازيد من وجهين فان كان سائر الوجوه لاثبات غير هذا المطلب كما هو كذلك فلا يناسب ضمهما بهما في المقام وان كانت لاثبات هذا المطلب فلا وجه لحصر مستندهم في وجهين ولذا الوجه القوي المتجه خلافا لظاهر فلا تغفل **قوله** ثم شرع في ابطال الدعوى آه **اقول** قد ذكر في ابطالها ما ملخصه ان غاية ما يمكن التمسك به في اثبات حصول القطع منه ان العلم بعدالته والوقوف على احواله يوجب العلم العادي بعدم اجترائه على الكذب كما هو معلوم عندنا بالنسبة الى كثير من الاخبار العادية سيما مع انضمام بعض القرائن القائمة وهذا لا يجدي شيئا اذ بعد فرض معرفة العدالة كيف يمكن دعوى القطع مع انفتاح ابواب السهو والنسيان وسوء الفهم سيما بالنسبة الى الاحكام البعيدة عن الاذهان كما يشاهد ذلك في العلماء فضلا عن العوام مع احتمال النسخ في زمن النبي صلى الله عليه وآله فان كل ان والناس كانوا يبنون على الحكم الوارد الى ان يصل اليهم نسخه والامر بالنسبة الى اهل الاقطار والبلدان البعيدة عن بلد النبي صلى الله عليه وآله والامام عليه السلام اوضح ولذا كان النبي صلى الله عليه وآله يكتفي منهم بالاخذ بالاخبار الواردة عليهم بتوسط الثقات كما دلت عليه سيرة النبي والسيرة المستمرة المقطوع بها ثم اخذ بعد شطر من الكلام في قدح دعوى السيد ره ومن حذا حذوه حصول القطع بالاحكام في تلك الاعصار بما اشرنا اليه مرارا الى ان ذكر ما نقله المصنف ره بعبارته **قوله** نعم ما جزم به من ان المناط آه **اقول** للفاضل المعاصر سلمه الله تعالى كلام في المقام في توجيه كلام هذا المحقق ره لا باس بايراده بعد تلخيصه هو ان ههنا امورا ثلاثة لا مجال للتامل والخلاف في شيء منها احدها ان اللازم بحكم العقل والشرع هو تحصيل العلم بالواقع حتى يقوم الدليل على الاكتفاء بغيره وهذا امر معلوم ضرورة وثانيها انه لو ثبت بالعقل او الشرع حجية بعض الطرق التي لا تفيد العلم بالواقع في حال امكانه وانفتاح سبيله لم يعقل الترتيب بين العلم بها والعلم بالواقع بحيث يتعين الثاني مع الامكان والاول مع التعذر وثالثها انه لا شك في ان الشارع اعتبر في حال انفتاح باب العلم بالواقع طريقا غيره فانه امر مفروغ عنه في محله مجمع عليه بين الاصحاب يشهد بذلك التمسك بالظواهر والاصول اللفظية من اول زمان البعثة الى هذه الازمنة فاذا كان الامور المذكورة مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه فلا يمكن حمل الترديد الواقع في كلام المحقق المذكور على شيء منها فلا بد ان يكون مقصوده من الترديد شيئا اخر غيرها توضيح ذلك ان الاحكام الصادرة من الموالي بالنسبة الى العبيد تتصور على وجهين احدهما ان يكون المقصود فيها مجرد احراز الواقع وادراك المصالح الواقعية والاحتراز عن المفاسد النفس الامرية وهذا هو الغالب في الاوامر الارشادية الصادرة من الطبيب بالنسبة الى المريض غاية الامر انها لا احكومة فيها وهذا القسم يجب تحصيل العلم بالواقع ان امكن والا فتحصيل الاقرب اليه وثانيهما ان يكون المقصود الاصلي فيها هو الاطاعة والانقياد بلوازم العبودية والابتلاء وتمييز المطيع من العاصي والسعيد من الشقي وان كانت المصالح والمفاسد النفس ملحوظة مقصودة مرجحة لجملة من الافعال التي فيها المصلحة بالامر ولجملة اخرى فيها المفسدة بالنهي ولجملة اخرى فيها مصلحة في نفس النوع بالجعل والوضع على نحو الحكم الباعثة على تشريع جملة من الاحكام كتشريع العدة وغسل الجمعة وغيرهما للحكم الباعثة عليها الا ان الحكمة الاصلية فيها ما ذكر بل ربما لا يكون المصلحة الواقعية والمفسدة الذاتية ملحوظة فيها بالكلية كما في الاوامر والنواهي الابتلائية وهذا القسم لا فرق فيه بين اصابة الواقع والطريق لاشتراكهما فيما هو المقصود من الاطاعة والانقياد وان كان الواقع اولى بالمراعاة بالاحتياط في الموارد المشتبهة نعم قد يكون المصلحة الواقعية ايضا علة مستقلة كافية في لزوم التكليف مع قطع النظر عن المصلحة الواقعية في نفس التكليف فلا بد من مراعاة الواقع مهما امكن وبعد وضوح المقدمة يقال ان مقصود المحقق المذكور في الترديد الواقع في كلامه ان الغرض الاصلي من وضع الاحكام الشرعية هو اصابة الواقع من حيث هو حتى يجب على المكلف تحصيل الاقرب اليه اولا والمختار عنده هو الثاني للوجوه التي استدل بها عليه ثم انه لما حمل كلام المحقق المذكور على هذا المعنى في هذا المقام وبعض

غير منزلة احتمالات مبني عليه شاكلما انه الناظرة الى هذا المطلب مثل هذا الكلام المشتمل عليه الدليل الذي هو محل الكلام في المقام اعرض على المحقق سنة

بوجوه من الاعتراضات وسنشير اليها والانصاف ان حمل كلامه ره على غير المعنى الاول بعيد اما الثاني فلما ذكرو من عدم معقوليته مضافا الى انه لا ايساعد عليه

كلماته في المباحث السابقة واللاحقة مثل ما ذكره في جملة كلامه في جواب سؤال هناك مبنيا اعتقاد الترتيب بين العلم بالواقع والعلم بالطريق وتوهم

لا ترتيب بين تحصيل العلم بالواقع وبالطريق المقرر من الشرع ليس تعين الرجوع الى العلم مع عدم الطريق المقرر وعدم العلم به الا قاضيا بترتب

العلم بالواقع عليه ولا تعين الرجوع الى العلم بالواقع الى ان تقوم دليل على الاكتفاء بغيره من الطريق الذي قرره دليلا على ترتب الاخر عليه بل

الجميع في مرتبة واحدة وانما يتعين الرجوع الى العلم مع انتفاء الطريق المقرر وعدم العلم به لانحصار العلم بالخروج عن عهدة التكليف في ذلك و

لذا يجوز الرجوع الى العلم مع وجود الطريق المقرر ايضا وتخير المكلف في الرجوع الى ايهما شاء وغير ذلك من كلماته التي لا داعي لنا الى ذكرها واما الا

فظاهر فساده ضرورة انه لا مساس لها بالكلام اصلا ولا يمكن حمل الكلام على كل محمل باديء مناسبة ولو كان من قبيل مناسبة التضاد وكيف يحمل المتأمل

في هذا الكلام الطويل وامثاله اياه على احد هذين المعنيين لو صحا في انفسهما كيف واولهما فاسد لما ذكره الموجه والثاني لبعده عن مقصد مثل المحقق

المذكور سيما اذا اريد منه الاطلاق كما لا يخفى فالمحمل الصحيح هو المعنى الاول لكن لا على الوجه الذي فهمه الموجه وقرره لظهور انه خلاف البديهي كما

اعترف به ولا يمكن ان يتفوه به عاقل فضلا عن مثل هذا المحقق الفاضل وكيف يمكن الرجوع الى غير العلم بالواقع مع عدم ثبوته بالدليل ومنعه الا كنفا

بالظن وكيف يمكن الترديد بين العلم بالواقع وبين غيره مع عدم الدليل عليه بينا دبنفسنا مثل هذا الترديد غير واحد من عبارته بل المقصود انه بعد

ثبوت الطريق المقرر بالدليل هل المعتبر هو تحصيل اليقين بالاحكام على الطريق المقرر الذي اراده الشارع في الظاهر او تحصيل اليقين بمصادفة

الاحكام الواقعية الاولية الامع قيام الدليل على الاكتفاء بغيره من الطريق المقرر وحاصل الفرق بين ما ذكرناه وما ذكره ان المراد بالاكتفاء بغيره من دون

دليل عليه على الاول هو الاكتفاء بالطريق المقرر مع عدم الدليل على كفايته بدون مصادفة الواقع وعلى الثاني هو الاكتفاء بما لم يقم دليل عليه

ولو كان مراده غير هذا المعنى توجه المنع على دعوى بطلانه بالعقل والنقل على الوجه الذي يدعيه لا يقال يلزم على ما حملت الكلام عليه القول بالترتيب

بين العلم بالواقع والعلم بالطريق مع انه قد حكم صريحا ببطلانه في غير موضع من كلامه منه الكلام السابق لانا نقول لزومه ممنوع فان لزوم ما تتم

اذا اريد اولا في قوله اولا او الواجب ولا هو الاول على سبيل التعين والاستقلال وليس كذلك بل المراد هو الاول على سبيل التخيير فحاصل الترديد انه

هل يجب تحصيل العلم بالواقع اولا بحيث لا يجوز العمل على وفق العلم بالطريق مع امكانه او يجب جعل العلم بالطريق ايضا في المرتبة الاولى من الامتثال

من دون تقييده بمصادفة الواقع وبعنوان اخرى هل يكون الثاني في عرض الاول اولا الذي يقتضيه التحقيق هو الثاني لبطلان الترتيب عنده كما عرفت

والشاهد على ارادته هذا المعنى في كلماته اكثر من ان يحصى ويكفي ما يستفاد من كلامه السابق في جواب السؤال وقوله في هذا المقام ولو حصل العلم

بها على الوجه المذكور لم يحكم العقل بوجوب تحصيل العلم بما في الواقع وان ابيت الا عن استفادة الترتيب منه فلا نضايق فيه فيكون ذلك وجها في الاعتراض

عليه كما اعترض به المصرح بل يصير على ذلك محل الاعتراض من وجهين ولا بعد فيه وانت اذا تاملت فيما حققنا جزمت بعد ورود ايراد الموجه على

المصرح بوجوه بجميعها بل عرفت ان ما افاده عن جادة الاستقامة في فهم كلام المحقق المذكور منها ان التحقيق الذي لا يتوجه اليه ريب في شك ان جعل

الطريق المخصوص في استنباط الاحكام حكم لا فقهي كسائر الاحكام وان كان منه ولم حكما ظاهريا في كل مقام فالظن به كسائر الظنون المتعلقة بالاحكام

الواقعية فكما ان الظن بالاحكام الواقعية لا يستلزم الظن بالبراءة كذلك الظن بالحكم المذكور واعتراضات المصرح مبنية على توهم التفرقة بين

الامرين من كلام المحقق المذكور ومنها ان الامر يقتضي الاجزاء بمعنى ان الاتيان بالمأمور به يستلزم سقوط التكليف المتعلق به بحسب الواقع ونفس

الامر عقلية كانت او غيرها فالظن باداء الواقع يستلزم الظن بالبراءة بالمعنى المذكور كما ان الظن بحجية الطريق يستلزم ذلك ولا يعقل اجتماع ذلك

مع الشك في البراءة فضلا عن الظن او القطع بعدمها ولا يتصور الفرق في ذلك بين الامرين والمصرح توهم التفرقة بينهما في كلام المحقق المذكور

وحكم بالتسوية بينهما في الحكم بالبراءة والمراد بالبراءة بالمعنى المذكور وهو من الضروريات التي لا شبهة فيها ومنها ان المصرح توهم مقايسة المحقق

الطريق الشرعي بالطريق العقلي وان سلوك الطريق المجعول مع قطع النظر عن العلم به يستلزم البراءة كالطريق العقلي وهذا توجيه كلامه بما

لا يرضى به صاحبه ومنها ان المراد من الظن بالطريق المقابل للظن بالواقع الذي حكم المحقق باستلزامه الظن بالبراءة بخلاف الظن بالواقع هو الظن

الذي لا ينبني على الاسباب الموهومة والمشكوكة وليس المراد به مجرد الظن بالحجية الواقعية التي يمكن حصوله من الطرق التي يقطع بحرمة العمل عليها

كالقياس او نظيره بذلك ويشك كما توهمه المصرح لوضوح ان الشك في بعض المقدمات يستلزم الشك في النتيجة فالظن بذلك لا يخرج عن الظن بالواقع

الذي صرح بعدم استلزامه للبراءة ومنها ان البراءة الواقعية لا تلازم البراءة الظاهرية سواء اعتبر في الحكم قصد القربة اولا يعتبر وسواء حصل

بواسطة العمل بالواقع ام بواسطة العمل بالطريق المقرر انما يستلزم ذلك العلم باحدهما دون الظن باحدهما والذي ذكر من الفرق بين الظن بالواقع

والظن بالبراءة انما يتم حيث لا يعلم كون المصالح والمفاسد الواقعية علة تامة في تشريع الاحكام اذ مع العلم بذلك لا ينفك الظن بالواقع عن الظن

بالبراءة لاستلزام الظن بادراك المصالح الواقعية التي في الواقع المصرح فيما توهمه تخيل ان الاحكام الشرعية من هذا القبيل مع ان المحقق المذكور

بني هذا الوجه على ما قرره في المقدمة التي بعد هذا ملخص ما افاده والمتأمل المنصف اذا تأمل في عبارات المحقق وجدها غير محتملة لما رام حملها عليه المعترض الا احتمالا بعيدا والعجب انه اعترف بذلك ثم تعجب من المصير الى حمل الكلام على ما يفهم من ظاهره ولو بني على ان لا يحمل الكلام على ظاهره لانسد ابواب النقض والابرام والسؤال والجواب والايراد والدفع فكيف يجاب عن الاعتراض الوارد بان ظاهر الكلام لم يقصد معا ان من المقرر ان بيان المراد لا يدفع الايراد واي استعجاب واي استبعاد واي كلام لا يرد عليه الايراد الا كلام من خالق العباد وليت شعري هل كان طريقة اهل الحل والعقد من اول بنا التدوين التصنيف والتاليف حمل الكلام الذي هو محل البحث والايراد على غير ظاهره بحيث لا يتوجه عليه ذلك فلو ادعى ذلك فهو مما يكذبه كل منصف ينكره كل منصف

قوله لكن على سبيل الجعل الحقيقة آه **اقول** يتصور ذلك على وجهين الاول ان يكون مضمون الطريق كذلك باعتبار كونه مؤديا مشتملا على مصلحة مساوية او فائقة على مصلحة الواقع والثاني ان يكون الحكمة التسهيل والفرق بينهما بعد الاشتراك في بعض اللوازم انتفاء الحسن عن الحاجة عند المقدمة عليه على الاول وانتفاء الوجوب عنه كذلك على الثاني الا اذا ادى الى اختلال النظام فيكون كالاول كذا قيل **قوله** هذا في الطريق المجعول في عرض العلم آه **اقول** توضيحه ان الطريق المجعول اما ان يكون في عرض العلم بالواقع او في طوله وتعقيبا اخرى اما ان يكون بينهما ترتيب في مقام الامتثال اولا وعلى اي تقدير فالذي يوجب الامتثال هو العلم بالطريق فيه معا بل العلم بالواقع الذي لا شك في حصوله الامتثال معه اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان بدل العلم فيه الامتثال الواقعي هو الامتثال الظاهري دون غيره واما اذا تعدد او دار الامر بين الظنين المتعلقين بهما فلا دليل على حجية الظن بالطريق على الظن بالواقع بعد عدم ثبوت كون مطلق سلوك الطريق بدلا عن العلم بالواقع بل بثبوت عدمه ملاحظة كون الغرض الحقيقي هو احراز الواقع المقتضي لترجيح الثاني ولو لوحظ بدلية نفس السلوك عن نفس العمل بالواقع فلا اقل من الحكم بالتساوي بينهما في الرتبة سيما على فرض اعتبار الترتيب في ما يكونان بدلين عنهما اعني العلمين المتعلقين بهما نعم اذا ثبت تقييد الواقع بالطرق المقررة لا يتجه ترجيح الظن بها على الظن به وقد عرفت ان اثباته في غاية الاشكال **قوله** وانما اقتصر على الطرق المجعولة آه **اقول** توضيحه ان الذي يفيده اثبات الحكم هو نصب الشارع على سبيل الجعل الاستقلالي لا الامضاء والتقرير لما جرى عليه طريقة العقلاء ولا دليل على الاول ولا يحكم العقل بوجوب نصب الشارع للطريق في شيء من الموارد اذ لا يستلزم جعل الحكم نصب الطريق لبطلان التسلسل ووضوح لزومه من جهة ان الطريق المجعول مما يجب العمل به فلو لزم التكليف نصب الطريق لزم ذلك فيه ايضا وينقل الكلام الى ذلك الطريق وهلم جرا نعم يستلزم ذلك وجود الطريق وامضاء وتبع العقلاء على العمل به وحسنه على ترك فلا بد من الطريق العقلي الذي لا مجال للجعل فيه ويستقل العقل بالاكتفاء به وقبح المؤاخذة معه بحيث يجب على الامر عند عدم رضاه بالعمل به التنبيه عليه والا لزم الاغراء بالجهل ومن هنا لا يلتفت الموالي في كثير من الاحوال والاوقات الى نصب الطريق لعبيدهم فيما امروهم به او نهوهم عنه بل يكتفون لهم بالطرق العقلية ولا يحكم العقل بقصورهم وتقصيرهم والحاصل ان اقتضاء الشارع على الطرق المجعولة امر محتمل يتمسك به معظم اركان الاستدلال ولو لم يضر ذلك باحكام المبنى واتفاق ان بنائهم يهدم احتمال كون الطريق المجعول في حال الانسداد امر غير الظن بالطريق بعد العلم بنصب التعبد بجعله **قوله** ثم علم ان بعض من لا خبرة له آه **اقول** مراده ره صاحب الضوابط ره **قوله** ويدفعه ان المسئلة ليست من التوقيفيات آه **اقول** سيأتي عن قريب من المصنف ره ما يوهم صلاحية المقام لدعوى الاجماع فيه بل التصريح به ايضا وهذا منه عجيب بعد الطعن في دعوى الاجماع والقدح فيه بما بلغ به **قوله** مع ان الدليل العقلي لا يقبل التخصيص آه **اقول** قد عرفت وجهه فيما تقدم وقد يقال ان امتناع التخصيص في الدليل العقلي انما يراد به التخصيص الواقعي وهو ممتنع في العموم النقلية ايضا والتخصيص في مجرد ظاهر التعبير حيث ان يعبر بلفظ عام لم يخرج عنه بعض الافراد جائز في الدليل العقلي والنقلي كليهما اذ لا مانع من ابداء الحكم على وجه العموم ثم ارادة التخصيص عليه حتى يكون الباقي هو المحكوم عليه بحكم العقل وغيره فلا فرق بحسب الحقيقة بين ورود التخصيص على الحكم العقلي والشرعي ويظهر لك ما فيه من التأمل فيما اسلفنا **قوله** وقد يسلك هذا المسلك صاحب القوانين آه **اقول** حيث ذهب من وافقه المسلك يبطلون البرائة والاحتياط بمنع الدليل عليهما عند قيام الظن على خلافهما والوجه في ذلك ما قد يتوهم من ان الاصل دليل حيث لا دليل وبعد قيام الظن على خلاف البرائة وغيرها من الاصول يحتمل وجود الدليل فيرتفع موضوع الاصل وان كان محل نظر من جهة ان المأخوذ فيه عدم وجود الدليل لا عدم احتماله او ما قيل من ان البرائة مثلا قد اخذ في اعتبارها الوصف شطرا او شرطا وهو منتف عند قيام الظن على خلافها **قوله** اذ كما ان نفس وجوب الاطاعة آه **اقول** بمعنى انه لا يمكن ان يكون الطلب امري مثلا الا من باب الارشاد اذ لو كان الامر الزاميا لوجب الامر باطاعته ايضا فيلزم التعدد او التسلسل وان احتيج الى توضيح ذلك فلعله يصدر عنا في محل اخر **قوله** مدفوع بما قررنا في محله من ان التلازم آه **اقول** حاصل الكلام في المقام ان الملازمة المحققة في محلها لا تقتضي مطابقة حكم الشرع لحكم العقل اذا كان المورد قابلا لورود حكم الشرع ولا تقتضي فعلية مطابقتهما في كل مورد وعلى مثل ذلك يبتني ما ذكره صاحب المعالم وغيره في جواب استدلال القائلين بوجوب مقدمة الواجب ان جواز تركها عقلي لا شرعي فلا يرد ان عدم وجوبها يستلزم جواز تركها وخطاب الشرع بجواز الترك بعد الامر بالمقدمة فيه توضيحها المكلف اذ العقل يدرك جواز ترك المقدمة من غير ان يصرح الشارع بذلك وانما حكم الشارع بالجواز مع انه لا يمكنه حكمه بالوجوب لكونه عبثا بل منافيا للغرض فليس له حكم بالجواز حتى يلزم انتفاء الجواز حتى يترتب عليه حسب وجوب المقدمة بل

من جهة كونه لغواً لا ينبغي صدوره عن الحكيم فحاصل ما ذكره ان جواز حكم الشرع بجواز الترك انما يتم اذا ترتب فائدة على الحكم واما اذا خلا عنها فلا بخلاف حكم العقل به فان من شأنه ادراك الواقع وان خلا ذلك عن ثمرة تترتب عليه في الاعمال وبالجملة ليس المدعى انفكاك حكم الشرع عن حكم العقل بان لا يتطابقا كيف وقد كان الحكم المذكور من لوازم عدم ايجاب الشارع للمقدمة فهي في حكم الشرع ايضاً مما يجوز تركها لكن المقصود عدم جواز تصريح الشارع بجواز تركها للزوم اللغوية لا انفكاك في ذلك المقام من جهة عدم قابلية المورد للزوم اللغوية ايضاً كما في مسألة الاطاعة والمعصية فعلم ان الانفكاك على هذا الوجه لا ينافي ما ثبت في محله من الملازمة فلا تغفل **قوله** واما من حيث مرتبة الانكشاف الخ **اقول** لا يخفى ان الفرق بين الامرين بالنسبة الى حكم العقل بحكومته اذ لو لوحظ مجرد حكم العقل في باب الاطاعة الظنية لم يحصل الفرق في حكمه بين المراتب كما لم يحصل في حكمه بين الاسباب اذ المقصود هو الانكشاف ولا فرق بين مراتبه ولو لوحظ حكم العقل بالنظر الى النتيجة اللازمة للمقدمات فكذلك فكما يمكن الفرق بين مراتب الظن يمكن الفرق بين اسبابها بان يقتصر على العمل بالظن الحاصل من الخبر الصحيح ونحوه دون الشهرة وشبهها فتدبر **قوله** فنقول الحق في تقرير دليل الانسداد الخ **اقول** التحقيق ان حكم العقل على وجه الكشف لا يعقل له معنى صحيح الا ان العقل يحكم استقلالاً بشيء ويحكم بان هذا الحكم عند الشارع ماض ومقبول والا فلو اريد بحكمه بالتصديق عن الشارع من دون استقلال العقل في نفسه بادراك حسن او قبح كان ذلك حكماً منه من غير اطلاع على الجهة المحسنة والمقبحة اصلاً وهو غير معقول كما حقق في محله وكيف يحكم استقلالاً بان الشارع تعبدنا بشيء لا يستقل هو بادراك حسنه وقبحه فح يرجع الى قاعدة الملازمة بمعنى ان العقل يحكم بوجوب حكم الشارع بما يستقل العقل بادراك حسنه او قبحه فيكون حكم الشارع من قبيل الامضاء والتقرير لا من قبيل الانشاء والتاسيس وبعبارة اخرى يكون حكم الشارع حكماً ارشادياً نظير اوامر الاطاعة فلا يعقل الكشف الناظر الى مرحلة الجعل والتعبد وان لم يكن ما نحن فيه من قبيل الاطاعة فان قلت على ما ذكرت يلزم ان لا يوجد حكم غير ارشادي في احكام الشارع بعد ثبوت الملازمة بالبرهان اذ المفروض انه على هذا التقدير يكون من باب الامضاء الراجع الى الارشاد قلت ظني انك لم تعرف معنى الملازمة فلا بد من بيانه على وجه الاجمال ليظهر حقيقة الحال فنقول ان الملازمة معناها ان كلما حكم العقل بحسنه وقبحه بعنوان لزوم الفعل وعدمه او بالترك او بالعكس او غيرها من الاحكام فحكم الشرع به بمعنى ان العقل يدل على انه مطلوب الشارع ومراده ونحن مكلفون بفعله او مبغوضه مكروهه ونحن مكلفون بتركه وان لم يرد من الشارع بحسب الظاهر حكم مطابق لحكم العقل ومن هنا رد المحقق القمي ره شبهة من قال بان التكلم في مثل ذلك قليل الجدوى لعدم تحقق ما يستقل به العقل عن الدليل الشرعي علمه بان العمل بظن المجتهد من اعظم ثمراته حيث ان المعتمد فيه هو دليل العقل وكل ما حكم فيه الشرع بحكم فلو اطلع العقل على الوجه الذي دعى الشارع الى تعيين الحكم الخاص في ذلك الشيء لحكم على وفقه اذ لا يحكم الحكيم بشيء من دون جهة مرجحة له من حسن او قبح ذاتي او غيره فلو اطلع العقل على تلك الجهة لم يتوقف في الحكم فيه بما يوافق حكم الشارع فربما حكم الشارع بشيء لم يحكم العقل به من جهة عدم اطلاعه على العلة الباعثة على جعل الشارع له كما في التوقيفيات والاحكام الامضائية كلها من قبيل الاول بمعنى ان العقل قد يستقل فيه بالحكم وبوجوب موافقة الشارع له ولا الاحكام التاسيسية الجعلية من قبيل الثاني وما نحن فيه من قبيل الاول وعلى الوجه الثاني لا يعقل تقرير حكم العقل على وجه الحكومة مع عدم قابلية المورد لورود حكم الشرع لا على عدم حكم الشارع فيه كما قلنا في مسألة مقدمة الواجب ايضاً وحينئذ فلا يعقل الجعل الذي المدعى في المقام ومنه ينقدح عدم تمامية بعض الثمرات التي ذكرها في مسألة الكشف والحكومة وان الحاجة في تقرير الكشف لا تحتاج الى مؤونة التجشم الى بعض ما حققه المصنف ره وغيره وان استغربت ما ذكرناه فاعد النظر فاما قبولاً واما اصلاحاً **قوله** بجواز ان لا يجعل الشارع طريقاً الخ **اقول** لما اشرنا ان المراد من جعل الحكم لا يستلزم جعل الطريق وانما يستلزم وجود الطريق والرضا به وهو اعم من الطريق المجعول لشموله الطريق الشرعي والعقلي والعادي **قوله** ولم يكن لهذا المنع دفع اصلاً الخ **اقول** ان امكن اثبات ان محط نظر الشارع في نصب الطريق مضافاً الى الواقع وان جعله يتعلق بما يتصف بالكشف لغا لها امكن ترجيح كون محبوب الشارع هو الظن دون غيره لعدم الترتب في اقربية المظنون الى الواقع من غيره الا ان الشان في اثبات ذلك مع ان غاية ما يثبت بذلك على تقدير تمامه كون الظن طريقاً في الجملة دون غيره ولا يثبت به كون المنصوب هو الظنون المفروضة او غيره لبعد امكان وجود المصلحة الواقعية في المرجوح منهما دون الراجح او وجود المفسدة في الراجح منهما دون المرجوح او غلبة الاصابة في المرجوح دون الراجح **قوله** لا يظهر لوجه عدم كون الملازمة الخ **اقول** قد ثبت في محله ان كون الدليل عقلياً او نقلياً انما يتحقق بالنظر الى المقدمتين لا بالنظر الى الملازمة بينهما وبين النتيجة فانها عقلية في كل دليل فلو قيل الصلوة واجبة وكل واجب فتاركه يستحق العقاب كان استلزامه لقولنا الصلوة تاركها يستحق العقاب من جهة حكم العقل مع ان كلتا المقدمتين نقلية فالدليل العقلي ما يكون جميع مقدماته عقلية والنقلي ما لا يكون كذلك سواء كان جميع مقدماته نقلية او بعضها كذلك فالاول كالمثال المذكور والثاني كما اذا قيل الصلوة عمل وكل عمل فصحته الشرعية بالنية او قيل الصوم واجب وكل واجب فتاركه عاص ومن ثلث القسمة اراد بالنقلي ما يكون جميع مقدماته القريبة نقلية كالمثال الاول كما تقدم **قوله** والاجماع على بطلان التخيير الخ **اقول** قيل ان الاولى بعد فرض عدم المرجح هو التخيير بين الظنون لا التعميم فان قيل لم يقل احد بالتخيير بين الظنون قيل لم ينسد باب العلم او الظن المخصوص الى حد نتعرض حالنا مع حال الغير وبعد تسليم الترجيح فيهما غير ثابت اصل الطرفين والتسيط طريق الترجيح بلا الاحتمال وقال انه ابى

بل نقول لو تعارض دليلان في حكم ولم يحصل المرجح الذي يرجح به غيرنا فلا يمكن القول بالتوقف لبطلانه عند الخصم ايضا ولا العمل بالاصل الذي لم يعمل به غيرنا فالحكم ١٤٧
حينئذ الا بالتخيير كما هو مختار المجتهدين عند التعارض فكذلك نقول فيما نحن فيه لا يقال العمل بالتخيير بين الظنون يوجب الهرج والمرج لانا نقول
كما لا يلزم ذلك المحذور من تخيير كل واحد من المجتهدين ظنا لاجل دليل لا يلزم من اختيار اي ظن شاء كالظن الحاصل من الخبر او الشهرة او غيرهما فالفرق
تحكم هذا ملخصه وفيه ما فيه **قوله** فنقول ما يصلح ان يكون معينا او مرجحا آه **اقول** الفرق بين التعيين والترجيح ان الاول عبارة عن الاخذ
ببعض الافراد من جهة دليل دال عليه بالخصوص والترجيح عبارة عن الاخذ ببعض ما لم يتم على حجية من افراده دليل خاص من جهة ما يوجب قوته ورجحانه وربما
يخفى الفرق بينهما ويجعلان من قبيل المترادفين ثم ان النسبة بين المرجحات الثلاثة بعضها مع بعض عموم من وجه مع احتمال العموم المطلق في بعض النسب
كما يظهر بالتامل فيها **قوله** فتامل آه **اقول** قيل لعل وجه التامل ان المتيقن المأخوذ بعد ما سلمنا حجيته تفصيلا فاعتبار وجوب الاخذ به انما
هو لدليل لا الانسداد لئلا يندرج في الظن المطلق غاية الامر كونه متيقنا يوجب تعيينه لادليليته فانها بالنظر الى ادلته والظن المطلق ما يكون
دليليته من جهة دليل الانسداد **قوله** اقوى بعض الظنون آه **اقول** الظنون التي لا يعلم نصبها ولا المنع عنها اما مظنون الاعتبار والحجية او مشكوكة
الاعتبار والحجية او موهومة الاعتبار والحجية وكون الظن مظنون الاعتبار الحجية من المرجحات فلا ينتقل الى غيره مع وجوده يقدم مشكوك الحجية
على موهوم الحجية مع وجوده ايضا لكن الرجحان فيه انما هو من احد الجهتين السابقتين لا من هذه الجهة ثم ان وجه الترجيح بهذا المرجح على ما قيل
احد امور ستة راجعة الى خمسة او اربعة احدها ان مظنون الحجية هو القدر المتيقن للقطع بان الشارع اذا اجاز العمل بمشكوك الاعتبار او موهوم
من جهة فهما كذلك لزم الحكم بجواز العمل بمظنون الاعتبار كذلك بخلاف العكس ثانيها انه يقتضي الظن بالبرائة بخلاف المشكوك والموهوم واللازم في حكم
العقل بعد العلم بالاشتغال وتعذر العلم بالبرائة الظن بها وثالثها انه بعد اثبات حجية الظن في الجملة وتعذر العلم بتعيينه وبقاء التكليف بالعمل
يتعين الرجوع في تعيين الحجة منه الى الظن في المسئلة الاصولية ورابعها ان المظنون مرجح في تعارض احد الظنين بالآخر اقوى من غيره فيقدم عليه للعلم
برجحان مرجح وخامسها ان العقل قاض بالترجيح بذلك على الاجمال وان لم يعلم وجهه وسادسها انه يكون الظن بالحجية حاصلا من الطريق المعلوم اعتباره ولو
في حال الانسداد بخصوصه فاذا حصل الاكتفاء بمورده امتنع التعدي الى الظن المطلق **قوله** نقول ان المسلم من هذه آه **اقول** قد يقال انها
لو تمت في انفسها فلا مجال للرجوع اليها في المقام نظرا الى ان ظاهر بعضهم القول بحجية الظن المطلق في كل مسئلة بانفرادها مع قطع النظر عن غيرها
من المسائل حيث ابطل العمل بالاصلين البرائة والاحتياط فيها مع قطع النظر عن المحذورين المترتبين عليهما وح فبقاء التكليف فيها مع تعذر العلم
به يقتضي العمل بالظن مط ولا شك ان الظن الحاصل فيها واحد لا يتعدد حتى يتصور الرجوع فيها الى المرجحات المذكورة نعم يتصور المعارضة بين
الظن بالواقع والظن بالطريق وسواء اخر ولا يخلو هذا الايراد عن وجه **قوله** فتامل آه **اقول** لعل وجهه ان المتيقن الاضافي لا ينفع في المقام اذ
غاية الامر انه ارجح من غيره بمعنى ان الجامع لبعض القيود المذكورة ارجح من فاقدها لكنه في حد ذاته مشكوك الاعتبار نظرا الى احتمال نصب بعض القيود
والحاصل انه بعد ثبوت اعتبار القيود فالمعتبر هو الظن الجامع لها واما غيره فلا دليل على اعتباره سواء كان فاقدا للكل او البعض اللهم الا ان
يقال ان بعد فرض عدم كفاية المتيقن الحقيقي الجامع للقيود فمنزلة وجوده بمنزلة عدمه فيكون الامرين افراد الباقية ولا شك ان المتيقن الاضافي اقرب
الى ذلك المتيقن الحقيقي متيقن حقيقي في نفسه مرحلة دون الامرين افراد الباقي وفيه ما فيه **قوله** وليس تعارض القوي مع الضعيف آه **اقول** لان
الكلام فيما يفيد نوع الظن بان لم يكن هناك مظنون خارجي **قوله** فثم يوجد مرتبة خاصة آه **اقول** قيل يتصور الترجيح بالقوة بوجه آخر وهو تقوي
الظن بالواقع بالظن بالحجية فانه يصلح مرجحا للظنون المتساوية في القوة والضعف وقيل ان المراد من القوة غير القوة على هذا الوجه بقرينة المقابلة
مع انه مجرد فرض لا تحقق له لوضوح خلاف الظنون في القوة غير القوة فربما يكون الظن المشكوك الاعتبار ظنا قويا معادلا في القوة مجموع الظنين
المفروضين بادراك الواقع وبدله او يزيد عليه فيرجع الترجيح بذلك ايضا الى تعيين القوة المعتبرة التي لا ترجع الى ضابط معلوم والحاصل انه بعد
دوران الترجيح مدار القوة لا خصوص مرجح مخصوص كيف يرجح المظنون الاعتبار مع امكان كون المشكوك اقوى **قوله** ففيه اولا انه لا امارة
تفيد الظن آه **اقول** مضافا الى ما قيل من ان الطريق المظنون انما يعتبر حينئذ حيث يكون ظنا بالواقع والمدعى حجية الظن بالطريق سواء كان
من قبيل الظن بالواقع او من غيره فلا يدل على المدعى الا ان يدفع بان المقصود من ذلك نفي القول بالظن المطلق لا اثبات حجية مطلق الظن بالطريق
على ان الظن بالطريق وان لم يستلزم الظن بادراك الواقع على ما هو عليه لكنه يستلزم الظن بادراك الواقع او بدله المقرر في حكم الشارع
فرق بينهما في نظر العقل مع ان الواجب في حكم العقل امتثال الاحكام الفعلية دون الشأنية الواقعية فينتقل من العلم بها الى الظن وهو انما
يحصل من الظن بالطريق دون الواقع مع انه يمكن التمسك في القول بحجية مطلق الطريق المظنون الاعتبار ظنا كان او غيره بعد القول بالفساد
وفيه نظر **قوله** فقال بعضهم آه **اقول** هو الشيخ محمد تقي قدس سره **قوله** اقول قد عرفت سابقا آه **اقول** اورد عليه بوجوه
احدها ان الاحتمال الاول وهو كشف العقل عن المجعول الشرعي مما لا اشارة اليه في كلام ذلك البعض وغرضه من العبارة المستكشف منها كون
العقل كاشفا عن الطريق المرضي عند الشارع بالنسبة الى حال المكلف على حسب ما هو عليه من غير فرق في نظر العقل بين الطريق الشرعي والعقلي

في مباحث الظن

١٤٨ والشاك لاشتراكهما فيما هو المقصود من تحصيل البراءة وثانيها ان الحال في ذلك على تقدير الحكومة بل وعلى تقدير تسليم الطريق المجعول ايضا تردد
الى دوران الحجة بين الكل والبعض لان نصب الظن المشكوك اعتباره من حيث هو كذلك يستلزم نصب المظنون ولا عكس وانما اعتبرنا قيد الحيثية في ذلك
لامكان نصب المشكوك من حيث نفسه دون المظنون لكن ذلك لا يجدي في مقام عمل المكلف في تلك الحال اذ ليس الحاصل عنده الا المشكوك والمظنون
من حيث هما كذلك فلا يمكن نصب الاول للمكلف على الحال التي هو عليها دون الثاني مع امكان العكس وثالثها انه لو سلم دوران الحجة بين المتباينين
فيمكن اجراء الدليل في تعيين الحجة منهما نظرا الى بقاء التكليف وهو انسداد باب العلم لانه بعد ابطال الاصلين البراءة والاحتياط يتعين الرجوع في ذلك
الى الظن فيكون المرجح اذن المعلوم دون المظنون ورابعها انما ذكره ان الترجيح لاحد الدليلين على الاخر يتوقف على القطع باعتباره ان اريد توقفه على
العلم بحجيته في نفسه فممنوع وان اريد العلم باعتباره في مقام الترجيح فهو حاصل بالظن لحصول الرجحان الذي هو المناط في تقديم احد الدليلين بل
لكن المقام ليس من باب تعارض الدليلين بل من باب دوران الحجة بين الاحتمالين بل ليس من باب التعارض اصلا بل هو من باب الاقتصار في مقام الضرورة على
اقل ما تندفع به من باب دوران الحجة بين الكل والبعض المعين بما يخصصه من المرجح الظني او الاحتمالي وخامسها ان ما ذكر من توقف الترجيح على القطع به
المرجح يمكن تسليمه في المقام بدعوى كون الظن القائم على حجية بعض الظنون من المتيقن اعتباره بعد الانسداد كما اذا قام فرد متيقن الاعتبار من الاخبار
الصحيحة على حجية بعض ما دونه فيكون متيقن الاعتبار دون غيره ويلحق به ما كان متيقنا بالاضافة اليه وسادسها ان ما ذكره من حكم العقل بوجوب
الاطاعة على الوجه الاقرب الى الواقع ثم وانما يحكم العقل بذلك على الوجه الاقرب الى البراءة وذلك لان العلم بالاشتغال يقتضي تحصيل اليقين بالبراءة
مع الامكان ثم الظن بها مع تعذره وان رجع الى اليقين ايضا بعد ملاحظة حكم العقل به ولا شك ان مشكوك الاعتبار وان افاد الظن الاقوى بالواقع
لكن البراءة معه مشكوكة فلا يحكم العقل به في مقابلة مظنون الاعتبار الا مع تعذره او عدم حصول الاكتفاء به وكلام صاحب المعالم يشعر بتقديم الاقوى
عند المعارضة ويدل على قبح ترك الاقوى واختيار الاضعف من حيث هما كذلك فهما خارجان عن محل الكلام وسابعها ان قوة الظن المشكوك
مما لا ينافي الحجية لما عرفت من عدم رجوعها الى ضابط معين بخلاف انضمام الظن بالاعتبار الى الظن بالواقع فان له معنى معلوما لا مانع من اناطة
الحجية به **اقول** اما الايراد الاول فلا يخلو عن وجه فان الانصاف انه لا انكار في ان الكلام المذكور يكشف عن تعقل الجعل الشرعي بالجميع
اجزاء الكلام من اوله الى اخره ناظر الى مرحلة الحكومة كما لا يخفى على المتامل واما الثاني فمن غرائب الاوهام فان المظنونية والمشكوكية ليستا من
الصفات اللازمة للظنون وانما تتصف بهما بالنسبة الى اختلاف الاعتقاد في افرادها فان بعضها مما نظن باعتباره وبعضها مما نشك في اعتباره
مثلا اذا نظرنا الى الخبر الصحيح نجد انفسنا بحيث نظن حجيته واعتباره واذا نظرنا الى الشهرة نجد انفسنا بحيث نشك في حجيتها واعتبارها وهكذا
فحاصل الكلام فيما نحن فيه انه يدور الامر بين حجية مثل الظن الخبري الذي نظن اعتباره والظن الاخر الذي نشك في اعتباره فيدور الامر بين المتباينين
ولا يدور الامر بين تعلق جعل الشارع بالشيء المتصف بالمشكوكية او الشيء المتصف بالمظنونية لانه لو جعل المشكوك بوصف انه مشكوك استلزم
جعل المظنون بوصف انه مظنون ولو سلم فجعل المشكوك وان كان يستلزم جعل المظنون لكنه لا يستلزم جعل الموهوم فيدور الامر بين جعل خصوص
الموهوم وجعل المشكوك المستلزم لجعل المظنون لو لوحظ استلزام جعل الموهوم من حيث هو كذلك لجعل المشكوك كذلك المستلزم لجعل
المظنون كذلك دون العكس الا ان الامر الى الدوران بين الكل اعني المجموع من المظنون والمشكوك والموهوم والبعض اعني خصوص المظنون فلا يبقى
مصداق له ولان الامر لا بعينه الذي صرح به المستدل في كلامه اما الثالث فيرد عليه ان غاية ما يثبته مقدمات دليل الانسداد انسداد باب العلم وبقاء
التكليف وابطال الاصلين يوجب الرجوع الى الظن واما الرجوع الى خصوص هذا الظن من بين الظنون الثابت حجيتها على وجه الاهمال والاجمال فلا دليل
عليه الا الظن باعتباره وهو من الظنون التي لم يثبت اعتبارها بعد فالتمسك به دور ومنه يظهر ما في الرابع فان تحقق الرجحان الذي هو المناط في تقديم
احد الدليلين بمجرد الظن الذي لم يقم على حجيته قاطع اول الكلام ثم ان ما ذكره من كون المقام من باب دوران الحجة بين الاحتمالين من باب تعارض
الدليلين ان اراد به التعرض على المصنف فليس في موقعه اذ لم يصرح بالثاني بل ظاهر كلامه الاول مع ان القول بالثاني مما لا يعقل صدوره
عن جاهل فضلا عن مثل هذا المحقق الا اذا اريد ما يرجع الى الاول وان اريد به تحقيق الحق فلا ضير فيه مع ما ذكرناه يظهر ما في الخامس ايضا فلا
نطيل ببيانه واما السادس فقد تقدم الكلام في مثله مستقصى في مطاوي كلماتنا وحمل كلام صاحب المعالم على ما ذكره يكشف عن عدم تدبره
النظر فيه ولا فطانة ان مراده تقديم نوع الظن الاقوى على الاضعف ثم ذكر الكلام المذكور في مقام اثبات دلالة دليل الانسداد على حجية
خبر الواحد بعد ان استنتج من مقدماته وجوب الرجوع الى الظن فمراده ان الظن الحاصل من الخبر مما يكون اقوى من غيره فيجب تقديمه والمراد بالجهات
المتعددة الطرق المختلفة مثل الاجماع والكتاب اطلاقا البراءة على ما صرح به الفاضل الصالح واما السابع فيرد عليه ان الظن المشكوك
وان لم ينط به الحجية على ما ادعى لكنه يصلح مانعا لاناطة الحجية بالظن بالظنون فعليك بالتامل **قوله** فتامل **اقول** لعله اشارة الى المنع فيما
الظن على حجية بعض الظنون من حيث الخصوص وامكان دعوى قيامه على انه معتبر ولو بدليل الانسداد **قوله** وربما التزم بالاول بعض من تكلم **اقول**
هو الفاضل النراقي في عوائده ما ادعى في دليل الانسداد في اثبات طريق المراد مستقلا **قوله** وفيه انه اذا التزم باقتضاء **اقول** لقائل ان يقول ان دليل

لا انسداد اذا اجري بالنسبة الى اصل الظن يثبت حجيته على سبيل الاهمال فلا بد فيه من الترجيح واذا اجري بالنسبة الى الظن في مقام الترجيح اثبت حجية مطلق الظن والفرق ان الحكم بانتاجه في الثاني على سبيل الاهمال يستلزم التسلسل او التوقف بخلاف الاول كما يقال مثله على القول بان النتيجة هو الظن بالطريق والمفروض ان هذا القائل انما اجرى دليل الانسداد في اثبات حجية الظن في مقام الترجيح بخصوصه ولم يكتف بجريانه في اصل الظن فلو لم يرد بما ذكر ما لان في اجرائه كائنة فافهم **قوله** فما ان معترضا على القائل آه **اقول** كلام القائل على ما حكاه عنه ان المراد من الترجيح هنا هو التعيين في التلبس بما عنه ان المتلبس به هو لازم الاتباع دون غيره ولا شك ان الترجيح بهذا المعنى عند الاستدلال فيكون الترجيح بواسطة الظن بالحجية استدلالا بالظن على تعيين هذا الظن المظنون الحجية للعمل دون غيره ولا شك ان هذا لا يتم الا على ثبوت حجية خصوص هذا الظن او القول بحجية كل ظن والاول لم يثبت فتعين الثاني فلا يتم هذا الا على القول باطلاق حجية كل ظن **قوله** بقوله ان هذا القائل خلط آه **اقول** حاصل مرامه الفرق بين المرجح والدليل فان الثاني يستلزم التعيين وهو غير مقصود في المقام بل المقصود مجرد الترجيح وجواز اخذ الراجح فلا يلزم المحذور **قوله** وحاصل الكلام ان المراد من المرجح آه **اقول** كان منشا توهم تغايرهما ما تداول بينهم في مسئلة التعادل والتراجيح ان المرجح غير الدليل ولا تعلق له بما هو بصدده فان الترجيح عبارة عن تقديم احد الاحتمالين او المتعارضين على الآخر والمرجح هنا لا دان لم يكن دليلا الا ان ترجيح احد الطرفين به لا بد ان يكون من دليل شرعي او عقلي يوجب فيصير المرجح مع دليلها دليلا فالمرجح هناك هو الجزء للعلة التامة في وجوب الاخذ باحدهما وطرح الآخر والخروج عن التخيير بينهما **قوله** ثم ان ما ذكره الاخير مقدمتك اولى نوضيحات القول ببطلان الترجيح بلا مرجح معلوم في مقامين احدهما مقام الايجاد والتكوين حيث انهم يقولون بان وجود الممكن يحتاج الى المرجح والا لزم ترجيح الوجود المساوي للعدم في الامكان وهو ممتنع سواء كان نحو ذلك في مقام عروض الوجود للافعال المنوطة وجودها بالارادة والاختيار كالاكل والشرب وغيرهما او عروضه للموجودات الخارجية كالموضوعات الصرفة وثانيهما مقام الاوامر والتكليف باحد امور لا مرجح له على الباقي وهذا قبيح من الحكيم ولا يكون محالا ذاتيا فاول الموردين مورد الامتناع وثانيهما مورد القبح فلا وجه للاضطراب المشعر بوحدة المورد **اقول** الذي يظهر انهما يجتمعان الا انه لا وقع له الا انا اما ان نقول بكون نفس الارادة مرجحة كما يقوله الاشاعرة بالنسبة الى الافعال الصادرة من الخالق والمخلوق حيث ان ارادة الفاعل مرجحة عندهم لاحد طرفي الممكن وبه تمسكوا فيه بقدحي العطشان ورغيفي الجوعان وطريقي الهارب من السبع مع المساواة في جميع الجهات التي يتصور الترجيح فيها فلا اشكال في جواز الترجيح بلا مرجح خارجي وانما المحال هو الترجيح بلا مرجح بمعنى ان يترجح احد طرفي الممكن بلا سبب مرجح ولا ذات متصف بالترجيح وانما الترجيح بلا مرجح للمؤثر ان يفعله بمعنى ان يرجح بارادته اي مقدوريه شاء او لا نقول به نظرا الى ورود الاشكال فيما اذا كان ارادة الفاعل لاحدهما مساوية لارادته للآخر بالنظر الى ذاته حيث ان اتصافها باحديهما دون الاخرى ترجيح بلا مرجح اذا لم يستند الارادة الى شيء وموجب للزوم التسلسل في الارادات اذا استند الى ارادة اخرى وفي التعلقات اذا قيل بوحدة الارادة وكثرة التعلق بحسب المرادات والتمسك بالامثلة المذكورة مما لا يجدي اذ فرض التساوي من كل وجه لا يوجب وقوعه في الخارج اذ لعل هناك مرجحات خفية مؤثرة في الترجيح حاصلة في نظر المرجح وان لم يتنبه لها واقلها كون الالتفات حال الترجيح الى احدهما او الى ما يترتب عليه من الغايات المقصودة اكثر ولا يلزم من كون شيء مرجحا تفطن الفاعل بكونه مرجحا ومن هنا ذكر بعض المحققين في باب النية ان الداعي الى العمل قد يكون في الواقع محض الرياء ويعتقد العامل حال العمل انه محض القربة ثم ينكشف له بعد التلطف والتعمق التامل حقيقة الحال وذكر الشهيد ره في القواعد عن رجل انه احب واشتاق نفسه الى الغزو فاتهم نفسه ان يحب ان يقال انه شهيد وبالجملة مجرد الفرض لا يقتضي الوقوع الا ترى انا نقطع بانه لو وضع عمرو على حد سيف بحيث يتساوى ثقله من الجانبين وقف عليه لم يمل الى جانب مع انا نرى بالتجربة ان الفرض لا يقع في الخارج فان قلنا بكون الارادة مرجحة لم يمتنع الترجيح في شيء من المقامين بل لم يقبح وان قلنا بعدمه فلا بد من مرجح لاحد الطرفين وان كان خفيا عن النظر والترجيح بدونه قبيح وممتنع مع قطع النظر عن كون القبيح ممتنعا عن الحكيم نعم يمكن الفرق بين القبيح من الترجيح بلا مرجح والممتنع منه على الوجه الذي حققناه سابقا فراجع وتامل حتى لا يختلط عليك الامر **قوله** بل لا يبعد دخول الاولين تحت القياس آه **اقول** ان اريد دخولهما فيه حكما فلا يبعد دعواه وان اريد دخولهما فيه موضوعا فلو سلم في الاول لم يسلم في الثاني فان القياس هو اجراء حكم الاصل في الفرع بجامع بينهما والاستقراء هو الحكم على الكلي بما وجد في الجزئيات نعم يدخل الاستقراء التام وهو ما علم فيه بانحصار الجزئيات فيما يتصف بالحكم في القياس المنطقي حيث انه قسم من القياس الاقتراني الشرطي ولذا يسمى بالقياس المقسم ولا دخل لذلك بما نحن بصدده ح فلا يليق بالعالم ان يشتبه عليه الفرق بينهما كما حصل لصاحب المعالم في باب الفور والتراخي على ما صرح به في الفوانين كما لا يليق به ان يشتبه عليه الفرق بينه وبين قاعدة الاعم الاغلب كالفقيه المحقق القمي ره في موارد شتى حيث صرح بانه من افرادها فان الخلاف في حجية احدهما اضعف من الخلاف في حجية الآخر كما يظهر من الغاية القصوى ولذا زاد بعضهم في تعريف الاستقراء التقييد بعدم القطع بجزئي مخالف لاخراج الاعم الاغلب **قوله** فنكتفي بنقل غير واحد آه **اقول** لا اشكال في حجية الاستقراء التام اذا وجد لافادته العلم فيكون حجة اجماعا واما الناقص ففي حجيته وعدمها قولان وظاهر النهاية التوقف لو قيل بافادته الظن والتحقيق ان يقال انه ان لم يفد الظن فليس بحجة مطلقا وجهه ظاهر ولكنه خلاف ما يحكم به الوجدان اذ انكره الفاضلان معللا اولهما بانه لا تعلق بين ما رأيت وبين ما لم تره ولا بين ما علمته وبين ما لم تعلمه والترجيح ان قلنا بافادته الظن كما هو الظاهر فلا اشكال في حجيته على القول بالظن المطلق لانه

في مباحث الظن

ظن لم يقم الاجماع على عدم حجيته فيكون حجة لعموم حجية ظن المجتهد الا ما خرج بالاجماع وهذا ليس منه ولا فرق فيه بين ما يفيد الظن الضعيف وما يفيد
القوي كالمتاخم للعلم واما ارباب الظنون الخاصة فهم في حيص بيص لا يمكنهم دفع اليد عن مثله مع كونه معمولا به عند العلماء فلا بد لهم اما من
دعوى الاجماع عليه او التمسك بمثل نص مثل اسحق بن عمار في بحث اللباس وصاحب الاشارات زاد التمسك في حجيته بدلالة الاشارة فقال في
المقام ومنها المفهوم فان قلنا بظهور العموم مما دل على حكم الاكثر من جميع الخطابات فحجة من باب دلالة الاشارة ايضا لرجوعه الى دلالة اللفظ وليس بعيدا
فان الشارع اذا حكم في اكثر ما وجدناه من المحال بكفاية البينتين من حكم هذه الاطراد فهو مما فهم من مجموع احكامه والا فليس حجة لعدم الحجة على
العموم انتهى وفيه ما فيه واما توهم انه يترجح في ذهن المجتهد مع الظن ارادة الشارع لتعميم الحكم فيصير المخالفة مظنة للضرر فهو من عدم التعمق
والتامل كما لا يخفى ومن فروع عدم حجية البينة واستحباب صلوة الوتر بجوازها على الراحلة مع ان كل ما وجب من صلوة الفريضة لا يجوز
ذلك فيه احتمال كون بعض ذلك من قبيل الاعم والاغلب لا يضر في المطلوب ثم ان هذا الذي ذكرناه انما هو بالنسبة الى الاحكام الشرعية واما اثبات اللغة
به فلا اشكال فيه بل لا خلاف فيه ايضا كما ادعاه في الاشارات ومن تتبع في كلمات اهل الادب بل علماء الاصول وجدهم كثيرا ما يتمسكون به وقد بنى
عليه الاصوليون مسائل كثيرة كالطعن على النقل والمرجح في تعارض الاحوال واثبات الحقيقة الشرعية واشتراط بقاء المبدأ في المشتق وحجية المفاهيم
الى غير ذلك منه ينقدح عدم دخول القياس على ما اشرنا فان القياس في اللغة مما لا يجوز بلا خلاف كما صرح به جماعة **قوله** ومنه يظهر
الوهن آه **اقول** حاصله انه لا يحصل الظن من الرواية بمجرد العمل بها بعد عمل الاصحاب بمقتضاها فينكشف ذلك عن جهة وخرازة في الرواية
والا فلو فرض حصول الظن منها لو امكن طرحها والعمل بالاولوية وهذا ظاهر **قوله** احدها ان يكون الظن القائم على حجيته آه **اقول** لا يخفى ان هذا
المرجح ليس نفعه من المرجح الاول من المرجحات المذكورة اعني كون بعض الظنون متيقن الاعتبار بالنسبة الى بعض اذ لو قطع النظر عن الاشكال الاتي من
القدر المتيقن مما يتصور على طريقة الكشف تعميم الظن بالنسبة الى المسائل الفرعية والاصلية على طريقة الحكومة وامكن اعتبار القدر المتيقن في
الظن بالطريق في الامر فيتم ما جرى فيه من حيث عدم الكفاية بل يرد عليه ما اورد عليه ايضا مثل ان القدر المتيقن يكون من الظنون الخاصة
للقطع التفصيلي بحجيته وان تيقن البعض بالنسبة الى الباقي لا يصير معينا لكونه معلوم الحجية تفصيلا وغير مشكوك الحجية منفيا بالاصل لكنه
لا يجدي في اثبات المرام للعلم الاجمالي بوجود معارضات كثيرة ومخصصات ومقيدات وغيرها في الامارات الباقية الغير المتيقنة الاعتبار فيكون نظير
ظواهر الكتاب في عدم جواز التمسك بها مع قطع النظر عن غيرها مع ان اعتبار المتيقن الاضافي يخرج الحجة عن حد الاندراج تحت معيار ضابط ويرجع
الى البعض المبهم غيرنا فع حد الى غير ذلك مما يتصور وروده **قوله** الثاني ان يكون الظن القائم آه **اقول** مبنى التعيين على هذا الوجه اجراء دليل
الانسداد في خصوص مسئلة تعيين ما هو المتبع من الظنون بعد الانسداد كاجرائه في مسئلة حجية اصل الظن وهذا الاخير عليه ما اورد على طريقة
الفاضل النراقي في اجراء دليل الانسداد في المسئلة المذكورة ولا يحتاج فيه الى التكلف الذي وقع منه هناك من جهة اتحاد الظن المعين للظن به
كما لا يخفى **قوله** فالذي ينبغي ان يقال آه **اقول** اختلف النسخ في المقام ففي بعض النسخ فالذي ينبغي ان يقال على تقدير صحة دليل
الانسداد على وجه الكشف وفي بعضها ثم على تقدير صحة تقرير دليل الانسداد على وجه الكشف فالذي ينبغي ان يقال الخ وكيف كان فهو اخذ لكنه
المطلب السابق وتوضيحها ان دليل الانسداد اما يقرر على وجه الكشف او يقرر على وجه الحكومة اما على الثاني فسيأتي الكلام فيه واما على الاول
فاما ان يوجد بين الظنون قدر متيقن حقيقي اولا وعلى الثاني فاما ان يوجد متيقن اضافي اولا وعلى الثاني فاما ان لا يقوم على اعتبار شيء منها
امارة او تقوم على بعضها وعلى الثالث فاما ان تكون الامارة القائمة عليه واحدة او متعددة وعلى الثاني فاما ان تقوم على ظنون لا يكفي بعضها
في الفقه بل يحتاج الى كلها او على ظنون يكفي بعضها ولا احتياج الى كلها وعلى الثالث فاما ان تتفاوت الامارات القائمة في الظن بالاعتبار اولا فعلى
الاول يقتصر على القدر المتيقن وكذا على الثاني وعلى الثالث يحكم بالاخذ بالكل وعلى الرابع يتبع تلك الامارة الواحدة وعلى الخامس يعمل بالكل
وعلى السادس يؤخذ بما قام متيقن الاعتبار او مظنون الاعتبار على اعتبارها وعلى السابع يعمل بالكل **قوله** وهذا يحتاج الى سير آه **اقول** بل يحتاج
الى مؤنة التدرب في الروايات والاطلاع على مظانها وبسط اليد في فن الدراية والرجال بعد الاعتماد على اهلية الاستنارة فيما يحتاج اليه كثرة الاخبار الموجبة
للاطمينان او دعواه مما يطمئن به النفس **قوله** ما سلكه غير واحد من المعاصرين آه **اقول** نقل ذلك عن صاحب الرياض وولده صاحب المفاتيح قدس
سرهما **قوله** بان مقتضى القاعدة بعد اهمال النتيجة آه **اقول** قد عرفت مما تقدم وجه كون ذلك مقتضى القاعدة فان القضية المهملة في
قوة الجزئية وحينئذ فان تساوت الظنون من كل جهة لزم الحكم بحجية الجميع نظرا الى انتفاء المرجح والترجيح في نظر العقل وعدم امكان القول بالتخيير
لمخالفته للاجماع وعدم امكان دفع اليد عن الجميع كالعمل بالبعض دون البعض لبطلان الترجيح بلا مرجح واما اذا قام الدليل الظني على حجية بعضها
انصرف اليه القضية المهملة فيقدم لا محالة المظنون على المشكوك والموهوم وكذا يقدم المشكوك على الموهوم مثلا الخبر والشهرة وقد ادعى
الجماعة لو قام الدليل القاطع على حجية ظنون خاصة كافية للاستنباط لم يحتج القدري عنها في الحجية الى غيرها من الظنون انه لا يثبت بالقضية
المهملة المذكورة ما يزيد عليها وبتقرير اخر نقول ان النقل بعد علمه بحجية الظن في الجملة والتزامه بالظن المعين مع الامكان ... عنده ...

بالمعتبر يعني الظن المظنون الاعتبار او وقوع الخلاف فيه ذلك بين العلماء لم يجز له الحكم بحجية ما يزيد على ذلك البعض فان الضرورة الملجئة الى العمل بالظن تندفع به فلا داعي الى الحكم بحجية غيره من الظنون والحكم بحجية الكل من دون ضرورة قاضية به وكذا الحال في دوران الامر بين المشكوك والموهوم **قوله** وثانيا ان العلم الاجمالي آه **اقول** هذا على فرض تسليم الدعوى والا فلمانع ان يمنع ثبوت العلم الاجمالي اولا وفي جميع المراتب المرتبة ثانيا وكون المقام من الشبهة المحصورة ثالثا **قوله** ومن ذلك يظهر الكلام آه **اقول** وعلى هذا فلو ادعى وجود مثبتات خلاف ظواهر المظنونات في الموهومات ايضا واثبت حجية بعضها بذلك من دون حاجة الى توسيط حجية المشكوكات فيه لم يلزم حجية الفاقد للعلة من المشكوكات من حجيته فضلا عن الفاقد لها من الموهومات مع ان الاولوية في الاول في غاية الظهور ثم ان بعضهم ذكر وجها آخر للتعميم عكس الوجه المذكور بمعنى ان الملحوظ في ذلك الوجه ترك العمل بالظن بملاحظة القدر المتيقن من الاضعف فالاضعف وفي الوجه المذكور العمل به بملاحظة القدر المتيقن من الاقوى فالاقوى لبناء الاول على مراعاة الاحتياط الموافق للاصل فيقتصر في الحكم بسقوطه على المتيقن والثاني على الحجية والاصل عدمها فيقتصر على الاقل تقريره ان الثابت اولا وبالذات بعد اثبات بقاء التكليف بمعظم الاحكام وانسداد باب العلم هو لزوم الاحتياط المفيد للعلم الاجمالي بالمشتبهات في جميع المشتبهات وانما يسقط ذلك بتعذره او لزوم العسر والحرج بالالتزام به فان تعين مورد التعذر والحرج اختص السقوط بحرى الاحتياط في سائر المقامات وان تردد بين جميع المقامات فان تساوت النسبة اليها لزم الحكم بسقوط التكليف به في جميعها لامتناع التعيين بغير مرجح وبطلان التخيير والا فلا لازم هو الحكم بسقوط الاحتياط في الاحتمالات الموهومة بالنظر الى الواقع والطريق معا ثم الموهومة بالنظر الى احدهما خاصة فان بقي الحرج ايضا لزم الحكم بسقوطه في المشكوكة بالنظر الى الامرين جميعا فاذا ظن بالواقع او الطريق لزم الاحتياط بالعمل به ثم يلاحظ الظن بحسب مراتبه المتقدمة وذلك لان ما دل على عدم وجوب الاحتياط انما يدل على سلب الموجبة الكلية ولا يقتضي السالبة الكلية فيكون العمل بالظن مبنيا على مراعاة الاحتياط بالقدر الميسور للقطع بعدم لزوم الحرج بالاحتياط فيه وح فلا يحتاج في تعميم الحكم الى دليل آخر لموافقته اذن للاصل والقاعدة فيجب تعميم الحكم للمظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه للقدر المتيقن وغيره وللظن القوي والضعيف الى غير ذلك من اقسام الظنون ولا يخفى ان هذا بعيد عن غرض القائل بحجية مطلق الظن فان مقام حجية الظن من حيث هو غير مقام الاحتياط **قوله** قد عرفت الجواب عنه آه **اقول** وهو ان الحرمة بعد تسليم كونها ذاتية اما من جهة التشريع او من جهة استلزام طرح الاصول وشيء منهما لا يمنع عن العمل بالظن كما تبين هناك ولا اظنك تنسى ما اشرنا اليه من ان طريقة الاحتياط لا تناسب غرض القائل بحجية الظن المطلق حيث انه يجعله حجة شرعية في مقام القضاء والافتاء والعبادات والمعاملات والاحكام المتعلقة بالفروج والاعراض والدماء والاموال واثبات ما يحتاج ثبوته الى برهان ونفي ما يفتقر انتفاؤه الى البيان فتبين المقامين بين بين **قوله** ولا ينافيه الاحتياط في المسئلة الاصولية آه **اقول** ان قيل ان تمشية قاعدة الاشتغال في المقام مع كون ما عدا الواجب العمل من الظنون محرم العمل انما هو بان يكون العمل بالظنون المشكوكة وغيرها لرجاء الوجوب كما هو قضية الاحتياط لا بقصد الالتزام والتشريع وح فيمكن ان يقال ان العمل بالظن القائم على عدم وجوب السورة يكون من باب الاحتياط فيرجع الامر الى ان الاحتياط ترك السورة من جهة العمل بهذا الظن قضية للاحتياط بمعنى العمل به لرجاء الوصول الى الواقع فالعمل على مقتضى عدم الوجوب انما هو لذلك الرجاء ولا يتم البيان المذكور اذ تطبيق العمل على عدم الوجوب بهذا المعنى لا يمكن مع ايقاع الفعل مع السورة لاحتمال الوجوب قلنا ان مقتضى الاحتياط في المسئلة الاصولية هو العمل بالظن وهو يقتضي عدم الوجوب وليس نفس عدم الوجوب مقتضى الاحتياط ليمكن ارجاعه الى الاحتياط في المسئلة الفرعية وقد يجاب عن اعتراض المصنف ره بان مقصود المعمم اثبات حجية الظن مط ولا ينافي ذلك عدم جواز العمل ببعض افراده لمعارضة الاحتياط كما تر نظيره في الظن بالطريق وليس هو وجه عجيب من خروج القياس ونحوه وفيه ما لا يخفى **قوله** لا يمنع من لزوم اتيانها آه **اقول** بل لا يبعد لزومه من جهة تحصيل الموافقة القطعية بعد عدم المنافاة بين الاحتياط في المسئلتين فان في ترك الاحتياط في المسئلة الفرعية احتمال المخالفة وخوف الضرر انه من المعلوم انه اذا دار الامر بين العلم بالموافقة مع الامن من ضرر المخالفة واحتمال المخالفة وخوف الضرر فالترجيح للاول **قوله** الا ان يقال ان الاحتياط في المسئلة آه **اقول** الانصاف انه لا فرق بين المثالين كما اعترف به لان الامر دائر في احدهما بين التقصير والاتمام وفي الآخر بين الصلوة الواجدة للسورة والفاقدة لها فالشك في كليهما على طرز واحد والمثال المناسب للمرام ما اذا شك في جواز قطع الصلوة للتيمم لوجدانه الماء في اثناء الصلوة من جهة الشك في بطلان التيمم بحرمته وعدمه فاذا قام امارة من الامارات التي يعلم اجمالا بوجوب العمل ببعضها على بطلان الوضوء بذلك فان الاحتياط في المسئلة الفرعية يقتضي عدم قطع الصلوة بذلك لان الشك الموجب له مسبب عن الشك الاول كما لا يخفى **قوله** فقد عرفت شرحا عنه آه **اقول** ان الحكم بوجوب العمل في الاول انما هو للعلم الاجمالي المفقود في الثاني لانه من جهة الحكم العقلي الذي نعلم بعدم تعرض الامام عليه السلم له قولا او فعلا انما من باب تقرير حكم العقل والمفروض عدم جريان حكم العقل في غير المحل المذكور **قوله** فالتعميم على ما يتصور آه **اقول** المراد التعميم بالمعمّمات الخارجية المذكورة بمعنى انه عام ينفسح ولا يعقل فيه حديث التعميم بالمعمّمات المذكورة نفيا واثباتا انه فرع ثبوت القضية المهملة فلا يرد الاشكال على الثاني ومن هنا يعلم ان احد وجوه التعميم بالنتائج على تقرير مقدمات دليل الانسداد

 على وجه يوجب حكومة العقل فتلخص من جميع ما مر من اول الباب الى هنا ان المقدمات سنة احدها هذا وثانيها اجراء الدليل في كل مسئلة بانفرادها فان من المعلوم ان الحاصل في كل مسئلة بانفرادها ليس الا ظنا واحدا لا تكثر فيه حتى يحتاج الى التعميم او يتعلق الترجيح الى المرجحات المذكورة نعم يتصور التعارض فيه بين مقتضى الظن بالواقع والظن بالطريق فلا بد من الترجيح ومراعاة الاقوى وثالثها عدم حصول الكفاية بالعمل ببعض الظنون دون بعض ورابعها توقف العمل بالحجة المرددة بين الظنون على العمل بجميعها وخامسها توقف البرائة الظنية عن التكاليف المعلومة اجمالا بعد تعذر البرائة القطعية على العمل بمطلق الظن وسادسها بطلان الترجيح بلا مرجح **قوله** بيان ذلك ان الثابت من مقدمتي بقاء التكليف اه **اقول** للقائل ان يقول ان هذا البيان يجري بالنسبة الى الاسباب ايضا حرفا بحرف لان ملاكه تحصيل الاقرب الى العلم عند تعذره وذلك لانه اقرب الى كشف الواقع من غيره وهذا يجري في الظنون الحاصلة من الاسباب المختلفة فان كشف الظن المظنون الاعتبار مثلا عن الواقع اقرب حصولا من الظن المشكوك الاعتبار او الموهوم الاعتبار وعدم تفاوت الاسباب المفيدة للعلم في اقتضاء اعتباره لا يقتضي عدم تفاوت الاسباب المفيدة للظن فيه لظهور اختلافهما في كثير من الاحكام الا ترى ان العلم غير قابل للتصرف والجعل نفيا واثباتا بخلاف الظن فانه مقصود فيهما وكذا انه الا ترى ان العلم يكون حجيته بديهية عند العقل بخلاف الظن فالمقصود الواقع والذات من الواقع فكلما يكون اكثر كشفا يكون مقدما والظنون مختلفة في ذلك بحسب الاسباب والمرتبة فكما يقدم الاقرب بحسب المرتبة كذلك الاقرب بحسب الاسباب فافهم **قوله** وهذا ليس من حجية مطلق الظن اه **اقول** توضيحه ان المراد من حجية مطلق الظن او مرتبة خاصة منه كونه مرجحا في استنباط الاحكام بحيث يستند اليه ويعتمد عليه كالظن الخاص عند القائل به وليس الامر في المقام كذلك اذ الظن الموافق للاحتياط انما يؤخذ به من حيث انه احتياط لا من حيث انه ظن والظن المخالف له انما يؤخذ به بمقدار ما يجوز ترك الاحتياط من جهة استلزامه الحرج لا ازيد ولولا حجة لزوم الحرج لم يؤخذ به فمع هذا اذا وجد الظن في الاصل يعمل بمقتضى الاحتياط الا الاصول الجارية في خصوص الموارد من البرائة والاستصحاب وغيرهما كما هو مقتضى القواعد مع بطلان الدليل فلو شك في حرمة عصير التمر مثلا حكم بالاحتياط مع ان المورد مجرى البرائة من جهة تعلق الشك بالتكليف لا بالمكلف به فيكون العمل بالظن من باب التبعيض في الاحتياط ولا التزام به من باب الايجاب الجزئي بعد بطلانه على وجه الايجاب الكلي غاية الامر تعيين الايجاب الجزئي فيما يكون احتمال التكليف فيه قويا لا فيما يكون ذلك الاحتمال فيه ضعيفا بحيث يكون خلاف الاحتياط مظنونا بالظن الاطمينانى **قوله** بل العمل على هذا لو كان اه **اقول** هذا عطف على قوله هذا ليس من حجية مطلق الظن **قوله** فان قلت ان العمل اه **اقول** النسخ مختلفة في المقام ففي بعضها ان العمل بالاحتياط في المشكوكات منضما الى الموهومات يوجب العسر فضلا عن انضمام العمل به في المظنونات بالظن الغير القوي وفي بعضها الا في المظنونات في الفقرة الاولى والموهومات المقابلة للظن القوي في الثانية والمفاد واحد لكن الاول اقوم لفظا ومعنى **قوله** لان حصول الظن الاطمينانى اه **اقول** لا يخفى ان هذا النحو من الاطمينان في حصول الظن الاطمينانى من الاخبار وغيرها بعيد عن مذاقه على ما تراه في ما بنى عليه من انكار اكثر الظنون الخاصة فلو كان هذا المقدار من الظنون كافيا لم يوجد فيهما مانعا المحوج الى دليل الانسداد والتجشم في اثبات الظن المطلق والبناء على التبعيض في الاحتياط **قوله** وهو يحصل غالبا من خبر من يوثق اه **اقول** هذا الاطمينان انما يحصل من تراكم الظنون الحاصلة من تتبع احوال الرجال والعلماء المقاربين من عصر الائمة واهتمامهم في القدح في رواية من يتهم بالكذب ومن يعاشر مع الكذابين وتوثيقهم الموثقين وجرحهم المجروحين حتى انهم ميزوا بين من يوثق بصدقه ومن لا يوثق بصدقه من غير الامامية واخرجوا المدرة من بين الحصيد فذكروا في حق كثير من الموثقين ما ذكروا كقولهم في علي بن فضال انه كان فقيه اصحابنا بالكوفة ووجههم وثقتهم وعارفهم بالحديث والمسموع قوله فيه وغير ذلك مما يقرب ذلك قد تقدم في المباحث السابقة نبذ منه حتى انه اعتمد على خبر امثالهم جماعة ممن بنى على الامتناع من التعويل على المراسيل فضلا عن الضعفاء فلو لم يحصل لهم الظن الاطمينانى لم يعتمدوا على مثل ذلك هذا تمام كلامه وكفاك كلام الصدوق في اول الفقيه حيث صرح بان جميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع مع ان كثيرا من تلك الكتب منسوبة الى الثقات والمعتمدين من سائر الفرق الضالة وكلام الشيخ في العدة بعد التصريح بوجوب العمل بخبر من هو مخالف المذهب حيث قال ولاجل ما قلنا عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا عليهم السلام فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه الى ان قال بعد الحكم بوجوب العمل باخبار سائر فرق الشيعة ولاجل ما قلنا عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة و عثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم الى ان قال فاما من كان مخطئا في بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرجا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم الى غير ذلك من كلمات القدماء وغيرهم والمتامل في امثال هذه الكلمات حتى الاخباريين على تحصيل القطع بصدور الاخبار وارباب الظنون الخاصة على ما سلكوا فيه من المسالك وبالجملة فيمكن حصول الاطمينان من الاخبار فدعواه مسموعة كما اشرنا **قوله** توضيح ان مقتضى دليل الانسداد اه **اقول** حاصل التوضيح ان مقتضى الاصول اللفظية بعد العمل بالظن وكذا الاصول العملية فكما ان الثانية لا يرجع اليها مع فقد الظن على خلافها الا بعد الاتيان

كون نتيجة دليل الانسداد هي حجية الظن المطلق ولا يمكن الرجوع اليها مع البناء على التبعيض في الاحتياط فكذا الاولى فاذا فرض تحقق العلم الاجمالي بحجية امارات
في كثير من الموارد فمع الشك في جريانها في مورد لا يمكن التمسك بها الا بعد اثبات كون الظن مرجحا كالعلم بمعنى انه اذا قام في مورد عمل بمؤداه والا
اخذ بمقتضى تلك الاصول كما هو الحال في الاصول العملية ولا شك ان مقدمات دليل الانسداد قاصرة عن انتاج مثل هذه النتيجة حسبما مر وحينئذ اذا
شك في مورد لم يقم على حكمه امارة ظنية لم يمكن الرجوع الى الاصل اللفظي كالاصل العملي بل لا بد من الرجوع الى مقتضى العلم الاجمالي اذ يجب بحكم العقل
بعد وجوب الاحتياط فيما قام فيه الظن على عدم الحكم لا يكفي في رفع الاجمال بعد ثبوت العلم الاجمالي فلا مناص عن هذا الاشكال الا باحد امرين احدهما
اثبات كون نتيجة الانسداد حجية الظن وكونه كالعلم والآخر اثبات ان العلم الاجمالي انما هو بملاحظة موارد الامارات فلا يقدح في المشكوكات
والاول لا يساعده المقدمات والثاني يكذبه المعيار الذي تقدم مما قبله اعراز العلم الاجمالي كما لا يخفى ودعوى الاجماع على كون المرجع في المشكوك
هو الاصول اللفظية ثم الاصول العملية ممنوعة على مدعيه **قوله** نعلم مما ذكرنا ان مقدمات دليل الانسداد آه **اقول** اراد بهذا الكلام
الاشارة الى دفع ما ذكره هذا المقام الذي طال فيه الكلام وتوضيحها ان دليل الانسداد اما ان يقرر على وجه الكشف او على وجه الحكومة اما على الاول
فلا ينتج الا على سبيل الاهمال والقدر المتيقن مما علم انه ثابت وان افاد الكلية الا انه لا يفيد المقصود اعني حجية الظن المطلق بل انما يفيد طريقة
التبعيض في الاحتياط فلا بد على تقرير الكشف من الرجوع الى ما تم من المرجحات المذكورة وعلى تقرير الحكومة لا اقتصار على الظنون الاطمينانية المتعلقة
بالاحكام او الطرق بناء على ما اختاره المصنف من التعميم بالنسبة اليهما والرجوع في غيرها الى الاحتياط ان امكن والا فالى الظن المطلق ان وجد والا فالتخيير
قوله فيشكل توجيه خروج القياس آه **اقول** هذا الاشكال انما ابداه ارباب الظنون الخاصة طاعنين به على ارباب الظنون المطلقة ومرجع اشكالهم
الى لزوم التخصيص في القاعدة العقلية ولم يتفطنوا لورود مثل هذا الاشكال عليهم ايضا فانهم قائلون بعدم حجية الظن وانه لا يغني من
الظنون شيئا في حكم العقل الا ما قام الدليل على حجيته ففي ذلك ايضا التزام للتخصيص في القاعدة العقلية وبعض من تفطن به منهم دفعه بان
خروج الخارج انما هو من باب التخصص لا التخصيص فان مفاد حكم العقل هو عدم حجية كل ظن لم يقم دليل على حجيته فالمحكوم عليه بحكم العقل
هو الظن الخالي عن الدليل لا مطلقا ويمكن دفع الاشكال عن القول الآخر على هذا الوجه ايضا كما اشرنا وسنشير اليه **قوله** ومنشأه لزوم
التناقض آه **اقول** بيان لزوم التناقض ان العقل اذا استقل بالحكم في امر كان ذلك بعد ملاحظة جميع الجهات المعتبرة في الحكم اذ لا يخفى شيء
منها على الحاكم من حيث انه حاكم فلو فرض حكمه في مسئلة الظن بشيء فلا يمكنه التفكيك بين افراده بعد اشتراكها في المصلحة التي ادركها ثم
حكم بها فاثبات الحكم مع ذلك في بعضها دون بعض اخر يؤول الى اثبات ذلك الحكم وعدمه ففيما نحن فيه يؤول الامر الى حجية الظن وعدم
حجيته ولا يخفى انه تناقض ظاهر **قوله** الاول ما مال اليه وقال به بعض آه **اقول** هذا احد الوجوه التي ذكرها المحقق القمي
في القوانين في دفع الاشكال وحاصله انا لا نلتزم بالتخصيص بل نقول بعد انسداد باب العلم بحجية جميع الظنون ما دل على عدم حجية
القياس ونحوه يكون متقدما قبل انسداد باب العلم واما بعده فلا فرق بين الظن الحاصل منه والحاصل من غيره **قوله** فلا ريب ان بعض تلك
الاخبار آه **اقول** فمورد تلك الاخبار العاملون بالظن القياسي من باب الاستقلال واتباع الهوى من دون متابعة للشرع كما هو طريقة
ابي حنيفة وعن الزمخشري في ربيع الابرار عن يوسف بن اسباط قال رد ابو حنيفة على رسول الله صلى الله عليه وآله اربعمائة حديث واكثر قيل
مثل ماذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله للفرس سهمان وللرجل سهم قال ابو حنيفة لا اجعل سهم بهيمة اكثر من سهم المؤمن واشعر رسول
الله صلى الله عليه وآله البدن وقال ابو حنيفة الاشعار مثلة وقال البيعان بالخيار ما لم يتفرقا قال ابو حنيفة اذا وجب البيع فلا خيار وكان يقرع
بين نسائه اذا اراد سفرا واقرع اصحابه وقال ابو حنيفة القرعة قمار **قوله** حيث تركوا الثقل الاصغر آه **اقول** المراد بالثقل الاصغر هو العترة
الطاهرة وبالاكبر هو القرآن الكريم كما ورد بذلك اخبار كثيرة من طرق الفريقين وفيه من الاشكال ما لا يخفى فان عالم التكوين سابق على عالم التدوين
وتبيين الكتاب الكريم رشحة من رشحات فيض انوارهم المقدسة بل ذكر المحدث الفاضل المجلسي ره في بعض كلماته ان من انتقش في قواه الفاظ القرآن
وفي عقله معانيه واتصف بصفاته الحسنة على ما هي عليه واحترز عما نهى الله عنه فيه واتعظ بمواعظه وصار القرآن خلقه وداوى به ادواءه فهو اولى
بالتعظيم والاكرام قال ولذا ورد ان المؤمن اعظم حرمة من القرآن والكعبة وعن ابي الحسن الفقيه في المناقب المائة من كتب العامة عن زيد بن ثابت قال
قال رسول الله صلى الله عليه وآله اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعلي بن ابي طالب وهو افضل لكم من كتاب الله وهو مترجم لكم عن كتاب الله تعالى
وقد ورد في الاخبار انهم عليهم السلام كلام الله الناطق والقرآن كلام الله الصامت ولم ار احدا من الاصحاب تعرض لعقد هذا الاشكال فضلا عن حله
الا بعض الاواخر لكنه لم يأت بشيء يشفي العليل ويروي الغليل وتحقيقه وان كان خارجا عن المرام اجنبيا عن المقام الا انه لما انجر اليه الكلام يحسن ان
اهتم فيه بعض الاهتمام مخافة ان لا يجده الطالب في كلام غيري من الاعلام فاقول الذي يختلج بالبال في حل الاشكال وجوه الاول ان هذه التسمية
انما هي بملاحظة ظواهر افهام الناس في اعتقاداتهم حيث انهم لم يكونوا مطلعين على بواطن اسرار الائمة الطاهرين ولم يعرفوا حقا توقيفاتهم حتى
انهم تخيلوا ان القرآن اعظم درجة وافضل رتبة ويضعف لزوم تفسير النبي صلى الله عليه وآله اياهم على الاعتقاد الباطل والرأي الفاسد الثاني ان

للائمة عليهم السلام ثلاث مقامات احدها مقام كينونة خلقا نفهم التي يكونون فيه اشهادا واعضادا وولاة بهم عرف الله وظهرت قدرته على جهة العلو وهو مقام الوساطة الكبرى والولاية العليا وهو مقام الوسائط النورية والحجب الفيومية وفي هذا المقام هم افضل من القران بل من كل ما خلق الله عدا النبي صلى الله عليه وآله وثانيها مقام التسديد الوحي ونفخ روح القدس وهم في هذا المقام يساوون القران حيث انه لسان باطني وهم لسان ظاهري لو اجد الوحيد وثالثها مقام الامامة والولاية الظاهرية في عالم الناسوت ولباس البشرية وهم في هذا المقام يستفيدون العلوم من القران لذا وصف الله عليا عليه السلام في غاية الوصف بقوله تعالى ومن عنده علم الكتاب في كل شيء احصيناه في امام مبين فالقران في هذه المرتبة هو الثقل الاكبر وهم الثقل الاصغر لان حكمهم تابع لحكم القران دون العكس ويمكن توجيهه بان للقران ايضا مقامات عديدة كما ان لهم مقامات وطريق المقايسة بين الشيئين انما هو مع الاغماض عن المراتب البين او ملاحظتهما من الجانبين على انه لو تم لاستلزم تفضيله على رسول الله صلى الله عليه وآله وهو كما ترى ان الزمه بعض الفاضلين ممن عهد نفسه من زمرة الفارهين الثالث ان كتاب كل نبي مساوق لوجوده التكويني ونوره الحقيقي ولذا كان القران مهيمنا على سائر الكتب كما كان نبينا صلى الله عليه وآله مهيمنا على سائر الانبياء والمرسلين صلوات الله وسلامه عليهم فكان القران في الحقيقة هو النبي صلى الله عليه وآله والفرق من التكوين والتدوين ولا شك ان النبي صلى الله عليه وآله افضل من العترة الطاهرة فكذا القران وان كان نوا افضل منه بالنظر الى مرحلتي التكوين والتدوين الرابع ان القران اعظم معجزات النبي صلى الله عليه وآله واقومها واكدها فكان متكفلا لاثبات نبوته والامام عليه السلام كان حافظا لشريعته نائبا للنبي ونائبا به بعد ثبوت نبوته فكان القران اكبر من هذه الجهة وهنا وجوه اخر لا نتعرض لها لئلا يخرج الكتاب عن وضعه في هذا القدر كفاية ومن الله الهداية **قوله** الا ترى انه لو فرضوا لعنا بالله آه **اقول** تحقيق المقام ان يقال ان الانسداد قد يكون عن العلم وسائر الادلة الظنية سوى القياس بحيث لو لم يعمل به لزم الخروج عن الدين راسا وقد لا يكون كذلك بل عن العلم فقط مع وجود سائر الادلة الظنية بقدر الكفاية فعلى الاول الحق مع القائل بحجيته اذ الخروج عن الدين اشد منعا من الشارع من حرمة العمل بالقياس قطعا وهو واضح عقلا ونقلا ويمكن دعوى عدم انصراف اطلاقات الادلة الى مثله وعلى الثاني الحق على خلافه لفقد الامرين جميعا واما الفرق بين العمل به على وجه التشهي والاستقلال والعمل به على وجه [اعتقاد] الكاشفية عن حكم الشارع لدوا المنابعة لدكما تصدى له المحقق المذكور فيما لا وجه له لعموم الادلة سيما بملاحظة التخلفات الواقعة في القياس المانعة في حصول الظن منه هذا لكن فرض انسداد باب الطرق لتسميتها بالكلية خروج عن مفروض المسئلة لان الكلام في هذه الحالة التي عليها اغلب المكلفين كما يظهر من التتبع في كلمات القوم من المثبتين والنافين **قوله** لكن الانصاف ان اطلاق آه **اقول** اذا امعن الفقيه النظر في سيرة اصحاب الائمة والعلماء وجدهم معرضين عن العمل به بل مجمعين على تحريم الاستناد اليه والتعويل في امور الدين عليه قاطعين بذلك على نحو قطعهم في سائر الضروريات حتى ان الشيعة تبرات من ابن الجنيد للعمل بالقياس حتى انه لم يستطع المقام بينهم فخرج من بلادهم ثم عدل وتاب عنه ورجع كذا نقله بعضهم **قوله** الثاني منع افادة القياس للظن آه **اقول** هذا ايضا من الوجوه التي ذكرها المحقق المذكور ووجه في مباحث القياس والاجتهاد والتقليد بما اشار اليه المصنف وقد يوجه بوجه اخر وهو انه يستكشف من نهي الشارع عن العمل به عن وقوع الخطأ في مقاصده غالبا وذلك يوجب الظن بخلاف مقتضاه الحاقا له بالاعم الاغلب فيقدح في الظن الحاصل بمقتضاه للتعارض وهو كما ترى ناظر الى عدم حجية الظن الحاصل لا الى عدم حصول **قوله** وفيه ان منع حصول الظن آه **اقول** ينبغي الجواب ان مقتضى حصول الظن موجود في القياس حتى ان اهل الميزان جعلوه من طرق الاكتساب بل ربما يفيد القطع وقد ذكر استاد الاصحاب المشكيني في المقام ما فاذا جاز افادته للعلم فكيف لا يجوز افادته للظن فدعوى عدم افادته الظن اصلا كدعوى الاخبارية افادة الاخبار للقطع من جهة امر الشارع بالعمل بها ودفع الوهم ولا يتصور وجود مانع الا ما اشار اليه من دلالة الاخبار الناهية عنه ومن حيث كون مبنى الشرع غالبا على جمع المختلفات وتفريق المؤتلفات وتخلف جملة من موارده عن اصابة الواقع وليس شيء منها بمانع اما الاول فلان النهي عن العمل بامارة لا يوجب عدم حصول الظن منها بل انما يوجب عدم جواز العمل بها الا ترى ان الشارع نهى عن سوء الظن بالمؤمنين ومع ذلك يحصل به عند جواز ما رآه والا امتنع مخالفة هذا النهي ولو كان النهي عن العمل بظن يوجب عدم حصوله لكان النهي عن نفس الظن موجبا لذلك بطريق اولى مع امكان منع دلالة الاخبار على ما يوجب الكلية مع تسليم الاجمال والجزئية واما الثاني فلانه لا اثر له في منع حصول الظن به مطلقا والا لاثر في منع حصول العلم في تنقيح المناط والوجدان يشهد على خلافه ومجرد خفاء الحكم الملحوظ في الاحكام في كثير منها لا ينافي ظهور بعضها في بعض المقامات واما الثالث فلان مجرد التخلف في بعض المواضع لا ينافي حصول الظن احيانا لان مثل هذا التخلف متحقق في اخبار الاحاد والظواهر اللفظية حتى ان مثل ذلك حمل ابن قتيبة ومن حذا حذوه على منع امكان التعبد به وكفاك شاهدا في وقوع التخلف وقوع التعارض بينها الكاشف عن بطلان احد المتعارضين **قوله** وقد يحصل من القياس القطع آه **اقول** ان قلت القياس اما ان يحصل فيه تخريج المناط بحيث يمكن ان يحكم بان الامر الفلاني هو المناط او لا فعلى الاول يفيد القطع وعلى الثاني لا يفيد الظن فلا ملازمة بين الامرين قلت هذه مغالطة في غاية السقوط انها مبتنية على دعوى عدم الواسطة بين تحقق العلم وعدم تحقق الظن وسوء ما يشهد به الاعتبار الصحيح بخلافه فان تخريج المناط قد يكون بحسب الاعتقاد العلمي وقد يكون بحسب الاعتقاد

الظني على مراتبها المرتبة بل لا يبعد دعوى ان حصول العلم في النظريات انما يكون متدرجا مسبوقا بمراتب الظن كما في سائر الكيفيات المختلفة بالشدة والضعف ولو منع من دعوى الايجاب الكلي فلا مناص عن تسليم الايجاب الجزئي وبالجملة اختلاف مراتب اسباب حصول الاعتقاد قوة وضعفا يوجب اختلاف مسببا تها فينبعث مراتب القطع والظن **قوله** الثالث ان باب العلم في مورد القياس آه **اقول** هذا ايضا من الوجوه التي ذكرها المحقق المذكور ومحصله خروج مورد القياس عن محل الكلام فان البحث فيما انسد فيه باب العلم والمفروض عدم انسداد باب العلم والتسبيب لئلا تخصيص في حكم العقل قبل ويمكن ان يرجع هذا الوجه ايضا الى عدم افادته الظن نظرا الى قيام الدليل القاطع على عدم حجيته فكيف يفيد الظن بمقتضا مع قيام القاطع على خلاف ما يقتضيه وفيه ان محط النظر في هذا الوجه ليس افادته الظن وعدمه وان ثبت به عدم افادته الظن ايضا فان الوجوه تختلف باختلاف الحيثيات وربما يلاحظ في الوجوه المتحدة بحسب المال مرحلة التنزل بمعنى ان ابداء بعضها بعد التنزل عن الاخر ان تصادقا بحسب المال وعلامة ذلك تمامية بعضها مع فرض التصادق مع الاخر الا ترى ان هذا الوجه بعد تمامه يفيد المدعى وان فرض افادة القياس للظن كما ان الوجه السابق كذلك يفيده وان ثبت الانسداد في مورد القياس **قوله** وفيه ان باب العلم آه **اقول** مع ان النهي عن القياس لا يستلزم الارجاع الى الاصول بعد فرض بطلانها لرجوع اليها مضافا الى ما قيل من ان الذي لم ينسد فيه باب العلم هو حرمة العمل بالقياس لا عدم موافقته مؤداه للواقع فالاخذ به اخذ بغير العلم لا اخذ بخلاف الواقع نعم بعد العلم يكون حكما غير مؤدى القياس على العلم الحاصل من الضرورة على حرمة العمل به اذا دخول العلم بذلك بوجوب عدم الاعتماد على القياس والاخذ بمؤداه من حيث انه مؤداه وان جاز الاخذ به من حيث انه مؤدى الدليل الاخر المساوق له فهو كذلك الا انه لا محصل له في دفع الايراد فهو باق على حاله وان اراد حصول العلم منه بكون الحكم في الواقع غير ما دل عليه القياس فهو واضح الفساد واعتبار كون الحكم مستفادا من القياس لا يقتضي تبعد الحكم حتى يقال ان الحكم الواقعي من حيث كونه مستفادا من القياس غيره من حيث كونه مستفادا من دليل شرعي حتى يعلم انتفاء الاول بعد العلم بحرمة العمل بالقياس والحاصل ان المراد من العلم ببطلان الحكم من حيث كونه مؤدى القياس ان كان هو العلم بنفس الحيثية اعني تادية القياس فهو راجع الى العلم بعدم حجية القياس وهو لا يرفع الاشكال بل يقرره وان كان هو العلم ببطلان نفس المؤدى فهو غير معقول مع تجويز صحته لقيام دليل اخر واما ما يقال في توجيه هذا الوجه من انه خروج عن الموضوع الظن المطلق ورجوع الى القول بحجية الظن بالطريق ففيه ما لا يخفى فانك اذا احطت بما حققنا في مباحث الظن بالطريق تعلم ان مجرد المنع عن بعض الطرق لا يستلزم نصب غيره بل يحتاج التنصيص الى الجعل بالخصوص فلا يرجع ما ذكر الى القول بالظن بالطريق **قوله** الرابع ان مقدمات دليل الانسداد آه **اقول** هذا ايضا من الوجوه التي ذكرها المحقق المذكور ومحصله المنع من ان مناط الحكم العقلي بالظن بما هو ظن بل بما من شانه افادة الظن وان لم يحصل منه الظن لمانع وبعبارة اخرى نمنع دلالة مقدمات الدليل على وجوب العمل بالظن الواقعي او العمل بما يفيد الظن من حيث كونه مفيدا له بل بما يفيد الظن في نفسه مع قطع النظر عما يفيد خلافه وحينئذ فالقياس مستثنى من مطلق الظن ويرتفع تعلق التخصيص بالدال لا المدلول وانما منع الاستثناء من الدال على الحكم وان كان دالا لانه ظني لا من نفس الظن الحاصل منه **قوله** كان غرضه بعد فرض آه **اقول** اراد توجيه كلامه بان حاصله ان الذي يحصل في كل واحدة من المسائل الخاصة بعد ملاحظة مجموع الامارات المتعلقة بها ليس الا ظن واحد يقابله الوهم فلو كان المناط هو الظن منع ترجيح الوهم عليه من اي طريق حصل لان حجية الظن الواحد لا تقبل الاهمال ولا التخصيص اما الامارات المعينة للظن فيمكن تعددها في مسئلة واحدة ويكون الحجة حينئذ امارة لما على سبيل الاهمال ويتوقف التعميم على انتفاء الترجيح فيرجع المنع عن القياس وشبهه الى ترجيح سائر الامارات عليه وهو غير مناف لحكم العقل ويمكن توجيهه بوجه اخر وهو ان الحكم العقلي يتعلق بوصف الظن فمتعلقه الظن الفعلي فالاخراج منه تخصيص في حكم واما الظن الشاني فليس متعلق حكم العقل بحيث لا يمكن تعلق جعل وتصرف من الشارع به فالاخراج منه لا يستلزم تخصيصا في حكم العقل ويمكن توجيهه بوجه ثالث وهو ارجاعه الى الوجه الذي ذكره في باب القياس من القوانين وهو انا نثبت ولا حرمة العمل بالقياس كسائر الامور بنفسها ومدركها بالاجماع والضرورة والاخبار المتواترة ثم نقول ان الاصل في الاحكام الفقهية جواز العمل بالظن لا انه يحرم العمل بالظن الا ما اثبته الدليل فاخراج القياس متقدم على اثبات الدليل العقلي وفي التوجيه الاول ما ستعرفه ويظهر منه ما في الثاني وفي الثالث ضعف اصل الوجه المرجع اليه اذ التخصيص بعد فرض كون الحاكم هو العقل وهو ظاهر **قوله** وفيه ان نتيجة المقدمات المذكورة آه **اقول** توضيح الايراد بعبارة اخرى ان حاصل الجواب هو العدول عن ارادة الظن الفعلي الى الشاني وهو غير مفيد لان الدليل المذكور على حجية ما له شانية افادة الظن انما يدل عليه من حيث ان له شانية افادة الظن لا عليه من حيث ان شانية افادة ذلك لظهور ان هذا الوصف هو المناط والعلة في حكم العقل بحجيته وهذا ايضا جهة واحدة فيبعد اختلاف حكمها باختلاف مواردها وقد يورد عليه بوجه اخر غير ما ذكر وهو ان الدليل المذكور لو تم فانما يدل على وجوب العمل بما يفيد الظن الفعلي من حيث كونه مفيدا له لا بما له شانية افادة الظن اذ لا فرق في نظر العقل بين الظن الشاني اذا تجرد عن الفعلية وبين الشك والوهم فكما ان الوظيفة الاولية هي العمل بما يفيد العلم الفعلي من حيث كونه مفيدا له لا بما له شانية افادة العلم كذلك الوظيفة الثانوية اما ثانيا فهو ان الظن الفعلي واحد في كل مسئلة لا ان الظنون بالنسبة الى جميع المسائل متكثرة والحكم بحجيتها قابل للتخصيص والاهمال فيحمل

ببعضها ويرجع في الباقي الى مقتضى الاصل فليس على ما ينبغي اذ لو تم الفرق بين الظن الفعلي والشأني وقطع النظر عما مر من كون المناط هو الوصف عند مدخليته ذات الامارة تم الجواب لان كل مسئلة من المسائل انما يلاحظ حالها مع قطع النظر عن الاخرى ان تكثرت وتعددت الظنون الفعلية بتعدد ما فيكن فيها التخصيص لحكم العقل كما لا يخفى على المتأمل المنصف **قوله** الخامس ان دليل الانسداد آه **اقول** هذا الوجه ذكره الشيخ المحقق اخو الفاضل صاحب الفصول قدس سرهما وحاصله ان العقل انما يحكم على العنوان الخاص لا انه يحكم على العنوان العام ثم يطرء عليه التخصيص فلا محذور

قوله واستوضح ذلك آه اقول هذا اشارة الى ما اشرنا سابقا من كون الاشكال بلزوم تخصيص الحكم مشترك الورود بين القولين كذا لزم توجه الحل فيصير هذا حقيقة جوابا نقضيا عن الاشكال وتقريره ان يقال كما انه يجوز قيام الدليل من الشارع على اعتبار بعض الظنون عند انفتاح باب العلم وحرمة العمل بالظن كما هو المحقق عند الفريقين فكذا يجوز قيام الدليل عند حكم العقل بوجوب العمل بالظن عند الانسداد على تحريم العمل ببعض الظنون فما هو الجواب عن الاشكال في الاول هو الجواب في الثاني وانت خبير بان هذا البيان على ما فيه مخالف لما يظهر من كلامهم من ان اية النبأ وامثالها مخصصة لادلة حرمة العمل بالظن وليس الامر فيها ناظرا الى التخصيص قوله فما نحن فيه على العكس من ذلك آه اقول اذ ما نحن فيه عدم العمل بظن مع جواز اصله بالدليل فذلك هو العمل بظن مع حرمة اصله بالدليل قوله وفيه انك قد عرفت عند التكلم آه اقول هذا البناء مبتني على ما فهمه المصنف ره من كلام ابن قبة من ارادته الانسداد الان على ما مر مفصلا لا على ما فهمه غيره من ارادة زمان الانسداد فلا تغفل قوله فنقول ان الامر فيما نحن فيه كذلك آه اقول المحصل انه اذا ما حكم العقل صريحا بقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي حال الانفتاح والامتثال الظني في زمان الانسداد لم يعقل التخصيص في حكمه فالاشكال في جواز الامر والنهي المفروضين عند تقبيح العقل لهما نظرا الى منافاتهما لما هو الغرض في جعل الواقع اذ كما يحال الظن عند الانسداد كالعلم عند الانفتاح فكما يمتنع المنع من العمل بالعلم في بعض المقامات يمتنع من العمل بالظن كذلك في المفروض ان دليل الانسداد يقتضي بحكم العقل بقيام الظن مقام العلم في الانسداد ولكن الغرض الاستشكال في حصول الرتبة حال الانفتاح بالعمل ببعض الظنون عند ثبوت الامر به وعدمه حال الانسداد عند ثبوت النهي عنه يهتم في اثبات ذلك **قوله** فهذا يرجع الى ما سنذكره آه **اقول** حاصل ما ذكره هنا وفي الوجه الاتي في تصحيح الامر والنهي مع الحكم الصريح من العقل وجهان احدهما ان يكون الظن المفروض عند الانفتاح مشتملا على مصلحة يتدارك بها مفسدة المخالفة للواقع والظن الممنوع حال الانسداد على مفسدة تغلب على مصلحة ادراك الواقع عند العمل به لكن مجرد احتمالها لا يجوز العدول عن العلم حال الانفتاح والظن حال الانسداد بحكم العقل في المقامين من الاحكام الظاهرية المبتنية على ثبوت ما يوجب العدول وهذا الوجه هو الذي قرره ره سابقا وثانيهما وهو المبني عليه الوجه الاتي ان يكون الظن المفروض حال الانفتاح في علم الشارع غالب الموافقة للواقع كموافقة العلم له وربما يتفق المخالفة فيه كما يتفق في العلم ايضا ويكون هذا المؤثر في حكم الشارع بحجيته وعدم لزوم تحصيل العلم معه ويكون الحال في الظن الممنوع حال الانسداد بعكس ذلك وربما يمنع الاختلاف فيهما فان هناك مصالح ومفاسد اخر في الطرق تبعث على الامر ببعض والنهي عن اخر كتسهيل الامر على المكلف في جعل الطرق التي لا تفيد العلم مع امكان الاكتفاء في ادراك مصلحة الواقع على التبعض المصادف له ويكون الغرض في غير امتحان المكلف والاختبار في اقدامه على الطاعة وعدمه وكذا الامر في الظن الممنوع حال الانسداد

قوله لكن يصح للشارع المنع عنه آه اقول فان قلت ما حقيقته وما الفرق بينهما مع كونهما جميعا ادراكا لا يمكن الالتفات الى النقيض حال فيهما بعد فعليتهما فكما ان القاطع حال حصول القطع له لا يمكن التفاته الى نقيض قطعه كما مر بيانه في اوائل الكتاب فكذا الظان حال حصول الظن له قلت الفرق ان القاطع لا يحتمل خلاف المقطوع اصلا والظان يحتمل خلاف المظنون احتمالا ضعيفا فالشارع يقوي ذلك الاحتمال وهو امر ممكن لا يلزم منه محذور **قوله** والحاصل ان قبح النهي آه **اقول** محصل الحاصل انه اما ان يلاحظ القبح بالنسبة الى الواقع واما ان يلاحظ بالنسبة الى الظان ولا قبح في النهي عن شيء من الاعتبارين **قوله** وهذه جملة ما حضرني من نفسي آه **اقول** جملة ما ذكره المصنف ره هنا وفي المباحث السابقة من نفسه ومن غيره وجوه سبعة ارتضى منها المحقق القمي ره وقد اشرنا في مطاوي كلماتنا الى وجهين اخرين للمحقق المذكور احدهما ما ذكره في باب القياس وهو تقديم اخراج القياس على اثبات الدليل العقلي وثانيهما ما ذكره في باب الاجتهاد والتقليد سواء يكون المراد المنع عنه في مقام التشريع والتبعية والاستقلال بالحكم بمحض ما يفهمه الاوهام الضعيفة والاحلام السخيفة فان القايسين كانوا يحكمون بمجرد ملاحظة العلة من قبل انفسهم وتوضيحه على ما ذكره ره ان لكل مصلحة حسنة لشيء في نفس الامر حكما في نفس الامر يترتب عليها فاذا كان شيء في نفس الامر ذا مفسدة فحكمه في نفس الامر لزوم الاجتناب عنه لو اطلع عليه كذلك اذا كان شيء في نفس الامر ذا مصلحة فحكمه في نفس الامر لزوم ارتكابه لو اطلع عليه العقل يستقل بهذا الحكم وهؤلاء القايسون ارادوا ان الله تعالى قد حكم بحكم في شيء خاص نحن عاجزون عن تحصيل العلة او الحكمة الباعثة على الحكم فاذا حصل لهم الظن بالعلة حكموا من عند انفسهم بالحكم المذكور في الشيء المماثل له لا في تلك العلة ذلك لا ان الشارع حكم في ذلك ايضا كذا لاجل هذه يتخيرون العلة وقولهم تبع له بخلاف الظن الحاصل من اخبار الاحاد وما في معناها فانه معتبر لاجل انه كاشف عن قول الشارع ثم ايد مقصده ببعض الاخبار وبكلام الزمخشري في ربيع الابرار الذي نقلنا سابقا وهذان الوجهان ضعيفان اما الثاني فلما اشرنا واما الاول فلان حاصله ان الاستثناء مقدم وموقوف لا يحصل للعبد فاطاعة الامر على الظن من جهة انه ظن كاشف الى ما له في الاشارات من ان الاستثناء في الحقيقة مؤخر والدليل مقدم لانه مفاد ومثبت بالعقل فهو ثابت قبل الشرع بل قبل ايجاد الخلق بل في مرتبة وجود العقل في مرتبة

في بيان حكم التعارض بين الظن المانع والظن الممنوع

ويجوز الواجب في مرتبة ذاته واحد منها للمحقق الشيخ محمد تقي وهذا حذوه ولكنها اخوان بما اشير في كلماتنا اليهما احدهما ان ارتباط التخصيص بحسب ظاهر التعبير ذلك بكل من الدليل العقلي والنقلي وان رتب ذلك بحسب الواقع ونفس الامر لم يجز في المقامين غاية الامر حصول الفرق بينهما بما مر الاشارة اليه فالتخصيص الوارد في كلا المقامين كاشف عن عدم ارادة ذلك الفرد المخصوص من الحكم العام في كل منهما وثانيهما ان دليل الانسداد انما يقتضي بحجية الظن في الجملة وانما تعيين كليته بملاحظة انتفاء المرجح بين الظنون والتي مرجح اقوى من قيام الدليل القاطع على تحريم العمل ببعض الظنون واثنان منها للمصنف الاشارة وقد تقدم منا وجه الخر تعرضنا بعض الوجوه المذكورة في المباحث السابقة ونضم منهما وجهين اخرين تحصيلا ولبيان لتكميل العدد الميمون بيمن بركات المعصومين عليهم السلام الاول ان القياس مما يخرج بحكم المقدمة الثالثة كالبرائة والاحتياط وغيرها فالاستنتاج بعد اخراجه نقرره بان الخروج اعم من الخروج عنه بلا واسطة كما في العمل بالبرائة او بواسطة الخروج عن طاعة الشارع والحافظين لشريعته كما في العمل بالقياس وشبهه فان بعد ورود الاخبار الكثيرة البالغة حد التواتر معنى على حرمته المنع عن العمل به لو عمل به لزم الخروج عن طاعة النبي صلى الله عليه وآله والامام عليه السلام والخروج عن الدين ولا ضير في اخراجه بحكم تلك المقدمة مع كونه مما يفيد الظن فهو نظير البرائة على القول بافادتها الظن كما عليه البهائي وصاحب المعالم وغيرها الثاني ان العقل اذا ادرك في الشيء جهة حسن او قبح حكم فيه بمقتضاهما ولكن له الاحاطة على تحديد جميع الجهات المحسنة والمقبحة بخلاف الشرع فان له الاحاطة الكلية وعلى هذا فربما يحكم العقل بمقتضى الجهة التي ادركها وقد تخفى عليه الجهات الاخر لو اطلع عليها لم يحكم بالحكم الكذائي ولذا فسرنا الملازمة بين حكم الشرع والعقل بان العقل لو اطلع على الجهة التي حكم بسببها الشارع لحكم ايضا فبعد حكم الشارع ينكشف الجهات الخفية الا ترى ان العقل يحكم في الاموال الخالية عن جهات المفسدة والمضرة كالاستظلال تحت حائط الغير بالاباحة مع ان الشارع منع عن بعضها كالغناء فيكون الحكم فيما نحن فيه من هذا القبيل على هذا فالحكم العقلي على قسمين احدهما الحكم المستقل المطرد الذي لم يتصرف الشارع فيه بالخلاف في شيء من افراد النوع كحسن الاحسان وقبح العدوان والاخر الحكم المشوب الذي تصرف فيه كذلك كالحكم بالاباحة فما ذكروا الذي لا يجوز فيه التخصيص هو الاول وما نحن فيه من قبيل الثاني ولا يبعد البناء على الحكم العقلي مع حتى يثبت خلافه من الشرع كما صرح به صاحب الفصول ولا يتوهم ان هذا عين الوجه الاخير من الوجوه المذكورة في الكتاب لظهور الفرق فان مبنى احدهما على الحكم التنجيزي ومبنى الاخر على الحكم التعليقي فتامل ثم اذا ضممنا الخمسة الوجوه وجهين اخرين مؤكدين للاشكال ذكرهما بعضهم مما الجواب تخصيص المذكور والقول بخروج القياس بالاجماع والضرورة ارتقى الوجوه الى ستة عشر وجمعها من خواص هذا الكتاب فاغتنم وانتفع **قوله** لا على عدم الدليل على اعتباره آه **اقول** انما قيد بذلك اذ لا معارضة بين الظنين في هذه الصورة فلا يجري فيها الاقوال كما لا يخفى **قوله** ولا زم بعض المعاصرين آه **اقول** بل صرح في الهداية في نظير المقام بما يقتضي ذلك فانه ذكر في جملة الادلة الدالة على حجية الظنون الخاصة ما حاصله انه بعد قضاء المقدمات الثلاث بحجية الظن على سبيل الاجمال ان سلمنا تساوي الظنون بالنسبة الى الحجية وعدمها فاللازم حجية الجميع الا ما قام الدليل المعتبر على عدمه ومن الدليل المعتبر هو الدليل الظني لقيامه مقام العلم فاذا قضى الدليل الظني بكون الحجة هي الظنون الخاصة دون غيرها تعين الاخذ بها دون ما سواها ووجه تقريب ظاهر **قوله** ونظيرها ما نحن فيه ما تقرر في الاستصحاب آه **اقول** توضيحه ان من بين الاستصحابين من قبيل الوارد والمورود والمزيل والمزال فان استصحاب طهارة الماء وارد على استصحاب نجاسة الثوب المغسول به اذ الشك في الثاني مسبب عن الشك في الاول بيان ذلك انه لو ارتفع الشك عن طهارة الماء المغسول به ارتفع الشك عن الثوب اما لو ارتفع الشك عن الثوب علم بنجاسته لم يرتفع الشك عن الماء لان محل الكلام هو الماء المشكوك في كريته وعدمها ولا يثبت بجريان استصحاب النجاسة قلته الا على القول باعتبار الاصول المثبتة فاستصحاب طهارة الماء وارد على استصحاب نجاسة الثوب اذ كان كل من الامرين متيقنا في السابق مشكوكا في اللاحق ومنشأ للاخر في الدخول تحت دليل الاستصحاب فيخرج الثاني عن عنوان الشك بعد دخول الاول تحتها بطلان المعتبر وبعبارة اخرى قوله ع لا تنقض اليقين بالشك باعتبار دلالته على جريان الاستصحاب في الشك السببي لا يمكن شموله لجريان الاستصحاب في الشك المسببي بمعنى ان نقض اليقين لم يصر نقضا بالدليل لا بالشك فلا يشمله النهي واللازم من شمول لا تنقض للشك المسببي نقض اليقين في مورد الشك السببي لا بدليل شرعي يدل على ارتفاع الحالة السابقة فيه فيلزم من اهمال الشك السببي طرح عموم لا تنقض من غير مخصص ومن اهماله في الشك المسببي عدم قابلية العموم لشمول المورد والحاصل ان معنى عدم نقض اليقين رفع اليد عن الامور السابقة المضادة لآثار المتيقن فمعنى نقض طهارة الماء لا معنى له الا رفع اليد عن النجاسة السابقة المعلومة في الثوب اذ الحكم بنجاسته نقض لليقين بالطهارة المذكورة بلا حكم من الشارع بطرو النجاسة وهو طرح لعموم لا تنقض من غير مخصص اما الحكم بزوال النجاسة فليس نقضا لليقين بالنجاسة الا بحكم الشارع بطرو الطهارة على الثوب فظهر اندفاع ما يقال من ان اليقين بالنجاسة ايضا من افراد العام فلا وجه لطرحه وادخال اليقين بطهارة الماء تحته وكذا ما يقال من ان حمل شمول حكم العام لبعض الافراد سببا لخروج بعض الافراد عن الحكم او عن الموضوع كما فيما نحن فيه فاسد بعد فرض تساوي الفردين في الفردية مع قطع النظر عن ثبوت الحكم توضيح الاندفاع ان فردية احد الشيئين اذا توقفت على خروج الاخر المفروض الفردية عن العموم فلا بد من الحكم بعدم فرديته ولا يجوز رفع اليد عن العموم لان رفع اليد عنه حينئذ يتوقف على شمول العام لذلك الشيء المفروض توقف فرديته على رفع اليد عن العموم فيلزم الدور

١٠٨ وبالجملة فرتبة نقض يقين النجاسة بالشك الالاستصحاب حتى يحكم عليه بعموم الحرمة تتوقف على خروج ما هو متيقن الفردية عن حكم العام وفي الحقوق الالله حينئذ الحكم بدخول مشكوك الفردية الا بعد التخصيص مما ذكرناه يظهر معنى ما ذكره ره فيما يأتيك ان مرجع تقديم الاستصحاب الاول الى تقديم التخصص على التخصيص وسيأتي زيادة توضيح لذلك في مباحث الاستصحاب ان شاء الله تعالى **قوله** وفيه اولا انه لا يتم آه **اقول** مضافا الى انه يلزم على هذا التقدير من حجية الظن المانع عدم حجيته ومن عدم حجيته حجيته لتعلق الظن المانع بالمنع عن نوع الظن الممنوع والمفروض انه من افراده وهو محال وبعد امتناع الحجية للظن المانع لمعارضته للدليل القاطع يبقى الظن الممنوع سليما عن المعارض والمانع والقول بان الظن المانع يكون ح من الظنون الخاصة مع كونه من جنس الظن الممنوع على ما هو المفروض كما ترى **قوله** فان العمل ببعض افراد الامارة آه **اقول** وفي الاستبعاد والتضعيف ظاهر بعد فرض تساويهما لو لم يدع المرجح في العكس نظرا الى ان الشهرة لما نفته معارضة لنفس دليل الانسداد المقتضي لحجية الشهرة الممنوعة فلا تصلح الشهرة المانعة للاندراج تحت دليل الانسداد فلا تصلح ما نعة عن الشهرة الممنوعة فهي سليمة عن المانع المتوقف منعه على الاندراج الممتنع في حقه من جهة المنافاة **قوله** وثانيا ان الظن المانع آه **اقول** قيل عليه ان بقاء الظن بمنع الشارع عن بعض الظنون لا ينافي القطع بحجيته في زمان الانسداد وكما ان اندراج الظن المانع تحت دليل الانسداد حتى حصل القطع بحجيته لا يوجب خروجه عن موضوع الظن وتبدله بالقطع فكذا اندراج الظن الممنوع تحته لو صح ان الظن بالحكم الشرعي لا يستلزم الظن بحجية ذلك الظن لامكان اجتماعه مع الحكم المنصوص نعم الظن بالمنع الفعلي الملحوظ على حسب حال المكلف ينافي ذلك الا ان الكلام في تشخيص ما يجب عليه اتباعه من الظنين المفروضين من تقدم المانع قطعا او ظنا بعد جواز العمل بالممنوع وكذا العكس فالكلام المذكور مبني على الخلط بين المقامين الا ان يبني ذلك على تقديم كون العقل في محل المسئلة كاشفا عن المجعول الشرعي فيتحد المقامان ولو ايضا ممنوع لامكان ملاحظة اختلاف الرتبة والحيثية فيهما باختلاف الحكم الاولية والثانوية هذا ملخصه وانت خبير بان هذا البناء انما يتم على مذاق القائلين بان الظنون طرق تعبدية والا فلو بني على الظن المطلق لم يمكن انكار تساوي الظنين في الاندراج تحت دليل الانسداد فكيف يجتمع ذلك مع الحكم بحكومة احدهما على الآخر وكيف يعقل بقاء المانع على افادة الظن بالمنع مع حصول القطع باعتبار الممنوع من جهة دليل الانسداد وليس اندراج الاول تحت الدليل مقدما على اندراج الثاني ليكون مانعا عن حجيته ومنه يظهر تمامية الفرق بين ما نحن فيه ومسئلة الاستصحاب بما ذكرنا لا يراد عليه غير محله **قوله** والاولى ان يقال ان الظن آه **اقول** اورد عليه بعض المعاصرين اولا بانه لا مانع من ان يكون المنع المظنون عن الظن المفروض ملحوظا من باب الطريق كما هو الظاهر من الطريق كيف والمنع عن ذلك من الجهة المذكورة يقتضي كونه عرض الواقع لانه يستلزم تقييد الواقع به ولا يخفى ما فيه وثانيا بانا لو سلمنا ان اناطة المنع من ذلك بترتب المفسدة على العمل به فلا شك ان مصلحة ادراك الواقع ح غير مطلوبة للآمر فحاصل الظنين الظن بوجود مصلحة غير مطلوبة للآمر متضمنة لمفسدة غالبة عليه ولا شك ان العقل لا يحكم بحجيته مثل ذلك سيما في مقابلة ساير الظنون التي لا تكون بتلك المثابة بل لا شبهة في رجحانها على ذلك في نظر العقل وان كان الظن الممنوع في غاية القوة والمانع في غاية الضعف فلا معنى لترجيح احدهما على الآخر بالقوة والضعف ويضعف الاول بان ما ذكره سابقا من عدم امكان النهي عن الظنون من باب الطريقية في زمان الانسداد كالامر بها حال الانفتاح لاستلزامها تفويت الواقع احيانا يكفي في المنع واي مانع اقوى من ذلك وهذا المانع لا يتم شيء في النهي من جهة اشتمال الظن الممنوع على المفسدة الغالبة عند الغالب بالحقائق والعواقب كالنهي لغلبة المخالفة عن الواقع والثاني بانا بعد ما اثبتنا عدم الفرق بين الظن بالطريق والظن بالواقع في الاندراج تحت نتيجة دليل الانسداد فلا بد لنا من ملاحظة الترجيح وتقديم الارجح فيرجع الامر الى النزاع في اصل المسئلة وتحقيق الكلام فيه مستقصى يقتضيه المقام فائدة صغروية متعلقة بهذه المسئلة وهي تحقيق حال بعض الظنون كالظن الحاصل من الرمل والجفر والاسطرلاب والرؤيا وامثالها والحق عدم حجيتها في الاحكام للاجماع المنقول على لسان غير واحد من الاواخر بل المحصل الحاصل من التتبع في سير الفقهاء ولانها ليست مظنة لاستخراج الاحكام فلا تندرج تحت الدليل المثبت لحجية الظن فيها كما صرح به المحقق القمي ره في مباحث الاجماع والتقليد من القوانين ولما قيل من ان العمل بافراد الظن كلها انما يكون من باب الاحتياط وتحصيل القطع بالامتثال والاحتياط انما يكون بعد اتيان جميع ما يحتمل الوجوب ولو موهوما والاجتناب عما يحتمل الحرمة ولو موهوما ولكن لا بد من كون الاحتمال احتمالا عقليا فلا عبرة بكل احتمال حتى الاحتمالات التي لا يعتني العقلاء بها او يذمهم عليها كالامور المذكورة بالنسبة الى الاحكام فتامل وربما يستدل على ذلك بوجه آخر وهو ان دليل حجية الظنون لا يشملها فتبقى تحت الاصل الاولي لان الدليل اما لزوم ترجيح المرجوح من ترك العمل بالظن او لزوم الخروج عن الدين وتعطيل الاحكام منه او تعريض النفس معرض الضرر المظنون ولا يجري شيء منها في الظنون المذكورة اما الاول فلما مر من عدم اعتبار العقلاء بهذه الاحتمالات فلا يحكم القوة العاقلة بقبح تركها واما الاخيران فلكفاية الظنون الاخر واغنائها عنها فلا يلزم من ترك العمل بها خروج عن الدين ولا خوف من وقوع الضرر والهلاك وانت خبير بانه يجري في كثير من الظنون التي يقولون باعتبارها كالاجماع المنقول والشهرة مع عدم تسليم عدم قيام الدليل على حجيتها بالخصوص نعم استشكل المحقق القمي ره في الحكم بعدم حجية الرؤيا مطلقا حتى فيما لم يخالف نفيه شيء وان كان الحكم بحجيتها حتى فيما لو خالف شيئا من الاحكام الشرعية الواصلة الينا مشكلا ايضا ثم قوى الاشكال في الصورة الاولى اذا حصل الظن بصحتها حصولا من قبيل غلبة المنام ما اذا طالب الكيفية

في الحسن كالصحيح بل صحيح عن ابرهيم بن هاشم عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلم قال سمعته يقول رأي المؤمن ورؤياه في آخر الزمان على سبعين جزء من اجزاء النبوة وما في الصحيح ١٥٩ عن معمر بن خلاد عن الرضا عليه السلم قال ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان اذا اصبح قال لاصحابه هل من مبشرات يعني به الرؤيا وغيرهما مما في معناهما واما ما استند اليه بعض من قال بحجيتها مما ورد من ان من رآني فقد رآني وان الشيطان لا يتمثل بي ففيه انه لا يدل على المطلوب لان دلالتها عليه فرع ان يعرفه بصورته في اليقظة حتى يصدق انه رآه واجيب بانه ورد انه رأى رسول الله صلى الله عليه وآله رجل في المنام في زمن الرضا عليه السلم فقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله من رآه فقد رآه ومن المعلوم ان الرائي لم يره ص والخبر مذكور في امالي الصدوق قده وذكر بعض المحقق القمي ره بانه كثيرا ما يرى صورتهم في المنام ويظهر في اليقظة انه كان عالما صالحا قد رأى بصورة تراه ظاهرا بجلالته كما في قصة رؤيا المفيد المشهورة في الالسنة وكيف كان فالاتكال في امثال المقام على الاجماع اولى لو تم كما هو المحقق مما بيناه في بعضها **قوله** وقد تم تضعيف هذا القول اه **اقول** قد اشرنا سابقا الى الخلاف وكلام من في المقامين بالفرق بين القسمين مرة وعدمه اخرى فلا تغفل **قوله** وكون زرارة هو ابن اعين اه **اقول** زرارة بن اعين بن سنسن على وزن برثن شيخ اصحابنا وقد وثقه علماء الرجال وقد ورد اخبار عديدة في فضله وله تصانيف وشانه اجل من ان يحتاج الى البيان وزرارة ابن لطيفة ممن لم يقولوا بتوثيقه بل قدحوا فيه وهو ممن لا اصل له ولا كتاب **قوله** وكون علي بن الحكم اه **اقول** اختلف كلمات علماء الرجال في اشتراك علي بن الحكم بين الكوفي والانباري واتحاد في ان النخعي وبين الزبير اتحاد بعد ثبوت الاشتراك وكيف كان فالكوفي ثقة كثير من اهل الرجال واختلفوا في احمد بن محمد الذي يروي عنه فقيل هو ابن ابي عبد الله البرقي فان اطلاق عليه شايع لكن الظاهر انه ابن عيسى لا نظر فيه الى اطلاق البرقي قال مولانا عناية الله محتمل لابن خالد كما في جش ومحتمل لابن عيسى كما في ست عند قوله باب صفة التيمم وسوق الظاهر في مثل هذا الاطلاق كما لا يخفى وصرح بابن عيسى في طريق علي بن الحكم من مشيخة يه انتهى وعن مشتركات المقدس الامين الكاظمي ره ابن الحكم بن الزبير النخعي في الظاهر عنه محمد بن اسمعيل الثقة واحمد بن ابي عبد الله وابن الحكم الثقة عنه احمد بن محمد بن خالد ومحمد بن اسمعيل بن بزيع واحمد بن محمد بن عيسى ومحمد بن السندي وموسى بن بزيع انتهى **قوله** ومن هذا تبين ان الظنون الرجالية اه **اقول** ربما يستدل على اعتبارها بوجوه لا تخلو عن نظر وتامل منها الاجماع المركب بتقريب ان كل من قال بحجية اخبار الاحاد قال بحجية الظن في احوال الرجال ومنها ان معظم الاحكام مستفاد من اخبار الاحاد واحوال رجال معظم الاخبار انما يطلع عليها بالظنون فلو لم نعمل فيها بالظن لزم هدم اساس احكام الشرع وقد ذكر صاحب الاشارات ان تلك الظنون تدخل فيما دل على حجية ظواهر السنة فانه بها يحصل الظن بالصدور وقد ثبت كفايته في حجية خبر الواحد فيلزم الكفاية به وان لم يقم دليل على حجيته بالخصوص كما ان الظن في تعارض الاحوال بالغلبة ونحوها يجعل الخبر غير ظاهر في المراد فيكفي في حجيته ذلك ولا يفتقر الى دليل على اثباته بالخصوص ومنها ان تلك الظنون لو لم تكن اقوى من الظن الحاصل من الشهرة لم تكن اضعف فتكون حجة مثلها والاولى ما ذكرنا مرة اذ لا ريب ان الظن باحوال الرجال مستلزم للظن بصدور الخبر اللازم للظن بالحكم الفرعي المعتبر كما سيجيء **قوله** ولا يحتاج الى تعيين ان اعتبار اه **اقول** اختلفوا في وجه اعتبار اقوال اهل الرجال في التزكية وغيرها فقيل انها من باب الشهادة وقيل انها من باب الرواية وثمرة الخلاف وجوب تعدد المزكي على الاول دون الثاني كما نقول بان مبناها على الظنون الاجتهادية كما هو التحقيق ويظهر من الشهيد ره في قواعده تحقق الواسطة بين الشهادة والرواية كخبر المقوم والخارص والقاسم والمترجم واشباههم وعن العجب من صاحب المنتقى انه جعل تزكية الراوي من باب الشهادة واعتبر فيها التعدد وقد عول مع ذلك في تميز المشتركات على امارات ضعيفة فان منافاته في جعل التزكية من احد البابين فان اللازم على تقديره تعيين التشخص هو احد الطريقين اذ الاعتماد في تعيين الرجل على مطلق الظن وفي تزكيته على شهادة العدلين والعدل الواحد تكلف محض على ما صرح به بعضهم ونحن كما بينا في تحقيق هذا المطلب الانصاف ان القول بكونه من باب الشهادة في غاية البعد كيف وعلماؤنا المعروفون في علم الرجال الذين نعول على اقوالهم في الجرح والتعديل كالكشي والنجاشي والشيخ ره لم يشاهدوا اكثر الرجال بل كانوا عاصروهم وتعويلهم في التعديل والجرح غالبا على قول غيرهم فهم اما شهود فرع او شهود فرع فرع والشهادة في الثالثة مردودة مطلقا وقبولها في الاول مقصور على مواضع ليس المقام منها وكيف كان فنحن في سعة من تجشم هذا البحث بعد ان بنينا على ان مبنى اقوالهم على الظنون الاجتهادية المعتبرة من جهة تعلقها بالاحكام الفرعية **قوله** بل يقتصر على تصحيح الغير للسند اه **اقول** هذا مما لا اشكال فيه بناء على ما اناط عليه الامر من حجية مطلق الظن المتعلق بالحكم الفرعي وربما يفصل في المقام بين ما اذا لم يلزم من عدم الاعتماد على الظن الحاصل من تصحيح الغير عسر او تعطيل في الاحكام وبين ما اذا لزم احدهما فلا يجوز في الاول الاعتماد عليه ويجوز في الثاني بل يجب في ثاني شقيه اما الجواز في الاخيرين فوجهه ظاهر واما عدمه في الاول فلان الاصل حرمة العمل بالظن خرج منه ما خرج وبقي الباقي وانت خبير بان هذا التفصيل مما ليس محله **قوله** لزم القائل بها العمل بمطلق الظن اه **اقول** اذ الظن المطلق والاطمينان انما يحقق موضوع الخبر الذي هو حجة عنده من باب كونه من الظنون الخاصة اعني الخبر المظنون الصدق باحد الوجهين فلو لم نعمل في الرجال بهما لزم عدم العمل بالخبر المذكور من باب الظن الخاص هذا خلف **قوله** ثم انه ظهر مما ذكرنا اه **اقول** سلك صاحب الفصول في مسئلة حجية الظن مسلكا هو الواسطة بين المسلكين في هذا المقام وهو مسئلة حجية الظن بالطريق او الواقع بل في مسئلة حجية الظن الخاص او المطلق فتوجه عليه سهام الايراد من كل جانب فانه من ارباب الظن بالطريق لكن على غير الوجه الذي قال به غيره كما في الحقيقة ان القول باعتبار الظن بالطريق يتصور على وجهين احدهما القول بحجية مطلق الظن بالطريق الواقعي من ان مطلق حصل الامر الظاهري

في مباحث الظن

الذي ثبت المنع عنه وثانيهما القول بحجية الظن بالطريق الفعلي الذي يكتفي المكلف على ما هو عليه في حكم الشارع فذهب صاحب الفصول الى الاول واخو المحقق كغيره على ما يستظهر من التعبير عن الفتوى بالاشبه والاقوى والاظهر ونحوها من الالفاظ الناظرة الى الحكم الظاهري دون الواقعي الى الثاني والفرق بينهما على ما ذكره بعض الافاضل من وجوه احدها ان الاول قول بالظن المطلق مع تخصيصه بحجية الاصول من غير مخصص وترجيحها على مباحث الفروع من غير مرجح بخلاف الثاني وثانيها ان الظن على الوجه الاول يجامع القطع بالبرائة والظن بها والشك فيها والظن بالقطع بعدمها اذ الطرق المفيدة ينقسم الى الاقسام الخمسة ولذا استثنى صاحب الفصول القسم الاخير بخلاف الثاني فانه لا يعقل الا على وجه واحد وثالثها ان الطرق المظنون من قبل الدليل الاجمالي على الاول ففي كل مسئلة يوجد فيها بعض الطرق المظنونة يؤخذ به ويرجع في الباقي الى الاصول بخلاف الثاني فانه لا يعقل التفرقة فيه بين المقامين فيبنى على ما يظن لزوم اتباعنا عليه في تلك الحال من دليل واصل وقاعدة ورابعها ان الظن على الوجه الاول يتوقف على مقدمات الدليل الانسداد الملحوظة بالنسبة الى نوع الاحكام الشرعية بخلاف الثاني فانه يجري في مسئلة واحدة اذا لزم الفتوى فيها وانسد باب العلم بطريقه الا فتاء وحصل الظن به وان انفتح باب العلم بمعظم الاحكام وخامسها ان الحكم على الوجه الاول ليس مطلقا لخروج الظن الحاصل من القياس وشبهه بخلاف الثاني فالاشكال في اخراج الظنون الممنوعة يجري في الاول دون الثاني وسادسها ان الظن على الوجه الاول يتعلق بالطريق المجعول الشرعي بخلاف الثاني فانه يتعلق فيه بمطلق الطريق شرعيا كان او عقليا او عاديا فعلم مما ذكرناه ان مذهب صاحب الفصول التفصيل بين مباحث الاصول وتخصيص الحجية ببعضها دون البعض الاخر كالظنون الممنوعة **قوله** او عن كونه مرجحا اه **اقول** مثل موافقة الكتاب ومخالفة العامة واشباههما **قوله** انما ثبت في ذلك حصل الدلالة اه **اقول** توضيحه ان نتيجة دليل الانسداد حجية الظن في المسئلة الفرعية وبعد ثبوت ذلك ينفتح باب العلم في حجية الامارات المفيدة للظن الشخصي لا الامارات التعبدية فاذا حصل الظن بالمسئلة الفرعية من خبر الواحد لم يحتج في اثبات حجية ذلك الخبر الى دليل بخصوصه بل يكفي فيه اثبات حجية الظن في المسئلة الفرعية اذ معناها حجية ذلك الخبر وبالجملة ما يفيد الظن الشخصي او ما لا يفيد الظن في الفروع وليس الظن في المسئلة الاصولية وكذا الحال في مسئلة المرجحات المذكورة في باب التعادل من الفرض منع انسداد باب العلم في امثال هذه المسائل لئلا يحتاج الى اجراء دليل الانسداد فيها لاثبات حجية الظن والا فيمكن بعد فرض تسليم الانسداد اثبات حجية الظن فيها بطريق الاستلزام وغيره مما يأتي **قوله** فقد علم حجية الظن فيهما من حيث استلزام الظن اه **اقول** حاصل تقرير طريق الاستلزام انه بعد اثبات حجية الظن في الفروع لا يحتاج الى اثبات حجيته في الاصول لا على وجه الانضمام ولا على وجه الانفراد اذ ثمرة اثبات حجيته فيها انما هي اعتبار الظن الحاصل من المسئلة الاصولية في الفروع وهذه الثمرة تترتب بعد اثبات حجية الظن في الفروع نظرا الى ان الظن في المسئلة الاصولية مستلزم للظن في المسئلة الفرعية والمفروض حجية الظن فيها وقد عرفت انه لا فرق بين الظن الحاصل بالحكم الفرعي من نفس الامارة او من امارة متعلقة بالموضوعات المستنبطة وربما يتمسك في المقام بدل الاستلزام بقاعدة المقدمية بتقريب ان الاحكام الفرعية متاصلة والاصولية مقدمة لها فاذا ثبت حجية الظن في المتاصلات بالعقل القاطع ففي المقدمات بطريق اولى وربما يتمسك بقاعدة الاشتغال ويأتي الكلام في تضعيفهما **قوله** واما وجود المرجح فلان الاهتمام اه **اقول** لانه يحصل القطع بالمخالفة لو اقتصر على المعلوم في الفروع وليس الامر كذلك في الاصول كما قيل قوله فلو كان الظن فيهما حجة وجب الحكم حينئذ بعدم حجية الظن فيهما بمقتضى الاجماع والشهرة فيلزم من فرض الحجية عدمها وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال وقد مر نظير ذلك مرارا **قوله** والجواب اما عن الوجه الاول اه **اقول** قد يجاب عنه على تقدير اختيار كل من الوجوه الثلاثة اما الاول فلان ثبوت التكليف بالعمل بالطرق الشرعية وعدم الامر فيها بين مورد مخصوص وعدم الاكتفاء بالقدر المتيقن منها وتعذر الاحتياط بالجمع بينها يقتضي الرجوع الى مطلق الظن في تعيين ما هو الحجة منها واما الثاني فلان الحجية حكم من الاحكام الشرعية فيكون الحال فيها مثل الحال في سائر الاحكام وكثرة الاهتمام بها تجري في القواعد الكلية الفرعية والمسائل التي تعم بها البلوى والمسائل المهمة المتعلقة بالفروج والدماء ونحوها ولا قطع بالترجيح بها واحتمال المرجح لا يجدي شيئا واما الثالث فلما ذكره المصنف وانت خبير بعدم تمامية ما ذكر في الوجهين الاولين اما الاول فلان المستدل يدعي انفتاح باب العلم بالنسبة الى بعض المسائل وعدم الحاجة الى اجراء دليل الانسداد بالنسبة الى بعضها فان تمت الدعوى لم يكن مناص عن قبول اجراء الاصل في الباقي في طريق ابطال هذه الدعوى ولم يتعرض المجيب له اصلا ومعه لا يتم ما ذكره كما لا يخفى واما الثاني فلان المفروض حجية الظن بالنسبة الى مسائل الفروع من القدر المتيقن اذ كل من قال بحجيته في الاصول قال بها فيها عدا صاحب الفصول على ما يظهر منه وقد خلط المجيب كلا ما اشد التخليط ولا عكس فان المشهور اقتصروا في القول بالحجية على الفروع وح فيحتاج في اثباتها في الاصول الى التمسك ببطلان الترجيح بلا مرجح فمجرد التعميم في الحكم الاكثر لا يوجب التسوية بينهما فان ذلك مجرد تسمية وهو لا يجدي شيئا لا بعد ثبوت المرجح وما ذكر في مسائل الفروع وان كان محل الاهتمام لكن الاهتمام في الاصول اكثر من الاهتمام فيها ايضا لابتنائه عليها والترجيح بهذا المرجح لا يقل عن ترجيح الظن بالطريق على الظن بالواقع بالمرجحات التي ذكرها القائلون به منهم المجيب كما لا يخفى **قوله** والمخالف في الاستدلال به اه **اقول** لا يخفى ان قاعدة الاستلزام على الوجه المذكور مما لا غبار عليه واما قاعدة المقدمية المشار اليها فهي مخدوشة اولا بمنع الاولوية نظرا الى كون الاصول مبنى للفروع ولا يتعذر حصول القطع فيها لا يحصل الا طمينان اذا علم

في بيان حال الظن في الموضوعات الصرفة

وثانيا بان الاولوية بعد تسليمها ظنية يلزم من التمسك بها في اثبات حجية الظن الدور او التسلسل واضعف منه التمسك بقاعدة الاشتغال على ما اشرنا وسوط اليه قوله واما الجواب عن الثاني فبمنع الشهرة آه اقول في العبارة من التسامح ما لا يخفى قوله الامر الرابع ان الثابت بمقدمات

اقول الغرض من عقد هذا الامر بيان حال الظن في الموضوعات الصرفة وهي المصاديق الجزئية الخارجية التي تتعلق بها الاحكام الجزئية تشخيصا او تطبيقا وملخص ما ذكره ان المنصف بالحجية من الظن هو المتعلق بالحكم الفرعي الكلي والظن المتعلق بالموضوع الصرف مما لا ربط له بذلك وذكر بعض الافاضل في تحرير محل النزاع ما حاصله ان الظن بالموضوع الصرف اما مطابق للاصل كالظن بالطهارة مع سبقها او مخالف له كالظن بنجاسة طين الطريق وغسالة الحمام واما متعلق باحد المحذورين عنده وزان الامر بينهما كما في صورة اشتباه الزوجة المنذورة الوطي بالمحرمة ابدا وكل الاخير على الاول انه فسا لا انه اما ان يمتنع فيه تحصيل العلم امتناعا اصليا او يمكن ذلك ومحل النزاع في هذه الصور المذكورة هو الشق الاخير من الصورتين الاخيرتين دون غيره وغيرهما اما الصورة الاولى فلان المفروض تطابق الظن فيها على مقتضى الاصل وكذا الاولى الاخيرة انه لا يمكن البناء على الحجية والاعتبار اذ لو لم يعمل بالظن فيهما مع تعذر العلم فان حكم بالبناء الجميع او بتركه لزم المخالفة القطعية في كلتا الشبهتين التحريمية والوجوبية او بالعمل بالموهوم لزم ترجيح المرجوح ونحوه ومنه يظهر اعتبار الظن في الشقين الاولين من الصورة الاخيرة وعدم كونهما من محل النزاع ثم انهم اختلفوا في المسئلة على قولين عدم الحجية واختار المشهور والحجية واليهما مال المحقق القمي ره ونسبه الى جماعة ومقتضى مذهبه لزوم صوم شهر رمضان مع الظن بدخوله وحرمته مع الظن بخروجه قوله ثم من المعلوم عدم جريان دليل الانسداد آه اقول لقائل ان يقول ان جريان دليل الانسداد لا يتوقف على كون المجرى مضبوطا ما مضبوطا ولا يشترط فيه طرده في زمان مخصوص فيصدق ان باب العلم الى الموضوعات منسد غالبا ولا طريق اليها غير الظن غاية الامر ان الانسداد بالنسبة اليها لا يختص بزمان انسداد باب الاحكام الكلية الفرعية وهذا لا يؤثر شيئا بعد تعلق التكاليف الجزئية المتعلقة باحاد المكلفين بها في هذه الازمنة فاي فرق بين الحكم الكلي والحكم الجزئي في ذلك مع اشتراكهما في وجوب العمل به فكما ان انسداد سبيل العلم الى الاول يوجب جواز العمل بالظن فكذا انسداد سبيل العلم الى الثاني مع اثبات حجية الظن فيها يمكن بوجه اخر ولا حاجة فيه الى دليل الانسداد وهو ان يقال ان ترك العمل بالظن فيها يوجب القطع بالمخالفة القطعية للقطع بوجود تكاليف متعلقة بها وجوبا او تحريما على وجه يعلم لزوم ترك الواجب وارتكاب الحرام من ترك العمل بالظن فيها ولا اقل من ظن الضرر ودفع الضرر المظنون واجب عقلا مع ان الامر يدور بين العمل بالظن والعمل بالوهم ولا يمكن ترجيح الثاني مع وجود الاول ولا يمكن التوقف مع تعلق التكليف بها ونقول بان العلم الاجمالي لا يوجب تنجز التكليف مفروغ عن ابطاله ولعل ما ذكرنا هو محط نظر من اجاز من الاخباريين العمل بالظن فيها وكذا من اجازه من الاصوليين كالمحقق القمي ره ومن هنا ينقدح وجه ضعف الفرق بينها وبين الاحكام في ثبوت الاحكام في حق المشافهين كاشتراكها معهم فيها معلوم فلا بد فيها من العمل بالظن بخلاف الموضوعات حيث ان سبيل العلم اليها منسد للمشافهين ايضا ومعه لا يتعلق التكليف بهم واشتراكنا معهم فرع ثبوت التكليف لهم والانصاف ان منع الحجية فيها بعيد عن مذاق ارباب الظن المطلق وان كان اثباتها على وجه الايجاب الكلي مشكلا ايضا فعليك بالتامل التام قوله كما في موضوع الضرر الذي انيط به احكام آه اقول هذا انما يتم اذا كان الموضوع في المقامات المذكورة هو نفس الضرر واما اذا كان الموضوع هو ظن الضرر كما هو ظاهر بعضهم فلا وقد تقدم بعض الكلام في ذلك في اوائل الكتاب قوله ويمكن ان يجري مثل ذلك في مثل العدالة آه اقول فان كلا منهما يتعلق به احكام كثيرة مع تعذر العلم به غالبا فان قطع بالعدالة والا اكتفي فيها بالظن وكذا ان حصل معرفته بشيء من الطرق المقررة لها كالفراش فلا كلام والا فان ثبت سماع قول المدعي فيه عند عدم المعارض والا اعتبر في معرفته الظن لعدم وجوب الاقرب منه قوله وشبههما من الموضوعات آه اقول مثل الغسل الواجب للصوم الواجب في الزمان المتصل بالفجر حيث ان العلم باخر الزمان لعله على الوجه الذي ينطبق عليه مما لا يمكن حصوله غالبا فيكتفى فيه بالظن ومثل الحيض الواقعي لتعذر تميزه عن الاستحاضة غالبا الا انه ورد تميزه طرق مخصوصة من الشارع ولولا ما لعمل فيه بالظن ومثل موضوع الوقف الواقعي حيث يمتنع فيها البينة عليه غالبا سيما مع عدم اعتبار شاهد الفرع فيكتفى فيه بالظن لو لم يوجد طريق اليه مثل قولهم ذي اليد ومثل تعيين سهم الملفات وارش الجنايات مما لا يمكن تعيينها علما على وجه لا يزيد ولا ينقص الى غير ذلك من الموارد التي انسد فيها باب العلم غالبا قوله في اعتبار الظن في اصول الدين آه اقول ههنا مسئلتان تداخلتا في كثير من عنوانات القوم احديهما جواز التقليد في الاصول وعدمه الثانية جواز العمل بالظن فيها وعدمه قد عنون جماعة منهم المص كلا منهما مستقلا وستعرف الفرق بينهما قوله الخامس كفاية الظن آه اقول قد عرفت مرارا ان الاخباريين يدعون افادة اخبار الاحاد للقطع فلا يلزم عليهم بها في الدين كونهم مكتفين بالظن قوله كما يظهر من عدة الشيخ آه اقول وكذا في مسئلة التقليد في ما ذكره صاحب المفتي والمستفتي كما يأتي نقل عبارته قوله ثم ان محل الكلام آه اقول اعلم ان كلمات القوم في المقام مختلفة عنوانا وبحثا ودليلا فوقع في بعض العنوانات لفظ اصول الدين وفي بعضها اصول الاعتقادات وفي اخر اصول العقائد وفي اخر الاصول الاعتقادية وفي اخر الامور الاعتقادية الى غير ذلك من العبارات المختلفة ومدلول الاول الخص من الباقي اذ المراد من اصول الدين سوى الامور الاعتقادية التي يحكم بكفر المخطئ فيها المخالف لها وان لم يتصل الى حد الضرورة فان عنوان الضرورة وكفر منكر الضروري امر اخر فان ذلك لا يختص بالاصول بل يجري في الفروع ايضا وذلك كاصل التوحيد والنبوة واما لفظ الاصول الاعتقادية وما يؤدي مؤداه فيشمل المسائل

في بيان حال الظن في الموضوعات الصرفة

العقلية تماما مما سواء كانت من قبيل اصول الدين كما ذكر او من قبيل اصول المذهب كما ذكر او من قبيل المسائل التي لا تتعلق بالدين والشرع كون الكل اعظم من الجزء وان كان الاخير خارجا عن العنوان لقرائن فهل النزاع في المقام في خصوص اصول الدين او يجري في اصول المذهب ايضا وعلى اي تقدير فهل يختص بالمسائل التي هي بمنزلة العمد لفسطاط الدين والمذهب او يجري في الخصوصيات والجزئيات من الكيفيات والكميات وما شابههما مما لا يتوقف عليه الدين والمذهب ان ارتبط بهما او باحدهما ككون علم الواجب حضوريا او حصوليا او كليهما او لا ذا ولا ذاك بل علمه الكمالي ذاته ومثل حقيقة القضاء والقدر وحدوث الكلام او قدمه وعينية الصفات وزيادتها ومثل كيفية علم الامام وكيفية حضوره عند التولد وعند الموت وانه عليه السلام هل يتصرف في الاجساد والقوى المثالية ام لا الى غير ذلك من المسائل التي لا يجب معرفتها تفصيلا وان وجب الاذعان بما هو ثابت منها في الواقع والظاهر ان نزاعهم انما هو في اصول الدين التي يتحقق بالتحلي بحليتها الاعتقاد بها الاسلام وبالتخلي عنها الكفر وليس نزاعهم في ان كل ما يتعلق بالاعتقاد وان لم يجب فيه تحصيل العلم ولا يكفي فيه الظن فان ذلك يكفي فيه الظن والمعرفة بالادلة النقلية المفيدة للاعتقاد به واجبا وكذا اذا كان الاعتقاد به واجبا وان لم يكن تحصيل الاعتقاد من اصله واجبا كما في الاول مطلقا وما لا يكون واجبا لا يعقل لزوم الامرين فيه اصلا غاية الامر انه قد يجب بعضه كفاية لدفع المتنبي او لابطال الشبهة او غير ذلك ومما ذكرناه تعرف ان عد مثل وجود الجوهر الفرد وعدمه واثبات الخلاء ونفيه واثبات الذوات في الاعدام ونفيها من المتنازع ليس على ما ينبغي وكذا ما في قواعد الشهيد ره لا يجوز التقليد في العقليات ولا في الاصول الضرورية من السمعيات اذ يدخل فيه التقليد في مسئلة وجود الجوهر الفرد وعدمه مع انه لا دليل على الحرمة فيها الا ان يقال انه مما علم المراد فيه بالقرينة كما اشرنا وكذا في كلام بعض الاواخر من مثل تجرده تعالى وعينية صفاته وحدوث العالم ونفي العقول وكيفيات المعاد وغير ذلك **قوله** وهي التي لا يطلب فيها اولا وبالذات آه **اقول** وعلى هذا فيفسر الفروع التي تقابلها بما لا يطلب فيها اولا وبالذات الاعتقاد وهي شاملة لاصول الفقه وفروعه ويفرق بينهما بتخصيص الاولى بما يتعلق باحوال الادلة والثانية بما يتعلق باحوال التكاليف وهذا اسلم من تفسيرهم اياها بما يختص بخصوص الفعل والعمل كما في قولهم في تعريف الحكم الفرعي انه ما يتعلق بكيفية العمل بلا واسطة لانتقاض طرده بوجوب مثل الاذعان بالعقائد الدينية وتخصيص العمل بافعال الجوارح وان كان يدفع بعض الايراد لكنه مستلزم لخروج كثير من المسائل الفرعية مثل مسئلة النيات مع ان ظاهر العمل ناظر الى الوجود فيخرج التروك عنه مع انها من الفروع **قوله** فان اراد انه بعد وجوب التصديق آه **اقول** منهما شق ثالث وهو ان يكون المراد ان ركون النفس والسكون الى اخبار الاحاد وشبهها في الامور الاعتقادية نظير ما ذكروه في النهي عن القياس وما تقدم في اول الكتاب بالنسبة الى المطالب العقلية وليس المراد النهي عن اكتساب الظن بعد فرض حصول تهمة المحصول وسببه كما في النهي عن العمل بالقياس واشباهه والحاصل ان هذا الطريق ليس من الطرق التي يسلك بها في الاعتقاديات لعدم حصول الاطمينان المطلوب فيها به **قوله** فان الدال على وجوب تصديق العادل آه **اقول** لمانع ان يمنع شموله لمثل ما اشرنا من ان الامور الاصلية الاعتقادية يكون المطلوب فيها الاطمينان وسكون النفس بمعنى انه لو وجب معرفتها لوجب فيها لانه موجب لحصول الاطمينان غاية الامر ان العقل يحكم بعدم وجوبه لخفائها غالبا عن انظار الناس وعقولهم وعلى تسليم شموله فيخرج بحكم العقل مع نظير عدم اقتضاء الادلة حجيته فيما اذا عارضه العقل السليم ولذا يجب ويلزم بعد اجتماع شرائط القبول فيه بل ربما يدعى عدم شمول الادلة للخبر المعارض بخبر آخر مع ان المفروض تساويهما في ترتبه نوعا فافهم **قوله** واما ما يترائى من التمسك بها آه **اقول** من هذا الباب تمسك المتكلمين في المطالب الكلامية بكثير من الظواهر مع انهم عرفوا علم الكلام بانه العلم بالقواعد الدينية عن البراهين اليقينية مع ان ذلك كان شايعا بين قدمائهم عدل عنه متأخروهم لبعده ظاهرا عن المشرب حتى ان علم الكلام صار قسمين كما صرح به المحقق التفتازاني في شرحه على العقائد النسفية احدهما كلام القدماء المتمسكين فيه غالبا بالظواهر وثانيهما كلام المتأخرين المشتمل على المطالب العقلية والمقاصد الحكمية ومما ذكرناه يظهر ان تسمية المحقق المذكور في شرح المقاصد للمعتزلة باهل البدع والاهواء من جهة مخالفتهم للاشاعرة في ظواهر السنة مع تصريحهم بان المعتبر فيما يتعلق بالاعتقاد هو اليقين خطأ وغفلة بل الامر بالعكس في هذه الجهة كيف لا وان الاشاعرة كانوا جامدين على الظواهر المخالفة للعلوم في كثير من المسائل الاعتقادية **قوله** مثل قوله تعالى وما خلقت الجن والانس آه **اقول** في دلالته على الوجوب نظر وهو يكون المعرفة علة غائية للخلق لا يقتضي وجوبها والى ذلك ينظر قوله تعالى في الحديث القدسي كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف فانه يدل على محبوبية المعرفة وهي اعم من الوجوب **فان قلت** دلالته على الوجوب من جهة وقوع المعرفة علة للخلق ولا شك انه واجب وعلة الواجب لا بد من وجوبها كما ذكروه في اية النفر **قلت** بعد تسليم المقدمة الثانية نمنع المقدمة الاولى اذ لا دليل عليه الا لزوم التعطيل في مبدء الفيض المطلق وهو مع انه لا ينحصر الفيض في خلق الثقلين نعم يمكن ان يقال انه ثبت في محله انه يجب على الله تعالى فعل الاصلح فمن صدر خلق الثقلين عن مبدء فيضه يعلم انه من الاصلح فيكون واجبا فتدبر فيه **قوله** بقرينة استشهاد الامام آه **اقول** قد مر بعض الروايات التي استشهد فيها الامام عليه السلام كصحيحة يعقوب بن شعيب المروية في الكافي في مباحث اخبار الاحاد **قوله** ومن هنا قد يقال ان الاشتغال بالعلم آه **اقول** بل هو اشرف العلوم لان شرف العلم اما بشرف الموضوع واما بشرف الغاية واما بوثاقة المسائل والادلة وهو فائق الاوائل ولا شك في اجتماع تلك الجهات فيه بل هو مع ذلك من شرائط الاجتهاد من جهة توقفه على معرفة المكلف والتكاليف وحكمة المكلف عند بحيث يتوهم عليه منها ما لا يفهم معناه وما يراد خلاف ظاهره مع عدم نصب القرينة عليه وان يتوقف اجتماع ... تكليف بما لا يطاق الى غير ذلك

يتوقف على ثبوت الحكمة والعدل وصدق الرسول واوصيائهم عليهم السلام **قوله** فلا تغترّ بمن قصر سنعداده آه **اقول** انظر في امثال زماننا مختلفون بين مفرط

ومفرط فمنهم من يصرف العمر في المطالب العقلية والشبهات الفلسفية يهيم في كل واد ويتيه في الاشكالات والاستبعادات لا يهتدي الى الحق سبيلا ولا يجد اليه

هاديا ودليلا ينغمس في بحار المشكلات ويتحير في فيافي المعضلات يجد في الطلب ما لا يسمن ولا يغني من جوع ويكد في التعب حائرا كالمصروع فاذا قلت

له خفف السير الى ما يجد عنده السبيل ولا يرجى اليه التطرق الا مهملا فاين مقامك من مقامات العارفين واين سبيلك من سبيل السالكين

وهل يطلب منك الا تحصيل العقائد وهل يجوز تغيرها الشائع ويقود بما سواها القائد تنح عن الوسواس الخناس واخلع نفسك عن رذائل مسائل

الحيض والنفاس هل خلقت للزنا حتى ودوا ارشاد للخوض في مسائل النجاسة ولعمري انهم لفي سكرتهم يعمهون وكل حزب بما لديهم فرحون والعجب ان غاية

طلبهم الكفر والخسران واعجب منه تسميتهم ذلك بالعرفان وانت اذا تاملت في غالب مقاصدهم التي يسمونها بالاسرار ويكتمونها عن الاغيار وجدتها

كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا واذا احطت خبرا بمطالبهم التي يقتبسونها بزعمهم من عالم الانوار ويخصونها بالخصيصين

الاخيار لم تجدها الا ظلالا وغيا ومع ذلك يطعنون في الراشدين من الفقهاء ويسمونهم بالسفهاء الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون فاليوم الذين آمنوا

من الكفار يضحكون على الارائك ينظرون ومنهم من يعرض عن العقائد العقلية الدينية فرار المزكوم من رائحة المسك يحتاط من ان يقاربها فضلا عن ان

يطالبها فان سئل عن مسئلة التوحيد فاذا احد يديه على الفك الاسفل والاخرى على الجيد واذا طلبت منه حل اشكال في مسئلة النبوة

انخفض بما يسرع حركة عن تسلط الانبوه الى تمكالى النبوة واذا استشكلت منه امرا في الامامة تجده ينظر الى خلفه تارة واخرى يقبل امامه واذا حاولت منه

بيانا في مسئلة المعاد فيما استمعت لك بيان المراد الا وظهر الفساد نعوذ بالله من دهر لا يميز فيه بين القشر واللب واهل لا يعرفون الهر من البر فاما قدماؤنا السلف

لم يزالوا فقهاء متكلمين في علماء المحدثين فان ردت من اصحاب الائمة فانظر في احوال هشام بن الحكم الذي قال في حقه الامام عليه السلام مثلك فليتكلم وان

اردت من العلماء فانظر الى المرتضى والمفيد حيث كسر صولة كل جبار عنيد وان اردت من الطبقة الوسطى فانظر الى العلامة علي الاطلاق الكاسر

لاصنام بدع اهل النفاق في الافاق وان سئلت من الطبقة السفلى فانظر الى الشهيد الثاني حلال المشكلات الفروع والمباني وهذا شيخنا المحقق

الاستاد في هذه الازمنة الاخيرة عنده من المعقول ما يكفيه لم يكن يعجزه مشكل يريده او شبهة تعتريه كما يستفاد من كتبه ونحن بحمد الله قد حصلنا من المعقول

ما يكفينا في ايراد الحجج ودفع الشبه بل اطلعنا على اسرار الحكمة والكلام ولم نزل اعتقاداتنا الحقة ببركات ما وصل الينا من ائمتنا الكرام صلوات الله

عليهم اجمعين الى يوم القيام **قوله** وهي صريحة في المدعى آه **اقول** ان قلت كيف تكون صريحة فيه لفظ يعرف في المقامات الثلاثة يحتمل المعرفة

الكاملة التفصيلية فما وقع فيه لفظ شهادة ان لا اله الا الله الخ يكون تمام دلالة على المدعى قلت لو سلم ذلك بالتشبيه لفظ المعرفة في نفسه لكن سياق

الخبر يابى عن ارادة ذلك كما يظهر بالتامل في اوله واخره **قوله** والتصديق بصفاته الثبوتية آه **اقول** صفاته الثبوتية هي العلم والقدرة

والحيوة والارادة والادراك والسرمدية والتكلم والصدق ولا شك في كون الحيوة راجعة الى العلم والقدرة لان الحيوة في الواجب عبارة عن صفة توجب

صحة العلم والقدرة عند جمهور المتكلمين وكونه تعالى بحيث يصح له ان يعلم ويقدر عند الحكماء واياما كان فرجوعها اليهما ظاهر ولذا اسندها

عليهما المحقق الطوسي ره في التجريد وكذا في كون الارادة راجعة اليهما لانها صفة شانها تخصيص بعض الممكنات بالايجاد كما فسرت به في التجريد

فهي من جزئيات العلم لانها العلم بالاصلح في الحقيقة وكذا في كون الادراك كذلك وهو ظاهر وكذا في كون صفة التكلم كذلك فان المقتضي لها هو

عموم قدرته كما صرح به في التجريد وتوضيحه ان التكلم اعني فعل الكلام فينا يتوقف على قدرة والة والله تعالى غني عن الالة في جميع افعاله فالتكلم

منه تعالى انما يتوقف على القدرة دون الالة ولا شك في عموم قدرته بالنسبة الى جميع الممكنات المتساوية نسبة ذاته الى الجميع فالتكلم بدون الالة مقدور

له تعالى فيدل عموم القدرة على ثبوت صفة التكلم له لانه صفة كمال فلا يرد ان غاية ما افاده البيان المذكور هو المقدورية وهي اعم من الثبوت

وكذا في كون الصدق كذلك لما مر بعينه ولان امتناع القبح عليه يقتضي ذلك والعلم والقدرة يقتضيان عدم ارتكاب القبيح وانما الاشكال في ارجاع صفة

القدم والازلية والسرمدية اليهما ويمكن توجيهه بان العلم والقدرة عين ذاته تعالى ولو لم يكن قديما لم يكن له الامكان لان القدرة والعلم فرع الوجود والحيوة

والمفروض انهما مستندان الى علة الحدوث فلا يكونان اثنين ومن هنا استدل في التجريد على سرمديته تعالى بوجوب الوجود فتدبر ومن هنا يعلم انه لو ارجع جميع

الصفات الثبوتية الى صفة الوجود كما ارجع جميع الصفات السلبية الى الحاجة والحدوث كان اولى فلو قلت كما يمكن ارجاع جميع الصفات الى صفتي العلم والقدرة

يمكن ارجاع الاولى الى الثانية بان يقال القدرة الثابتة على وجه العموم يقتضي علمه مع فرض عدم العلم يختلف المقدورات والاصلح بالنسبة اليها لم يكن

في مباحث الظن

وجب لنا فيها وان كان الكل في الاتصاف بها بخلاف الاول حيث ان انكار صفة مثلا يستلزم انكار نبوته لان ثبوتها يتوقف عليه كذا الكلام فيما يتيقنا
من الصفات والحق ان العصمة من قبيل الاول بمراتبها ودرجاتها من العصمة عن الذنوب كبائرها وصغائرها والعصمة عن الخطاء والخطل في الاقوال والافعال
والسهو والنسيان فيهما اذا كان من قبل الشيطان نعم عصمته عن طريان النسيان عليه من باب الاسهاء ليس من هذا القبيل كما اختاره الصدوق ره اذ
لا يلزم من عدمها حزازة تنافي اصل تحقق النبوة كما في غيرها حيث ان النبي لغاية الالتفات لا يليق بالنبوة ولا يطمئن به ولا يسكن اليه النفس ويتنفر من الطباع
والله تعالى اجل من ان ينصب مثل هذا الناقص نبيا عالما بمن غاب معلما بحقائق الاشياء ووجوه الاصلح عليه ولا يخفى ان المحذور الوارد على عدم العصمة
لا ينفك في الحال في لزومه بين نفيها مطلقا او في بعض اوقات العمر فالحق الحقيق بالتصديق وجوب الاعتقاد بعصمته صلى الله عليه وآله من اول العمر
الى آخره ولا يعجزنا بسط الكلام في ذلك لكنا نرجوا ان يكون فيما ذكرنا كفاية ومن الله الهداية **قوله** وفي وجوب الترتيب على ما ذكره **اقول** الحق فيه
موما حققناه **قوله** للاخبار المتقدمة والسيرة آه **اقول** لا يقال ان بعض الاخبار المذكورة وغيرها الدالة على وجوب الاقرار بما جاء به النبي صلى الله عليه
وآله من عند الله وموضوع المعرفة ولو اجمالا لانا نقول لا توقف فيه اصلا لامكان ان يقر الجاهل بامثال الامور المذكورة بحقيقة كل ما جاء به محمد صلى الله
عليه وآله وثبت اسناده اليه في الواقع وان لم يسمع شيئا منها او سمع ولم يفهم معناها نعم يمكن الخدشة في التمسك بالسيرة بمنع تحققها الا فان الامة
المتعقبة الموت مما يعرفها اهل الصحارى والبوادي والقرى فضلا عن اهل البلاد اجمالا وان لم يعرفها تفصيلا والمفروض المقام هو الاول ومنع حجيتها
في موضع بليوبذلك **قوله** فيجب عليه مع التفطن آه **اقول** انما قيد به لما ثبت بقواعد العدلية من ان الغافل الغير المتفطن لا يتوجه اليه التكليف اما اصلا
لامكان ان يقر الجاهل بامثال الامور المذكورة بحقيقة كل ما جاء به محمد صلى الله عليه وآله وثبت اسناده اليه في الواقع وان لم يسمع شيئا منها او سمع ولم
يفهم معناها نعم يمكن الخدشة في التمسك بالسيرة بمنع تحققها الا فان الامور كالغافل الصرف والجاهل المحض الذي لم يقرع سمعه اله ولا نبي
ولا امام ولا دين ولا ملة ولا معاد ولا ثواب ولا عقاب ولم يخطر بباله شيء من ذلك كمن نشأ في البادية فانه يلحق بصنفه بالبهائم وفي حكم من له شائبة
التفطن ولا يتفطن كالجاهلين وان تعلق به الاحكام الظاهرية المترتبة على الكفر كما في الصنف الاول او على وجه الايجاب الكلي بل انما يتعلق به في الجملة بمعنى ان
كل ما تفطن به يجب عليه فاذا لم يتفطن بازيد منه هذا يختلف باختلاف مراتب التفطن شدة وضعفا وقربا وبعدا فلا يتوجه اليه التكليف بازيد
مما تفطن به واعتقده بحسب اختلاف مراتب الاعتقاد سواء طابق ما اعتقده الواقع ام لم يطابق وسواء كان متعلقا بالتوحيد وغيره من الاصول
قوله ان لم يخافوا عليه الوقوع في خلاف الحق آه **اقول** فان النظر يوجب الوقوع في الاعتقادات الفاسدة ولعل هذا هو الباعث لانكار
بعضهم وجوب النظر للاعتقاد بحرمته لكن هذا لا يتم على كليته بل انما يتم غالبا في المتوغل في المسائل الحكمية سيما بالنسبة الى من كان من اصحاب التشكيك
من ذوي الافهام الغير المستقيمة والسلائق المعوجة سيما من لم يتشرع منهم بالشريعة فان قيل يكفي تسليم احتمال الوقوع في الهلاك على سبيل الايجاب
الجزئي لمنع وجوب النظر لاثبات حرمته لحكم العقل بوجوب دفع الضرر المظنون قلت المفروض ان ترك النظر ايضا مظنة للضرر على ما اثبته المتكلمون
ولا شك في عدم امكان تعلق الظن باحد طرفي النقيض وكلاهما مظنون نوعا واما فعلا فمما الفعلية فبعد ملاحظة النعم الجسام العظام يحصل الظن
القوي للشخص بان المنعم اراد منه المعرفة والشكر والمدرك لذلك هو العقل وطريق المعرفة اما النظر واما تقليد الغير ولا شك ان الثاني ايضا مظنة للضرر
على نحو الايجاب الجزئي كالاول فيدور الامر بين ترك المعرفة وبين اختيار احد الطريقين في تحصيلها والمفروض ان كلاهما مظنة للضرر ويحكم العقل
فيهما بترجيح الاول لتوقف الثاني ايضا على النظر ولو في اثبات صدق من يعتمد على قوله مع ان الاول اقرب الى الواقع وابعد عن الخطاء من جهة استناده الى
حكم العقل الذي يرجع اليه الامر الآخر على كل تقدير وحجية حكم العقل ثابتة في نفسها لا تحتاج الى مثبت ولا شيء فوق حكم العقل الذي هو المدرك
للحسن والقبح والمصالح والمفاسد وهو الحجة التي ينتهي اليها حجية الحجج وقد تقدم في اوائل الكتاب رد الاخباريين في حجية حكم العقل بما يناسب المقام والحاصل
ان العقل يحكم بالحكم التخييري بوجوب النظر الذي هو مقدمة تحصيل المعرفة **قوله** للاخبار المفسرة للايمان آه **اقول** قد تقدم بعضها ومنها ما رواه
في العيون عن الرضا عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال الايمان اقرار باللسان ومعرفة بالقلب وعمل بالاركان ومنها ما في المعاني عن حفص
الكناسي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما ادنى ما يكون به العبد مؤمنا قال يشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله ويقر بالطاعة ويعرف
امام زمانه فاذا فعل ذلك فهو مؤمن الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة **قوله** ودلالة الاخبار المستفيضة على ثبوت الواسطة آه **اقول** اختلفت
الاخبار الدالة على الواسطة المثلثة للايمان والكفر بالضلال في بيان اهل الضلال ففي بعضها انهم المستضعفون ففي الكافي عن مولينا الصادق
عليه السلام قال الناس على ست فرق يؤلون الى ثلاث فرق الايمان والكفر والضلال وهم اهل الوعدين الذين وعدهم الله الجنة والنار المؤمنون و
الكافرون والمستضعفون والمرجون لامر الله اما يعذبهم واما يتوب عليهم والمعترفون بذنوبهم خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا واهل الاعراف وعن
زرارة قال دخلت انا وحمران او انا وبكير على ابي جعفر عليه السلام قال قلت له انما نمد المطمار قال وما المطمار قلت الترو فمن وافقنا من علوي وغيره توليناه
ومن خالفنا من علوي وغيره برئنا منه فقال لي يا زرارة قول الله اصدق من قولك فاين الذين قال الله عز وجل الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان
الذين لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا اين المرجون لامر الله اين الذين خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا اين اصحاب الاعراف اين المؤلفة قلوبهم وزاد جميل عن زرارة

في ذكر الاخبار الدالة على الواسطة

في الكلام على التقليد في الأصول

فما أكثر الكلام بينهم وكيفية قال الحي يا زرارة حق على الله أن يدخل الضلال الجنة **اقول** في مجمع البحرين المطمر بكسر الميم الأولى وفتح الثانية خيط يقوم عليه البناء ويسمى

التر ايضا وقال في التر هو بالضم والتشقيل خيط البناء والمطمر مثله ثم نقل الخبر وغيره ومراد زرارة في الخبر أن ما الضال عن الاستقامة المطلقة في الأصول والفروع

واما عن ولاية الأئمة الطاهرين وظاهر الخبران كل من عدة الإمام عليه السلام داخل في الضلال بالفتح والتشديد جمع الضال واستحقاق الجنة إنما هو لغير

تماميته الحجة عليهم ويؤيده ما في غيبة الشيخ ره في الصحيح عن زرارة عن الصادق عليه السلام قال حقيق على الله أن يدخل الضلال الجنة فقال زرارة كيف ذلك

جعلت فداك قال عليه السلام يموت الناطق ولا ينطق الصامت فيموت المرء بينهما فيدخله الله الجنة ولعل المراد أن الإمام المنصوب للإمامة يموت ولم يظهر الإمام

الذي بعده بعد فيموت المرء في هذه المدة المتخللة بين الأمرين فهو من أهل الجنة إذ لم يتم عليه الحجة أو المراد مطلق من يموت بين زماني المرشدين كزمان الفترة

بين النبيين في بعضها انهم المخالفون ففي الكافي عن سليم بن قيس الهلالي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه سئل عن أدنى ما يكون به العبد كافرا وأدنى ما يكون

العبد ضالا فقال عليه السلام قد سئلت فافهم أما أدنى ما يكون به العبد مؤمنا فهو أن يعرفه الله تبارك وتعالى نفسه فيقر له بالطاعة ويعرفه نبيه

صلى الله عليه وآله فيقر له بالطاعة ويعرفه امامه وحجته وشاهده على خلقه فيقر له بالطاعة قلت يا أمير المؤمنين وإن جهل جميع الأشياء إلا ما وصفت

قال نعم إذا أمر أطاع وإذا نهي انتهى وأدنى ما يكون به العبد كافرا من يزعم أن شيئا نهى الله عنه أن الله أمر به ونصبه دينا يتولى عليه ويزعم أنه يعبد الذي أمره

وانما يعبد الشيطان وأدنى ما يكون به العبد ضالا أن لا يعرف حجة الله تبارك وتعالى وشاهده على عباده الذي أمر الله عز وجل بطاعته وفرض ولايته قلت

يا أمير المؤمنين صفهم لي إلى آخره ويستفاد منه أن نسبتهم إلى الضلال إنما استفيد من خبر الثقلين ولعل هذا التثليث هو المراد من قول الصادق عليه

السلام ايضا فيما رواه في الكافي في قوله تعالى الذين يجتنبون كبائر الإثم الآية قلت بين الضلالة والكفر منزلة فقال ما أكثر عرى الإيمان فكان المنزلة أفراد

كل من الضلال والكفر عن الأخر والمراد الاشارة إلى وسعة مفهوم الضلالة وكثرة أفرادها فالمنزلة بين أقل الضلالة والكفر باعتبار أفراد الضلالة ولذا

أشار إلى كثرة عرى الإيمان فإن انقطاع كل عروة منها ضلالة وإن لم يكن كفرا فيشمل جميع المذاهب التي افترقت إليها أمة النبي صلى الله عليه وآله عدا

مذهب الإمامية الذي هو الإيمان **قوله** بقي الكلام في أنه إذا لم يكتف بالظن آه **اقول** هذا إشارة إلى المسألة الثانية من المسألتين اللتين

اشرنا إليهما وهي أنه هل يكفي في العقائد التقليد أو لا بد من النظر والاستدلال وقد عنون المحقق القمي ره هذه بعنوان جواز التقليد في أصول الدين

وعدمه ثم استشكل فيه بأن قولنا يجوز التقليد في الأصول إن كان معناه يجوز الأخذ بقول الغير في الأصول كما هو كذلك في الفروع فالأخذ بقول الغير هنا

لا يمكن إلا بمعنى الإذعان بقول الغير وعدمه تماما لا يحصل له إذ حصول الظن واليقين عن قول شخص ليس من الأمور الاختيارية حتى يصير مورد

التكليف وانما يصح الأخذ بقول الغير في الفروع لأن المراد به العمل على مقتضاه لا الاعتقاد بنفس الأمر ثم تكلف وجعل معنى الأخذ بقول الغير العمل على

مقتضاه مثل من يقلد المجتهد الذي يقول بنبوة نبينا صلى الله عليه وآله معنى تقليده أن يعمل على شريعته ويتبع سننه وإن لم يحصل له إذعان

بحقيته صلى الله عليه وآله بالخصوص قطعا أو ظنا وإن كان قد يحصل له الظن الإجمالي الذي بسببه يعتمد على هذا المجتهد جعل هذا مناط الفرق بين المسألتين

المشار اليهما حيث إن الظن قد يجامع النظر وقد ينفك عن التقليد إلى أن قال وإن كان معناه يجوز العمل بالجزم المطابق للواقع الغير الثابت كما هو مصطلح

أرباب المعقول بقبول النزاع فيه إلى أنه هل يجب عليه إقامة الدليل المفيد للثبوت على مقتضى جزمه أم لا وعلى هذا فقول المحقق البهائي ره في أول الكلام على

جواز التقليد في الأصول وعدمه إن هذا النزاع يرجع إلى النزاع في اشتراط القطع فلا يجوز التقليد إن لم نقل باشتراطه واكتفينا بالظن فيجوز لا يخلو

تأمل إذ لقائل أن يقول بعدم لزوم القطع مطلقا وعدم جواز التقليد معا كما سنشير إليه وإنه قد يحصل القطع مع التقليد على الاصطلاح الأخير انتهى ما أردنا

من كلامه رفع مقامه قلت هذا الإشكال وإن لا يتوجه على مثل عبارة المصنف ره أصلا إلا أن التنبيه على عدم توقفه في نفسه مما لا ضير فيه فنقول فيهما

شقوق ثالث وهو أن يكون معناه جواز العمل بقول الغير سواء أفاد الظن أو الجزم أو الشك ورابع أشرنا إليه سابقا وهو أن يكون المراد الالتزام بقوله إذا كان

مفيدا للاعتقاد فيرجع النزاع إلى كفاية تحصيل الاعتقاد من التقليد أيضا وعدمها مع أن منع كون تحصيل العلم مقدورا إلا لأجله أظهره مقدور

بالواسطة فإن ترتيب المقدمات اختياري فما يتولد منه أيضا كذلك ضرورة أن الحاصل من الاختياري اختياري إذ لا يجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار

فلا حاجة إلى التوجيه الذي ذكره مع عدم صحته في نفسه لأنه لا تقليد في الأصول بل هو بعينه التقليد في الفروع وأما إيراده على البهائي ره فيرجع إلى وجوه

أحدها أن التقليد قد يفيد القطع وسلامه ولا ريب في وروده لظهور أن التقليد كثيرا ما يفيد القطع في حق الغافلين عن تجويز الخطأ من العوام والأطفال والنساء

أو الذين زالت عنهم الغفلة وإن كان الاحتياج إلى الاجتهاد في أحوال المقلد بالقطع بأنه لا يجوز عليه الخطأ وثانيها أنه يمكن عدم حصول القطع من النظر وفيه

أن إنتاج الشكل الأول وغيره من الأشكال الراجعة إليه مع حصول الشرائط بديهي وما تعارف من وقوع التردد والتخلف إنما هو مبني على عدم حصول شرائط

الإنتاج لا أنه مع اجتماعها يتخلف النتيجة فيما نحن فيه من مسألة إثبات الصانع وصدقه ونبوة النبي صلى الله عليه وآله وصدقه ونحو ذلك يكون

مقدماتها تامة فلا ينافيه ما ذكره والحاصل أن حصول العلم من النظر يبتني على حصول الشرائط لا على زيادة النظر مضافا إلى ما يأتي من إمكان حصول القطع

من النظر يكون للابتداء حيث يظن عدم حصوله من التقليد وثالثها أنه يمكن القول بعدم لزوم القطع وعدم جواز التقليد غاية توجيهه الفرق بين أفراد الظنون

بأن الظن الحاصل من النظر قد يكون مع بذل الجهد واحسن العجز عن الزيادة بخلاف الحاصل من التقليد إذ يمكن معه النظر فيمكن أن لا يكتفي بالتقليد إن قلنا بكفاية

في بيان محل النزاع في المسئلة

الظن وغيره ما لا يخفى **قوله** حيث استدل على بطلان التقليد آه **اقول** الظاهر ان مراده ان جزم الحاصل من سبب لا يصلح لافادة القطع منه احيانا بحيث يكون انكاره مكابرة وان اراد ان القطع الحاصل منه لا يضاف الى الواقع غالبا كالقطع او الظن الحاصل من القياس ففيه ان القاطع بعد حصول القطع له لا يلتفت الى مخالفته للواقع وعدمها حتى يرفع اليد عنه مضافا الى انه قد تقدم في اول الكتاب ان القطع حجة من اي سبب حصل ولا يمكن الفرق بين اسبابه الا اذا اخذ موضوعا وهو غير معقول في المقام اذ الحاكم بوجوب تحصيل القطع في معرفة الاصول الاعتقادية هو العقل وهو لا يفرق بين سبب وسبب بعد حصول القطع فيها **قوله** لكن مقتضى استدلال العضدي آه **اقول** النزاع يعقل في المقام على احد ثلاثة وجوه الاول ان التقليد هل يفيد القطع ام لا والثاني ان الجزم الحاصل من التقليد على فرض حصوله حجة ام لا والثالث ان التقليد الغير المفيد للمعرفة والعلم حجة ام لا و عنوانات هم كاحتجاجاتهم مختلفة في النظر الى احد الوجوه الثلاثة فمن استدلالهم الناظرة الى الاول ما ذكره بعض الثنا فين من ان الاجماع منعقد من المسلمين على وجوب العلم بالمعاد والتقليد لا يفيد العلم لجواز كذب المقلد بفتح اللام فلا يكون مطابقا للواقع فلا يكون علما ولان قول الغير لو افاد العلم لزم اجتماع النقيضين في المسائل الخلافية مثل حدوث العالم وقدمه لانه لو افاد العلم فالعلم بانه صادق اما ان يكون ضروريا او نظريا و الاول باطل بالضرورة والثاني يحتاج الى الدليل والمفروض عدمه الا لم يكن تقليدا ومن الناظرة الى الثاني ما تمسك به بعضهم من ان الله تعالى قد ذم الكفار في تقليدهم اباءهم في مواضع عديدة كقوله تعالى ما يعبدون الا كما يعبد اباؤهم وقوله جل شانه وحكاية عنهم انا وجدنا اباءنا على امة الاية فيعلم منه ان المراد ان اصل التقليد غير مرضي في نفسه وان افاد الجزم ومنها الاستدلال بالايات الدالة على وجوب النظر كقوله تعالى انظروا ماذا في السموات والارض افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب الى غير ذلك من الايات ومن الناظرة الى الثالث الاستدلال بالايات الدالة على وجوب العلم على احد التقريبين في الاخير مع ان النزاع على احد الوجهين الاخيرين كما ينظر اليه غالب كلماتهم لا على الوجه الاول لما اشرنا من ان حصول العلم من التقليد احيانا مما لا يمكن انكاره فانا نشاهد بالحس والعيان ان بعض افراد الانسان ككثير من اهل البوادي والنساء والاطفال يحصل لهم العلم بمجرد السماع ولا يخطر ببالهم شبهة احتمال الكذب سيما قول العالم المشهور بالاجتهاد والصلاح السداد الذي يعتقدونه كلامه كالوحي المنزل وما ذكر من الشبهة اوهن من ان يحتاج الى مؤنة الابطال فان المسلم من معقد الاجماع هو تحصيل مطلق الجزم او الجزم المطابق وان لم يكن ناشيا من الدليل وقد عرفت امكان حصوله من التقليد وتجويز الكذب على المقلد واحتماله من القاطع في حيز المنع لظهور ان كل جازم في حال جزمه لا يجوز ان يكون جزمه مخالفا للواقع والا لم يكن جازما ولزوم التناقض ممنوع لانا ندعي الايجاب الكلي ولا الايجاب الجزئي لا يوجبه كما لا يخفى والعلم مستند الى الحدس الذي هو من مبادي الضرورة ولا حاجة في التزام ذلك بل الانسب جعل محل النزاع هو الاخيرين لان التقليد لا يمنع حجية الجزم على الجازم مشكل كما عرفت وان كان ناشيا من التقليد الا ان تعدد العنوان في كلمات كثير من الاواخر بل المقابلة بالنظر يقرب الثاني فاذن ينبغي ان يقال انه الانسب الا لتوقف فليتدبر **قوله** وكلام الشهيد ره في القواعد آه **اقول** وكذا لانه ما سيشير اليه من ان التقليد الذي لا يفيد الجزم هو التقليد في العمليات المبتنية على الاستدلالات العقلية **قوله** مع ان الانصاف ان النظر والاستدلال آه **اقول** ان قلت هذا مسلم في الجملة لكن هذا بطلان دعوى الكلية والا انحصر الفساد بالجزم بانه الحق في المقلد بفتح اللام ايضا وهو حرام حينئذ فيقال ان العلم اذا حصل من النظر صار ثابتا مستقرا في القلب بحيث لا يزول بتشكيك المشكك بخلاف العلم الحاصل من التقليد لو فرض حصوله منه والمطلوب في العقائد هو الاستقرار والثبوت لما دل من الاخبار على ان الايمان هو المستقر في القلب قلت المناط هو حصول الاطمينان وسكون النفس ولا يعتبر احتمال انه ذوال لو حصل تشكيك من مشكك والمراد من الاستقرار في الاخبار هو التحقق بالفعل والتحقق على وجه الدوام لا ان يكون بحيث لا يزول بالتشكيك مضافا الى ما يقال من ان الاعتقاد التقليدي قد يكون بحيث لا يزول بالتشكيك والاعتقاد عن الدليل قد يكون في معرض الزوال **قوله** فيكشف ذلك عن تقصيره آه **اقول** استدل على ذلك تارة بالاعتبار واخرى ببعض الايات والاخبار اما الاول فهو ان ادلة المعارف كلها توجب اليقين فعدم الاتباع كاشف عن التقصير اذ لا يجتمع عدم التقصير مع عدم العلم مما من شانه افادة العلم واما الثاني فهو قوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وما رواه المفضل قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول من شك او ظن فاقام على احدهما احبط الله عمله ان حجة الله عز وجل هي الحجة الواضحة وتقريبه ان التعليل بانها واضحة كالتصريح في ان عدم المعرفة انما هو من تقصير المكلف في كلا الوجهين نظر اما اولهما فلوضوح بطلان دعوى الكلية لما مر الاشارة اليه من كثرة الشبهات الحادثة في النفس المدونة في الكتب الباعثة على التزلزل وعدم سكون النفس نعم لا شك في صدق الدعوى على نحو الايجاب الجزئي لكنه لا ينفع الخصم واما ثانيهما فلا يمنع عن وجود الذم الا قول للذم او اللاتي متسببة الشك او الظن ثم فلما قيل من ان المراد بكلمة فينا في حقنا والمجاهدة مفاعلة مستلزمة للاثنين وحملها على الجهد والاجتهاد مجاز لا يصار اليه الا بدليل فيكون الاية ناظرة الى جهاد الاعداء واما الخبر فظاهره من ارادة المنفطن لذموا للاتي متسببة الشك والظن به فلا يمنع عن وجود الجاهل الغافل الغير المنفطن **قوله** لكن الذي يقتضيه الانصاف آه **اقول** ليت شعري كيف يستبعد وجود مثل ذلك في اهل البوادي والجزائر البعيدة عن بلاد الاسلام مع ان من الممكن وجوده فوق حد الاحصاء فالطفل المتولد في البادية مثلا اذا راى نفسه في اول زمان التميز معاشرا للبهائم والانعام ولا للابوين لو لا ارشاد ولم يسمع من ابويه او احد من اهل البادية كلاما غير متعلق بتلك الامور بحيث يتفطن لمسئلة من مسائل الاصول والفروع او سمع كلاما ما يتعلق بالدين والمذهب و راى متدينا ومتمذهبا ولم يحصل له في ذلك من ذهن او مذهب بحيث لم يتفطن لغير اصله الا نفيا ولا اثباتا كيف يقال انه مقصر وهل يمكن توجه التكليف الى الغافل نعم لو حصل له الشك

اكثر الرجال والنساء الى يومنا هذا ممن يتمكن فيها يوجب اطمينانا كان مقصرا **قوله** وقضية مناظرة زرارة وغيره آه **اقول** قد اشرنا الى الرواية في ذلك في الكافي عن رجل عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال قلت له ما تقول في مناكحة الناس فاني قد بلغت ما ترى وما تزوجت قط فقال وما يمنعك من ذلك فقلت ما يمنعني الا انني اخشى ان لا يحل لي مناكحتهم فما تأمرني فقال فكيف تصنع وانت شاب أتصبر قلت اتخذ الجواري فقال فهات الآن فيما تستحل الجواري فقلت ان الامة ليست بمنزلة الحرة ان رابتني بعتها واعتزلتها قال فحدثني بما استحللتها قال فلم يكن عندي جواب فقلت له فما ترى ازوج فقال ما ابالي ان تفعل قلت ارايت قولك ما ابالي ان تفعل فان ذلك على وجهين تقول لست ابالي ان تأثم من غير ان آمرك فما تأمرني افعل ذلك بامرك فقال لي قد كان رسول الله صلى الله عليه وآله تزوج وقد كان من امر امرأة نوح وامرأة لوط ما قد كان انهما قد كانتا تحت عبدين من عبادنا صالحين فقلت ان رسول الله صلى الله عليه وآله ليس في ذلك بمنزلتي انما هي تحت يده وهي مقرة بحكمه مقرة بدينه قال فقال لي ما ترى من الخيانة في قول الله عز وجل فخانتاهما ما يعني بذلك الا الفاحشة وقد زوج رسول الله صلى الله عليه وآله فلانا قال قلت اصلحك الله ما تأمرني انطلق فاتزوج بامرك فقال لي ان كنت فاعلا فعليك بالبلهاء من النساء قلت وما البلهاء قال ذوات الخدور العفائف فقلت من هي على دين سالم بن ابي حفصة قال لا فقلت من هي على دين ربيعة الرأي فقال لا ولكن العواتق اللواتي لا ينصبن كفرا ولا يعرفن ما تعرفون قلت وهل تعدو ان تكون مؤمنة او كافرة فقال تصوم وتصلي وتتقي الله ولا تدري ما امركم فقلت قد قال الله عز وجل هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن لا والله لا يكون احد من الناس ليس بمؤمن ولا كافر قال فقال ابو جعفر عليه السلام قول الله اصدق من قولك يا زرارة ارايت قول الله عز وجل خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا عسى الله ان يتوب عليهم فلما قال عسى الله فقلت ما هم الا مؤمنين او كافرين قال فقال ما تقول في قوله عز وجل الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا الى الايمان فقلت ما هم الا مؤمنين او كافرين فقال والله ما هم بمؤمنين ولا كافرين ثم اقبل علي فقال ما تقول في اصحاب الاعراف فقلت ما هم الا مؤمنين او كافرين ان دخلوا الجنة فهم مؤمنون وان دخلوا النار فهم كافرون فقال والله ما هم بمؤمنين ولا كافرين ولو كانوا مؤمنين لدخلوا الجنة كما دخلها المؤمنون ولو كانوا كافرين لدخلوا النار كما دخلها الكافرون ولكنهم قوم قد استوت حسناتهم وسيئاتهم فقصرت بهم الاعمال وانهم لكما قال الله عز وجل فقلت أمن اهل الجنة هم ام من اهل النار فقال اتركهم حيث تركهم الله قلت أفترجيهم قال نعم ارجيهم كما ارجاهم الله ان شاء ادخلهم الجنة برحمته وان شاء ساقهم الى النار بذنوبهم ولم يظلمهم فقلت هل يدخل الجنة كافر قال لا قلت فهل يدخل النار الا كافر قال فقال لا الا ان يشاء الله يا زرارة انني اقول ما شاء الله وانت لا تقول ما شاء الله اما انك ان كبرت رجعت وتحللت عنك عقدك فقال لا **قوله** من اطلاق بعض الاخبار آه **اقول** مثل ما روي عن الصادق عليه السلام من شك في الله عز وجل وفي رسول الله صلى الله عليه وآله فهو كافر ومثل ما روي عن ابي اسحق الخراساني قال كان امير المؤمنين عليه السلام يقول في خطبته لا ترتابوا فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا **قوله** ومن تصريحه في غير واحد من الاخبار آه **اقول** بل الظاهر من لفظ الكفر ذلك لان معناه الستر قال لبيد في ليلة كفر النجوم غمامها ويقال للكافر الليل المظلم لانه يستر بظلمته كل شيء ويقال للزارع لانه يغطي البذر بالتراب ومنه قوله تعالى اعجب الكفار نباته فعلى هذا يكون الكافر من يستر الحق بعد ظهوره وهو لا يمكن حصوله الا مع التفطن بالتفصيل ولعل تعريف اكثر المتكلمين بانه عدم الايمان عمن من شانه الايمان اريد به عدم الملكة بالنسبة الى المرتبة الاولى من كليات الايمان فالمراد بمن شانه الايمان هو الذي تم عليه الحجة وقصر فهو مثل اطلاق الاعمى على الانسان لا على العقرب او يجعل تعريفا للكافر الذي يجري عليه الاحكام الفقهية لا من يدخل في النار فان ذلك يكفي فيه الاول دون الثاني فغاية الامر انهم لما لم يصلوا ولم يؤمنوا واما انهم ممن كفروا فيشكل انتهى وتوضيحه ان الملكة الايمان مراتب الاولى كون الشخص متفطنا له والثانية الاطلاع على الحجج والبراهين الثالثة رسوخه واستقراره في قلبه اما الطفل الغير المتفطن فليس له الملكة بالمرة وان كان له القابلية ومراد المتكلمين من عدم الايمان عدمه بالنسبة الى المرتبة الاقرب من حقيقة الايمان فيختص بمن تم عليه الحجة وقصر في النظر وعلى هذا فيكون كلامهم تعريفا لكفر الجحود ويمكن ان يجعل تعريفا للكفر الظاهري الذي يكفي فيه هذا التعريف ان لم يكف الاول ثم ان كفر الجحود الذي هو حقيقة الكفر على وجهين لا فرق بينهما في ترتب الاحكام والآثار من التعذيب والتخليد وغيرهما احدهما الجحود بالربوبية وما يتبعها وهو قول من يقول لا رب ولا جنة ولا نار وهو قول الزنادقة والدهرية الذين يقولون ما يهلكنا الا الدهر وثانيهما الجحود على معرفة وهو ان يجحد الجاحد وهو يعلم انه حق قد استقر عنده قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وقال عز وجل وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين **قوله** ثم ذكر اقسام المقلد على القول بعدم جواز التقليد آه **اقول** لا يخفى ما في هذه العبارة من الاغلاق والمقصود منها بادية المراد فربما يتخيل منها استخراج اكثر من الاقسام المذكورة بكثير وملخص التقسيم ان المقلد اما ان يكون مقلدا في حق او في باطل وعلى الاول يحصل ستة اقسام لان المقلد في الحق اما جازم او ظان وعلى التقديرين اما عالم بوجوب النظر اولا وعلى تقديري العلم اما مصر او تائب وعلى الثاني يحصل ثمانية اقسام لان المقلد في الباطل اما جازم او ظان وعلى التقديرين اما معاند اولا وعلى التقادير الاربعة اما عالم بوجوب النظر اولا وعلى هذا فقوله الحكم عقلا على الوجوب او بين له غير شيء واحد معناه ما اشار اليه اولا وقوله وعلى الثاني الى آخر بيان لشقوق المقلد في حق وبما قررناه ظهر لك انه لو اعتبر بعض الشقوق المتحدة الحكم المختلفة المفهوم على وجه الاستقلال لزادت الاقسام فلا تغفل **قوله** فالاولى الحكم بعدم ايمانهم آه **اقول** الانصاف ان الحكم بعدم ايمانهم بعيد وان كان لا يخلو عن وجه ان اريد به عدم الايمان الواقعي فاسد ان اريد عدم اجراء حكم المؤمنين عليهم في الدنيا اذ ليس مثل هذا المؤمن في نظر المنافي واسوء حالا منه **قوله**

في بيان اقسام المقلد

ثم ذكر انبائه آه اقول قال ره وكذا التاسع يعني هذه الصور من غير علم وكذا العاشر يعني هذه الصور من غير عناد والحادي عشر المقلد لمحا لباطل الظان بمعاندا
مع العلم والاصرار والثاني عشر بلا علم والرابع عشر بلا عناد ومتلعطا لعدفي الحكم بكفر من عبيرها وسوظا امر **قوله** نفى الكلام فيما اشبه
الشيخ ره آه **اقول** نفى الكلام ايضا في قولين اخرين احدهما قول من حرم النظر وقد استدل عليه بوجوه منها ان النظر بدعة في الدين اذ لم يعهد
عن الصحابة ولا نقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية ومنها انه صلى الله عليه وآله نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر
وروي انه خرج على الصحابة فرآهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه
ابدا وقال اذا ذكر القدر فامسكوا وقال الصادق عليه السلام فاذا انتهى الكلام الى الله فامسكوا ومنها ان النظر مظنة للوقوع في الشبهة
والخروج من الدين لتطرق الشبهات الكثيرة اليها فيجب تركه دفعا للضرر ومنها ان الاصول اغمض من الفروع وابعد عن الافهام منها فاذا لم يجب النظر فيها
ففي الاصول اولى واجيب عن الاول بان الذي لم يعهد من الصحابة انما هو الخوض في الادلة على الوجه المقرر في علم الكلام لا الاستدلال مطلقا كيف ومن البين
انه لا يشوبها شك وشبهة انهم كانوا يستدلون على الاصول ويطلبون الدليل عليها من علمائهم واهل بيت نبيهم والكتاب الكريم مشحون بالمناظرات
مع الكفار وقد امر الله نبينا صلى الله عليه وآله بقوله وجادلهم بالتي هي احسن وعن الثاني بانه بعد تمامه مخصوص بما عدا غاية ما يفيده حرمة النظر
والخوض في مسئلة القدر ومسئلة معرفة ذات الله تعالى واما الثالث فيظهر الجواب عنه مما اسلفنا واما الرابع فجوابه منع الاغمضية فيما يجب معرفته
والزائد عليه نقول بوجوب النظر فيه ثانيهما قول من قال ان معرفة الله فطرية لا يحتاج فيها الى النظر والاستدلال وهو المحكي عن الاسترابادي وجماعة ممن تبعه
فذكروا ان المعرفة مما هو مركوز في جبلة الانسان خلقها الله تعالى والطافها في روعه فاذا عرف الانسان نفسه بسبب بلوغه حد التمييز عرف ربه من غير حاجة
الى نظر واستدلوا على ذلك باخبار متشابهة مثل النبوي المشهور بين الفريقين كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون ابواه هما اللذان يهودانه وينصرانه
ويمجسانه ومثل ما روي عن الصادق عليه السلام في تفسير قوله تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها قال هي التوحيد وفي رواية اخرى هي الاسلام
وقوله في مكاتبة عبد الرحيم فاعلم رحمك الله ان المعرفة من صنع الله عز وجل في القلب مخلوقة والجحود من صنع الله في القلب مخلوق وليس للعباد فيهما
من صنع الى غير ذلك من الاخبار والتحقيق الذي عليه اهل الحق انها نظرية يجب كسبها بالفكر والنظر ويدل عليه وجوه الاول الاجماع المحصل والمنقول على لسان
غير واحد قال في مجمع البحرين بعد ذكر رواية المعرفة من صنع الله آه واستدل به بنظائره بعض المتاخرين من علمائنا على ضرورية المعرفة وهو خلاف المتفق
عليه من كسبيتها فان قلت كيف يدعى الاجماع مع مخالفة هؤلاء العلماء قلنا هذا الخلاف محفوف بالاجماع كما يظهر عند المتتبع فلا عبرة به الثاني انها لو
كانت فطرية لزم الجبر لان المؤمن على هذا مؤمن خلق الله في قلبه الايمان والكافر من خلق في قلبه الكفر والطغيان فلا يعقل ثواب ولا عقاب ولا جزاء ولا مدح
ولا قدح الثالث انها لو كانت فطرية لما امر الله تعالى بالنظر وما ذم على تركه وقد امر به وذم على تركه في مواضع كثيرة كقوله تعالى انظروا ماذا في السموات والارض
وما تغني الايات والنذر عن قوم لا يؤمنون انظروا الى ثمره اذا اثمر وينعه فلينظر الانسان الى طعامه الاية اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق
الله من شيء الى غير ذلك وقع في كثير من المواضع افلا يتدبرون افلا يتفكرون افلا يعقلون ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون يتذكرون انما يتذكر ان في
ذلك لذكرى الرابع انها لو كانت فطرية لما استدل على وجود الصانع وصفاته اذ الفطري لا يحتاج الى الاستدلال وقد استدل عليهما في كثير من المواضع
قال شيخنا الطبرسي ره في مجمع البيان بعد ذكر قوله تعالى ومن آياته ان خلقكم من تراب في سورة الروم الى آخر الايات ويدل هذه الايات على فساد قول من قال ان المعارف
ضرورية لان ما يعرف ضرورة لا يمكن الاستدلال عليه الخامس ان المعرفة موجبة للتقرب الى الله كما دل عليه الروايات كصحيحة معوية بن وهب قال سألت ابا عبد الله
عليه السلام عن افضل ما يتقرب به العباد الى ربهم واحب ذلك فقال ما اعلم شيئا بعد المعرفة افضل من هذه الصلوة والافعال الاضطرارية لا توجب القرب
السادس انها لو كانت فطرية لكان كفر الكفار ارتدادا وكفرهم بعد اسلامهم ارتدادا عن فطرة ولارتفع التوارث بينهم وبين اولادهم الصغار قبل التهود
والتنصر مثلا ولم يلتزم به شيئا من ذلك احد السابع الرواية المذكورة في مجمع البحرين وهي ان الله خلق الناس كلهم على الفطرة التي فطرهم عليها لا يعرفون ايمانا بشريعة
ولا كفرا بجحود ثم بعث الله الرسل تدعوا العباد الى الايمان ودلالتها ظاهرة الى غير ذلك من الوجوه التي لا حاجة الى الاطالة بذكرها واذا ثبت انها نظرية فلا بد من
تاويل ما تمسك به الخصم فنقول اما احاديث الفطرة فمحمول على ان الله تعالى خلق الناس بحيث يستعدون للايمان والتوحيد من دون جبرهم على احد الامرين
الايمان والكفر واما المكاتبة فمحمول على ارادة مقدمات المعرفة والجحود لا نفسهما او ارادة ان الله تعالى يلقي المعرفة بعد النظر والجحود بعد تركه وقد ادعى بعضهم
الاجماع على وجوب حمل امثال هذه الاخبار على خلاف ظواهرها قال المفيد في بعض كلماته ذكر ابو جعفر ره المعرفة ولم يبين معناها واورد الحديث على وجه
ولم يذكر فائدته والمعنى في قوله عليه السلام فطر الله الخلق اي ابتدأهم بالحدث والفطرة هي الخلق قال الله تعالى الحمد لله فاطر السموات والارض وقال تعالى فطرة
الله التي فطر الناس عليها يعني خلقته التي خلق الناس عليها والمعنى في قول الصادق عليه السلام فطر الله الخلق على التوحيد اي خلقهم للتوحيد على
ان يوحدوه وليس المراد انه خلق فيهم التوحيد لو كان الامر كذلك ما كان مخلوق الا موحدا وفي وجودنا الخلق من لا يوحد الله تعالى دليل ان الله لم يخلق التوحيد
للخلق بل خلقهم ليكتسبوه وقد قال الله تعالى في شاهد ما ذكرنا وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فبين انه انما خلقهم لعبادته وقد جاء عن النبي صلى
الله عليه وآله رواية تلقيها العامة والخاصة بالقبول فقال كل مولود يولد على الفطرة الحديث وهذا ايضا مبني على ما ذكرناه من ان الله خلق الخلق ليعبدوه

في ان معرفة الله تعالى نظرية

في الكلام على التقليد في اصول الدين

وفطرهم ابوحدانيته وقال علم الهدى في جملة كلام له في المقام ان المراد من الفطرة في الخبر هو الدين او الخلقة فحمله على على الاول بمعنى الملة الاولى بمثله بقوله تعالى فطرت الله التي فطر الناس عليها ١٥٩ دين الله

الذي خلق الخلق له اوخلق الله الذي خلق الناس عليه حاصل المعنى ان كل مخلوق من نوع الانسان مخلوق على خلقة دالة على الوحدانية لولم يلتفت الى غيرها الى غيرها

ابواه الى غيرها **قوله** والجاء يمنع ذلك اه **اقول** توضيحه ان المقلد لا يمكنه ان يعلم ابتداء قبل معرفة الشرع ان التقليد سائغ له فهو خائف من

الاقدام عليه لا يمكنه ايضا ان يعلم سقوط العقاب عنه فهو غافل عن ذلك فكيف يستلزم الاعتقاد على ذلك ليلزم اغراؤه باعتقاد ما لا يؤمن كونه

جهلا وانما يمكننا ان نعرف ذلك اذا عرفنا الاصول كما نعرف ذلك بسبب معرفتنا وبمقتضى قواعد العدل والحكمة نعم يعلم ذلك غيره من العلماء العارفين

بالاصول المطلعين على احواله وعدم قطع العلماء مع ان لهم عن هذا المقلد مع عدم جواز ذلك لهم الا بعد العلم بسقوط العقاب عنه وهو خارج عن محل الكلام

لعدم لزوم الاغراء بالنسبة اليهم **قوله** واقوى مما ذكرنا اه **اقول** يعني ان الاقوى من الجواز وعدمه هو الثاني **قوله** وما ذكره من عدم قطع العلماء اه

اقول اورد المحقق القمي ره على الشيخ ره بوجوه اشار المصنف ره الى بعضها في طي كلامه منها منع ان الذي ذكره المصنف ره من ان امساك النكير لا يدل على انه

معفو عنه لاحتمال كون ذلك لتجويزهم التقليد ولعدم معرفتهم من حالهم انهم جازمون بعقائدهم بادلة اجمالية يمكن حصولها لاغلب الناس ومنها ما اشار اليه

من ان النكير انما يجب عليهم اذا كان التقليد منكرا من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لان وجود الادلة الواضحة على بطلان التقليد لا يكفي في ذلك بل يجب تنبيه

الغافل والجاهل ايضا من جهة تكميل النفوس وادراك المصالح والاجتناب عن المفاسد التي هو الغرض الاصلي من وضع التكاليف وارسال الرسل وانزال الكتب

ومنها ان وضع الخطاء من مقلدة اهل الحق دون غيرهم يستلزم الظلم والقبح لان المقلدين ان كانوا غافلين عن وجوب النظر والاستدلال او مطمئنين بما

اخذوه غير شاكين فكلهم متساوون في العفو لئلا يلزم الظلم فلا مؤاخذة على مقلدة غير اهل الحق كما اشار اليه الشيخ ره في اخر كلامه الاول كمقلدة

اهل الحق وان كانوا متفطنين لوجوب الاستدلال ومع ذلك تركوه فهم متساوون في فعلهم الخطيئة بالفرض والفعل الاضطراري لا يصير منشأ للثواب والعقاب

بالاتفاق فان قيل الميل الى دين الاسلام فعل اختياري قلنا ليس هو الاختيار الا من جهة حسن الظن باهل الحق وحسن الظن مشترك بين الفريقين فما سبب الفرق بينهما

ان ما ذكره من وضع الخطاء لابد ان يختص بالعدول التاركين للكبائر والا فلا معنى للوضع اذ يرجع الى عدم كونه معصية هو عدول عن القول بعدم جواز التقليد

فاطلاق القول بالوضع محل نظر وقد يوجه كلام الشيخ بوجه يندفع به اكثر الايرادات المذكورة وسيشير اليه المصنف ره اشارة اجمالية وتقريره ان كلا من اصل

الاعتقاد به امر واقعي يكون الحق فيه واحدا ومطلوب الشارع هو الاعتقاد بما هو الحق الواقعي ولم يثبت كون شيء داخلا في الايمان الا ذلك الاعتقاد لكن الاعتقاد

لكونه امرا توليديا لا بد له من مولد ويستلزم تعلق الامر به تعلقه بمولده من باب المقدمة وينحصر مولده لغير من علمه الله في الاستدلال والتقليد اجمالا ولكن لا يمكن ان

يكون مولده الذي امر به التقليد لانه ان كان مطلق التقليد يلزم الامر بما هو ليس مقدمة الواجب بل مقدمة الحرام وان كان تقليد المحق والاعتقاد بالحق فهو قد حصل

بالعلم من باب الاتفاق ولكون الاستدلال واجبا توصليا يسقط وجوبه عنه كما قرر في بحث المقدمة من ان الواجبات التوصلية واجبات مشروطة بعدم الوصول

الى ذي المقدمة من طريق اخر وعلى هذا فلا يلزم من عدم الاستدلال عدم الوصول الى المطلوب فالمقلد للحق واجد لذي المقدمة وان كان تاركا للمقدمة الا ان وجوبها وكان

ان الاستدلال واجب توصلي ولم يثبت توقف الايمان عليه فصح ما ذكره الشيخ من كون النظر واجبا مستقلا اذا عرفت هذا فنقول في دفع الاول ان احتمال تجويز

التقليد مع كثرة الادلة العقلية على وجوب النظر بعيد وابعد منه احتمال عدم استنادهم الى التقليد قد حققنا ان الاستدلال واجب توصلي لا يضر عدم

حصوله بعد الوصول الى الواقع فامساكهم عن النكير انما هو لكون التقليد معفوا عنه وفي دفع الثاني ان التقليد لم يكن منهيا عنه بل كان الاستدلال واجبا

مشروطا لم يتحقق شرطه فهم لم يرتكبوا منكرا ومثلهم مثل المصلي مع الثوب الذي يظهر بوقوع الماء وفي دفع الثالث انا نختار اولا انهم متفطنون بوجوب

الاستدلال ولكن مقلدة اهل الحق تركوه لسقوط وجوبه في حقهم حيث يعتقدون الوصول وهم تركوه مع عدم الوصول وعدم سقوط الوجوب في حقهم ونختار

ثانيا عدم التفطن ولكن كيف يتساوون مع انهم اتوا بالواجب الاصلي فهو لا يريانوا به فعقابهم من هذه الجهة لا من جهة ترك الاستدلال واما عدم تكليف الغافل

من جهة الغفلة فهو امر اخر والفرق بين الفريقين الفرق بين شخصين كان لهما ثوبان متنجسان فصلى احدهما مع ثوبه من غير ازالة النجاسة وكذلك الاخر ولكن وقع ثوبه

في الماء اتفاقا وطهر فكلاهما متساويان في عدم تحقق الغسل المأمور به منهما ولكن ثوب احدهما طاهر دون الاخر وفي دفع الرابع ان مجرد كونه من الصغائر التي يكفرها

ترك الكبائر لا يوجب الجزم بالعفو وقد يرتكب المقلد للحق الكبائر فلابد من التزام العفو ذلك بل التزام العفو عنه من جهة وجوب الاستدلال الا من باب المقدمة والواجب

التوصلي وجوبه مشروط بعدم تحقق ذي المقدمة من طريق اخر فاذا حصل من طريق اخر سقط وجوبه بعد تحقق شرطه قلت هذا التوجيه وان ساعده كلمات

المتكلمين في مقام اثبات وجوب النظر حيث انها ناظرة الى مقدمية النظر وكون وجوبه توصليا الا ان لا يتم بالنظر الى بعض ادلة وجوب النظر المفيد لكونه واجبا

تعبديا مستقلا الا ان يمنع كما لا يخفى على المتامل **قوله** لعمومات ما دل على عدم جواز الاعتناء به اه **اقول** لا يقال

عموم كل شيء بحسبه فان من شأنه ان يشمل من الافراد وادلة حرمة القياس ناظرة الى مقام استنباط الاحكام الشرعية وشمولها لجميع افرادها مسلم ولا تنفتح شمولها

شمولها لغيرها فلا نسلم شمولها للمقام الخبر لانا نقول من تامل فيما دل عليه حق التامل ظهر له ان المراد المعصوم من النهي عن العمل بالقياس والاعتناء به في مطلق ما يساوى

فعل ابليس الذي هو الوارد عليه فالنهي يكشف عن وجود مفسدة ذاتية فيه فتقديم نوع علم في خصوص بعض الموارد وهذا ظاهر **قوله** الا ان يدعى ان الظاهر اه **اقول**

هذا الذي هو في مرتبة غاية القرب بالنظر الى بعض ادلة حجية الخبر كاية النبأ مثلا فان ظاهرها يعطي ان المناط حصول الظن بالصدق من نفس الخبر لا من غيره كما لا يخفى على

في توجيه كلام الشيخ رحمه الله

١٧٠ المناقل **قوله** ره لا ان كان مجملا او كان لا لذاته آه **اقول** ومن هنا يقدح في الاستدلال في حجية مفهوم الوصف بفهم ابي عبيد القاسم بن سلام من قوله صلى الله عليه وآله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه ان المراد من لي الغني انه لا يحل عرضه ولا عقوبته لكن القدح انما يتم كلا قدح لذلك مستند الى الاجتهاد اذ لو كان من باب النقل عن اهل اللغة فهو حجة كما مر بيانه بعد احاطتك على سر المسئلة تعرف ضعف ما قيل من ان كثيرا مما ذكره من اهل اللغة مبني على اجتهادهم وقد جرت الطريقة على الرجوع الى اقوالهم فلا بد من الرجوع الى كلامهم وتوضيح الضعف ان مثل ذلك لو كان مبنيا على الاجتهاد لم يوجب ذلك حصول قوة في الدلالة الضعيفة اذ المجمل الذاتي او العرضي والضعيف بحسب الدلالة لا يصير ظاهرا بمجرد قيام الظن الخارج على مضمونه فلو استند اليه كان ذلك استنادا الى الظن في الحقيقة والمجمل بمنزلة الحجر الموضوع في جنب الانسان **قوله** بقي الكلام في مستند المشهور آه **اقول** قد يتمسك فيه بالدليل العقلي اعني دليل الانسداد وتقريبه بعد اخذ المقدمات المعروفة واستنتاج حجية الظن اما ان يتعدى الى الضعيف المنجبر بالشهرة وايضا كما يتعدى الى غيره من الاسباب او يقتصر على التعدي الى غيره والثاني مستلزم للترجيح بلا مرجح او ترجيح المرجوح اذ لو لم يكن ذلك اقوى من سائر الاسباب الظنية لم يكن اضعف منها فتعين الاول وهو المطلوب في نتيجة مما فيه **قوله** ففيه مع انه قد لا يوجب الظن آه **اقول** مضافا الى انه ان كان من باب الجهد لم يعقل التفكيك بين اجزاء الرواية المنجبرة بها بالحجية وعدمها كما يصدر عن الفقهاء سيما سيد الرياض ومن يحذو حذوه حيث يفككون بين اجزاء الرواية الواحدة في العمل وعدمه استنادا الى الانجبار وعدمه شيئا انتهى كلام في ذلك **قوله** نعم يوجب الظن بصدور حكم آه **اقول** بمثل هذا اثبت المحقق القمي ره في مباحث الاجتهاد والتقليد حجية الشهرة في نفسها بعد ان التسبب في تنبيهها الشائع في الاخبار نفيد عنها غلبة الظن لا خصوص الظن الحاصل من الغلبة ويلزمه عدم حجيتها فادرجها في الظن بسبب الحكم الشرعي المستلزم للظن الغالب بالحكم من جهة ان الشهرة تكشف عن السبب كالخبر والاجماع مما يكون من الظنون الخاصة المورثة لغلبة الظن بل الخطر ان كثرة فتاوى العلماء الصالحين مما تنشأ عن مثل ذلك فالامر هناك على عكس ما نحن فيه **قوله** وبالجملة فالفرق بين الضعيف المنجبر آه **اقول** هذا الاشكال نظير ما استشكله المحقق القمي ره في مباحث الاجتهاد والتقليد من قوانينه على القوم حيث انهم يقدمون تقليد الاعدل والاورع ونحوهما معللين بكونه ارجح واكد واقوى واقرب الى الواقع ثم يحرمون تقليد الموتى مستدلين بان الاصل حرمة العمل بالظن الا ما خرج بالدليل وهو الظن الحاصل من تقليد الحي فان كان نظرهم الى الظن فما معنى تحريم تقليد الميت مع انه كثيرا ما يحصل الظن من قوله بل لا يحصل الظن بقول الحي مع وجود قول الميت الاعلم الاورع ومنع حصول الظن من قول الميت مجازفة انه لا مدخلية للموت والحيوة في حصول الظن الا ان كليهما يعتمد على ادلة متحدة المأخذ وان كان ذلك من جهة التعبد فما وجه التمسك بالاعدلية والاورعية ونحوهما بل لا بد من التمسك بدليل التعبد ففيما نحن فيه نقول ان كان الاستناد في القول بجبر الشهرة للرواية الضعيفة الى افادتها الظن بصدق الخبر فما وجه الفرق بين الضعيف المنجبر بالشهرة والمنجبر بغيرها من الامارات وان كان الاستناد الى دليل خاص فيعم منع وجوده لا معنى لتمسكهم في ذلك بحصول الظن بصدق الخبر منها كثيرا كما يرى في عباراتهم كثيرا **قوله** حصوله مع عدم العلم بالمستند المشهور آه **اقول** الظاهر ان محل الكلام سواء اذا علم استناد المشهور الى الرواية ويعبر عن مثل تلك الشهرة في لسان بعض الاواخر بالشهرة الاستنادية اما اذا لم يعلم بان يفتي المعظم بما يطابق مضمون الرواية الضعيفة من غير ان يستند في فتويهم اليها كما لو وجد المشهور افتوا بنجاسة العصير العنبي اذا غلا واشتد من دون تمسكهم في ذلك برواية ثم وجدنا رواية ضعيفة مطابقة لهم ويعبر عنها بالشهرة المطابقية فان الظاهر ان الشهرة غير كافية بنفسها كالرواية الضعيفة وانما الاعتبار من قبل التعاضد بينهما وهو لا يكون الا فيما اذا علم الاستناد الى الرواية الضعيفة وتوضيح المقام بتفصيل الكلام ان هناك شهرة ورواية وليس شيء منهما حجة في نفسه والا لما احتاج الى معاضدة الاخر فلا بد ان يكون الحجة مجموع الامرين من دون ان يتصف بالحجية كل منهما منفردا فان قلت انضمام غير الحجة الى مثله لا يفيد الحجية كما ان انضمام بعض الموهومات الى بعض لا يفيد الوجود وانضمام الكلي الى الاخر لا يفيد الجزئية الا ترى ان انضمام احد الخبرين الضعيفين الى الاخر لا يفيد الحجية والمفروض ان الشهرة كالخبر الضعيف في عدم الحجية في نفسها فما الفرق بين المقامين حتى يكون الشهرة حجة حتى يكون انضمامها الى الخبر قاضيا بالحجية اذ لا مجال للقول بتعين الخبر الضعيف في نفسه للحجية ومن هنا استشكل صاحب المدارك في حجية الخبر المنجبر بالشهرة لعدم حجية الشهرة ايضا فكيف يصير الحجية بعد انضمام احدهما بالاخر قلت هذه شبهة واهية نشأت من اليهن لتقوية كل منهما بالاخر فلا مانع من صيرورتهما بعد الانضمام حجة اذا قام الدليل عليها كذلك كيف وقد ينتهي الامر في انضمام الظنون بعضها الى البعض الى الوصول الى حد القطع كما ترى في الخبر المتواتر لحصول القطع هناك من تراكم الظنون الحاصلة من الاحاد مع عدم بلوغ شيء منها الى درجة الحجية مع ضعف او بلا مانع [illegible] في المقام مع امكان ان يقال ان عدم حجية الشهرة من جهة ذهاب المشهور اليه مما لا يسلم حتى في صورة انضمامها الى الرواية وكذا عدم حجية الخبر الضعيف لا بناء لنا اثباتا انما يسلم في صورة عدم انضمام الشهرة اليه على انا نقول كما قيل ان الحجة من الاخبار عند اصحابنا هو الخبر الموثوق بصدوره عن المعصوم واثبات حجيته يتوقف على قيام الدليل عليه والشهرة المفروضة من باب الوثوق والاعتماد فهي محققة للموضوع المفروض من غير ان يكون هي بنفسها حجة شرعية ولا يثبت بها اذن حكم شرعي حتى يتوقف على قيام الدليل على حجيتها في الشرع بل الثابت بها حكم عادي اعني الاعتماد والوثوق بصدق الخبر فان قيل لم لا يجعل العكس بان يجعل الخبر محققا للموضوع فما هو الحجة من الشهرة كما صنع مثل ذلك بعض المفصلين في مسئلة الشهرة حيث ذكر ان الحجة في الحقيقة انما هي نقل الشهرة لا الرواية وانما ذكرت الرواية حجة واسند اليها الحجية تسامحا والمقصود من ذكرها حقيقة جعلها وسيلة الى التخلص من الشهرة لما قصر عن حجية الشهرة قلت هذا مما لا يعقل لمساعدة عليه عباراتهم بل المساعد على خلافه فان ما ادعى عليه حجية الخبر المنجبر بالشهرة دون الشهرة المنضمة الى الخبر كيف لم يفتوا بمثل اهل [illegible] لعبر [illegible] بعض الاحيان مع ان تعبيرهم ناظر الى الغير مع ان الحجة لو كانت هي الشهرة فاي مانع من حجيتها مع عدم علمنا بمضافتها للخبر الضعيف بل مع عدم مضافتها للخبر

تحقيق نافع في المقام

في تحقيق مسئلة انجبار الخبر الضعيف بالشهرة

مع لزوم صحة الاعتماد عليها على هذا التقدير والذي ينضم اليها الرواية كيف وهو واضح ان عدم انضمام غير الحجة الى الحجة لا يوجب سقوط الحجة عن الحجية على ان اعتبار القطع ثابتا

على ان الاطلاع على الرواية الضعيفة لا مدخل له في كون الشهرة مثبتة للحكم موصلة الى الواقع فان الظن الحاصل منها يتحقق في الصورتين انضم الخبر لا يوجب بدونه لو لم يوجب منا نظر

الى احتمال وجود مستند آخر قبل الاطلاع عليه معه يعتقد لكون المستند ما يضعف الظن الحاصل منها وما حققنا يظهر ضعف كلام سيد المدارك ره وسوط كلامه **قوله** ايده ان ثابتيا ان

اقول ذكره في اوائل كتاب الوصية متعلقا بالى قوله هو بعيد **اقول** وجه البعد هو منها ما ذكره المصنف ره ومنها ان التبين لغة بمعنا الانكشاف حقيقة لا بمعنى وكذا في

فلو قيل تبين عنده كذا فلان فهم منه عرفا الانكشاف العلمي والاصل تبادر هذا المعنى الى ان يظهر اهل العرف خلافه فيجب فهم شموله للظن الحاصل من نحو الشهرة ومنها انه لو بني على شموله

التبين للتبين الظني حتى يشمل التبين الحاصل بالشهرة كانت الاية لا تشير بنفسها فظاهرة في حجية الشهرة بنفسها مطلقا سواء انضم اليها رواية ام لا فتكون دليلا على حجية الشهرة بدون اعتبار انضمامها الى

الخبر فلم يجعل دليلا على حجية الخبر المنجبر بها توضيحه ان الاية ظاهرة في ان الاعتبار في الحكم بمضمون الخبر في الحقيقة انما هو على التبين دون الخبر اذ الترخيص في العمل بالخبر بعد التبين ليس الا من

انكشاف الصدق فتكون الشهرة هي الحجة على اثبات مضمونه في المناط المنكشف به الواقع والخبر لا مدخل للرواية في وصف كون الشهرة كاشفة ولا في رخصة العمل بها بعد حصول التبين

من جهتها اذ غاية ما يفيد الرواية الضعيفة هو ترجيح الضعيف بغير المعتبر في نظر الشارع المساوي لعدمه فاذا صلحت الشهرة ان تكون دليلا على تعيين احد الاحتمالين هنا

صح كونها دليلا على تعيين احد الاحتمالين في كل مسئلة سواء كانت هناك رواية ام لا لكون الاحتمال المرجح بها قبل ورود الرواية وبعدها على ما هو المفروض فالاية تدل على

هذا التقدير على حجية الشهرة دون الخبر المنجبر بها واورد عليه بعض المحققين بانه لو تم ذلك لكان الاية دليلا على حجية الظن المطلق من غير اختصاص لها بالشهرة لكنه غير تام لان حصول الظن

بصدق الخبر غير حصول الظن بالحكم ابتداء من غير ان يكون هناك خبر يوثق به وكشف من الاية على التقدير المذكور هو حجية الخبر الموثوق به ان كان الوثوق من جهة الشهرة ولا يفيد ذلك جواز الاتكال

على الشهرة من حيث كشفها عن الواقع بل انما يفيد جواز الاتكال عليها من حيث كونها محققة لموضوع الدليل اعني الخبر الموثوق به ولا اشعار في ذلك بحجية الشهرة في اثبات الاحكام الشرعية

اصلا فيكون الخبر الضعيف في نفسه محتملا للامرين لا ينافي كونه حجة بعد انضمام الشهرة اليه من جهة حصول الوثوق به بعد انضمامها اليه فوزان الشهرة في المقام وزان القرائن بالنسبة الى المجاز حيث

انه يصح الاتكال عليها في فهم المراد لا في اثبات الحكم الشرعي من جهتها مع انه لو قام على حصول الحكم من غير لفظ لم يكن حجة مع جريان الكلام المذكور فيه بعينه والحاصل ان في المقام امرين احدهما كون

الشهرة قاضية بالوثوق بالخبر وثانيهما كون الخبر الموثوق به بحسب العادة حجة في الشريعة والاول لا يتوقف على دليل شرعي لانه امر وجداني والثاني يتوقف عليه لكونه حكما شرعيا وحيث نقول

ان الوثوق في الاعتبار العرفي حاصل بالخبر المنجبر بالشهرة من غير حاجة الى اثباته بدليل شرعي عليه واما كونه حجة فلظاهر الاية على الوجه المذكور فظهر ان الشهرة شرط في قبول الخبر لا انها هي المثبتة

للحكم نظير عدالة الراوي المفيدة للوثوق بالخبر **اقول** ما ذكره في وجه عدم تمامية ما ذكره المجيب حق لكن ما ادعاه من افادة الاية حجية الظن مع على تقدير تماميتها يرد عليه ان المستفاد من الاية بالنظر

الى العلة التي اشتملت عليها هو وجوب تحصيل الاطمينان فلو حمل التبين على التبين الظني فينبغي ان يحمل على الاطمينان الذي هو اقرب المجازات فيمكن ان يكون وجه تخصيص الحجية بالشهرة حصول

الاطمينان بها دون غيرها وان توجه لهذا المنع مع امكان ان يقال انه لم يرد حصول الشهرة دون غيرها من الظنون وانما خصها بالذكر لان الكلام انما يكون في الخبر المنجبر بها دون غيرها فالغرض نفي دلالة

الاية على حجية الخبر واثبات دلالتها على ما يحصل به التبين سواء كان شهرة في المقام او غيرها من الظنون ولعل مراده دعوى دلالة الاية على حجية مطلق الظن ولا بعد في لزومه قد الترم به

هنا وفي حجية الاخبار بالنسبة الى الظن لا طمينانا مدعيا امكان دعوى افادة الاية حجية مطلق الظن او الاطمينان وان لم يكن معه خبر فاسق وغيره ومنها ان الاية لو سلم دلالتها بالتقريب المذكور

ظنية مسئلة اصولية لا يكفي فيها الظن ضعفه ظاهر مما مر في المباحث السابقة **قوله** توضيح فساد ذلك آه **اقول** تحرير الكلام في ذلك ان حجية الشهرة مستقلا على ما اختاره الى ان غاية

يقضي في هذا المقام ما ينبغي التنبيه عليه وهو انه الخبر المنجبر ضعفه بالشهرة جزئيات واجزاء ادخل في الانجبار بعضها كالخبر النبوي المتمسك به في باب الطهارة من قوله خلق الله الماء طهورا

لا ينجسه شيء الخ بالنسبة الى مسئلة اعتبار التغير اللوني في حصول النجاسة وبالنسبة الى مسئلة التغير بالمتنجس ومسئلة عدم تنجس الماء القليل بمجرد الملاقاة حيث انه منجبر في الاولى دون الاخيرتين

فهل يمكن في مثل ذلك بحيث يمكن التمسك به في غير مورد الشهرة ام لا احتمل فيه وجوه ثلاث الاول ان يقطع بكونه مستمسك الشهرة في غير تلك الرواية والثانية ان يقطع بكونه مستمسكهم في تلك الرواية والثالث

ان يشك في ذلك ففي الاولى يكون الشهرة جابرة لمضمون الرواية لا لسندها فلا تثمر الا فيما انضمت فيها على قدر الانجبار وفي الثانية ان علم ان عمل المشهور بالرواية ليس الا لوجود قرينة عندهم

دالة على صدقه جزما وضمنها بما يكون مطابقا للمشهور فيقتصر عليه كما في الصورة الاولى وكذا اذا شك في ذلك وان علم ان عملهم لاجل قرينة دالة على صدق الصدور فيحصل هناك صور عديدة

المضمون الغير المنجبر لانه اما ان يكون المشهور افتوا بخلافه او سكتوا عنه او افتى جماعة بالوفاق واخرون بالخلاف ففي الاخيرين يجوز التعدي الى غير المنجبر لان القرينة دالة على صدق الصدور

للوصف واما الاولى فهي منقسمة الى قسمين لانه اما ان يكون بحيث يظهر خطاؤهم فيه لانه متن الرواية او لا ففي الاول يجوز التعدي الى غير المنجبر الذي افتوا بخلافه على التقليد لا بجواز ما يحصل بثبات المدرك

انكار الظهور انجبار الرواية من حيث الصدق فالتعدي جائز والا فلا فاحفظ هذا واغتنم لينفعك في الفقه فلعله ربما زلت فيه اقدام الجهلة فلتكن على قول **قوله** فلا اشكال في عدم آه **اقول** لو قلنا

بالوصف لو مطرح الظن المعتبر بما علم اعتباره من الشرع يقينا وبطلانه ظاهر **قوله** ولو كان من باب التعبد فالامر آه **اقول** وذلك لانه لا مدخليته في الظن ح فلا يحصل التنافي بين صورة حصول

الظن وعدمه وقيام الظن على الخلاف وعدمه صدقا **قوله** نعم يمكن ان يقال آه **اقول** ومنها ما افرط من قال بعد حصول الظن منه بعدم صدور الشارع عنه على وجه الاعتبار كما شنع عليه بوجوه مضعفة منه

هذا اذا كان مضمونها حسبما عرفت في محله الا ان ما ذكره هنا فيه بعيد **قوله** وما ذكرنا متضح للقائل بها آه **اقول** لا يخفى ان هذا خلاف ما يقتضيه دليل الانسداد بل خلاف ما جرى عليه طلاع

فان في باب الظنون المطلقة انما يكون نظرهم الى الوصف مع عدمه لا يتمشى دليل حجية الظن المطلق الا ترى انهم يلزمون بانهم قائلون بالاجماع مع جهد انه مذهبهم يقتضي عدم وقوع

القطع من قول الامام بل بعد نقل الاجماع ظني فيما يتعلق بالظن المتبع مع انه خلاف ما قام عليه الاجماع ودل عليه الاخبار العلاجية **قوله** توهم جريان ما ذكرنا في القياس آه **اقول**

ويدل عليه ان الفرق الواضح ثابت بين القياس في غير باب الحجية القياس منهي عنه بخصوصه بلا غير ولكن العام ليس بحيث يتم الوهم بعدما افاد عدم الاعتنا به بوجه من الوجوه بطلان النهي عن العمل بالظن فانه

مفيد لعكس الحجية للاعتنا به شرعا وان خبرا من باب مجرد دعوى **قوله** لا يرفع الخبر المرجوح آه **اقول** فيه منع ظاهر فان اجماع المتخاصمين كل في سببه منع بين العمل بالحكم على سبيل الابهام

فائدة مهمة

 والاجمال وانما يحتاج الى تعيينه فيعين بالقياس كما يتعين بغيره من الظنون والاصول فلا يلزم العمل في اثبات الحكم به نفيا على احد الطرفين فمعنى جواز العمل بالمرجوح انا بنا شانا وقد ثبت بالقياس فعلا لا انه كان جائز العمل ثم جعل محرما بسبب القياس وربما يورد عليه بانه انما يتم لو قلنا بان الامارات والاخبار حجة من باب التعبد بخلاف ما لو قلنا بان حجيتها من باب افادة الظن الشخصي فانه يمكن حصول الظن من القياس بحيث يرفع الظن الحاصل من الخبر المخالف له ويرد بانا اذا بنينا على ما بني عليه صاحب القوانين من ان القياس بعد ملاحظة الاخبار الناهية عن العمل به لا يفيد الظن لم يرد الاشكال اصلا وان بنينا على ما بني عليه غيره من امكان حصول الظن منه فنقول ان معنى عدم العمل بالقياس عدم ترتب الاثر عليه حتى رفع اليد عن الظن الحاصل من الخبر المخالف له بواسطة الظن الحاصل منه فافهم **قوله** الترجيح بجملة لا الذات آه **اقول** سيجيء في مباحث التعادل والتراجيح ان الترجيح من حيث الدلالة مقدم على انسانا الترجيح بحيث لا يلاحظ معه الترجيح من حيث السند والمضمون لانه لا يستلزم الطرح المطلق بل هو اقرب الى الجمع المطلوب عندهم فيجعل السند مفروغا عن حجيته ويرجع المرجحات بحسب الدلالة نعم في مثل المقام يرجع الى الترجيح بحسب الدلالة لانه في مادة الاجتماع يعمل بكل منهما في مادة الافتراق فيرجع بعض من الجمع على ظاهر التنفيه والمقال الى ترجيحها السند المنصوص في الاخبار العلاجية من قلة الحجة او عدم الاطلاع **قوله** واما على الثاني فلان المثال آه **اقول** لا يخفى ان هذا تعدد لا يلتفت اليهما غالبا الا ترى ان الفقهاء مع انظارهم البناء على حجية الظن من باب الظن عند القرينة سواء في هذه المسئلة ونحوها على ملاحظة المرجحات فبعضهم يرجح في هذه المسئلة طرف النجاسة من جهة ما اشتهر عليها والاخرى على ضعف موافقة الاصل لا فيكافؤ المرجحان من الطرفين **قوله** ولا نافهم مما ورد في ترجيح آه **اقول** هذا احد الوجوه المحتملة في هذه الاخبار وسيأتي في مباحث التعادل الترجيح انها وجوه عديدة احدها التعبد المجرد وثانيها [illegible] من كثير من الاخبار وثالثها كون الرشد في خلافهم كما يدل عليه كثير منها وثالثها حسن مجرد المخالفة لهم كما يشهد بعضها ورابعها هذا الوجه المذكور في المقام ويدل عليه بعض الروايات وسيأتي تفصيل الكلام في ترجيح بعضها على بعض **قوله** لان العمل بالخبر المخالف لذلك الظن آه **اقول** مضافا الى ما قيل من ان المقام من قبيل دوران الامر بين التعيين والتخيير لان الامر بين جواز العمل باحدهما على التعيين واحدهما على البدل وهو مجرى الاحتياط البرائة وقد تكلم في مباحث التعادل مع كون المسئلة مجرى البرائة بل هي مجرى الاحتياط بل مع انه لا ما نحن فيه تلك المسئلة لان مرجع الشك فيها الى الشك في جواز العمل بالمرجوح ولا ريب ان مقتضى القاعدة المنع عما لم يعلم جواز العمل به من الامارات وهي ليست مختصة بما اذا شك في اصل الحجية ابتداء بل تشمل ما اذا شك في الحجية الفعلية مع احراز الحجية الشأنية فان المرجوح ان كان حجة في نفسه الا ان حجيته فعلا مع معارضة الراجح بمعنى جواز العمل به فعلا غير معلوم فالاخذ بالمتيقن يتوقف على الترجيح بالادلة الاربعة **قوله** فانه يمكن ان يستدل بالترجيح آه **اقول** مما يستدل به على ذلك العقلا حيث انهم يأخذون بالراجح ويطرحون المرجوح وقد يستدل بالدليل العقلي وتقريره انه لو لم يجب العمل بالراجح ولو مرجح خارجي فاما ان يعمل بالمرجوح او يحكم بالتخيير او بطرح كلا المتعارضين والكل باطل اما الاول فظاهر لاستقلال العقل في الحكم بقبحه اما الثاني فلان مرجعه الى التساوي والمفروض رجحان احدهما فيلزم طرح ما يكون معتبرا في نفسه من دون دليل عليه ومنه يظهر وجه بطلان الثالث وقد يقرر دليل العقل بوجه آخر وسيأتي الكلام في علاج المتعارضين تماما في مطلق التصدق الاخبار والعقل لا يفرق في ذلك [illegible] الظن على الاحكام او على حجية الدليل والنتيجة انهما سيما الاخير فما ستجولنا قل **قوله** الاول قاعدة الاشتغال الدوران الامر آه **اقول** ذكر المصنف في مباحث الترجيح انا اذا قلنا بان العمل بالمتعارضين في الجملة مستفاد من حكم الشارع [illegible] الاخبار العلاجية كان اللازم الالتزام بالراجح وطرح المرجوح ان قلنا باصالة البرائة عند دوران الامر في المكلف به بين التعيين والتخيير لما اشرنا من ان الشك في جواز العمل بالمرجوح فعلا ولا ينفع جواز العمل به في نفسه عينا مع قطع النظر عن المعارض فهو كما اذا لم يثبت حجيتها اصلا وان لم نقل بذلك بل قلنا باستفادة العمل باحد المتعارضين من نفس ادلة العمل بالاخبار فان قلنا بالاخبار من الاصل التوقف بناء على اعتبار الاخبار من باب الطريقية والكشف الغالبي عن الواقع فلا دليل على وجوب الترجيح بمجرد قوة في احد الخبرين لان كلا منهما جامع لشرائط الطريقية والتمانع يحصل بمجرد ذلك فيجب الرجوع الى الاصول الموجودة في تلك المسئلة اذا لم تخالف كلا المتعارضين فرفع اليد عن مقتضى الاصل المحكم في كل ما لم يذكر طريق فعلي على خلافه بمجرد مزية لم يعلم اعتبارها لا وجه لان المعارض المخالف بمجرده ليس طريقا فعليا لابتلائه بالمعارض الموافق للاصل والمزية الموجودة لم يثبت تأثيرها في دفع المعارض وان قلنا بالتخيير بناء على اعتبار الاخبار من باب السببية والموضوعية فالمستفاد بحكم العقل من دليل وجوب العمل بكل من المتعارضين مع الامكان كون وجوب العمل بكل منهما عينا مانعا من وجوب العمل بالاخر كذلك ولا تفاوت بين الوجوبين في المانعية ومجرد مزية احدهما على الاخر بما يرجع الى اقربيته الى الواقع لا يوجب كون وجوب العمل بالراجح مانعا عن العمل بالمرجوح دون العكس **قوله** ومنها ما يظهر من بعض الاخبار آه **اقول** سيأتي الكلام فيه في خاتمة الكتاب فلا حاجة الى التطويل في هذا المقام بل يكون اكثر المطالب المذكورة في المقام مذكورا هناك **قوله** بناء على ان الوجه للترجيح آه **اقول** قد ذكر في خاتمة الكتاب وجوها اربعة كما اشرنا سابقا فلا تغفل **قوله** وانما هو شيء مستنبط منها آه **اقول** اورد عليه هنا بان [illegible] الخبر لا يخلو عن خفاء لاحتمال ان يكون المراد من شباهة احد الخبرين بقول الناس كونه متفرعا على قواعدهم الباطلة مثل تجويز الخطا على المعصومين من الانبياء والاوصياء عليهم السلام عمدا او سهوا والجبر والتفويض ونحو ذلك فاطلاق التشابه على هذا المعنى في بعض اخبار العرض على الكتاب والسنة حيث قال ما اشبههما فهو حق وان لم يشبههما فهو باطل وهذا الحمل اولى من حمل القضية على الغلبة والدوام كما هو لازم ما افاده الشيخ مع امكان منع الغلبة وان اخبر بان المعنى الذي استفاده الشيخ اقرب بحيث يمكن ان يدعى ظهور الخبر فيه ويشهد [illegible] ما ادعينا المتأمل في الاخبار الآمرة بخلاف العامة وما دل على ان الرشد في خلافهم في سير العامة من تأمل على مخالفة الائمة المعصومين ومجرد الاحتمال لا يمنع من الظهور بل يمنع من النصوص ولا حاجة اليها في الاستدلال اذ لو احتيج اليها لانسد باب الاستدلال ولا يخفى [illegible] الغلبة في مقام تعارض الاخبار فلا وجه لمنعها **قوله** فما طعنه بعض المتأخرين آه **اقول** هم جماعة من الاخبارية فانهم طعنوا على مثل المحقق والعلامة الذين هما من كان قوام المذهب بهما عن منها انهم ينقلون في كتبهم الترجيحات على ما عمدها العامة في كتبهم مما ليس في النصوص منه عين ولا اثر قال صاحب الحدائق في مقدماته ذكر علماء الاصول من الترجيحات في هذا المقام مما لا يرجع اكثرها الى محصول والمعتمد عندنا ما ورد من اهل بيت الرسول صلى الله عليه وآله من الاخبار المشتملة على وجوه الترجيحات

في تقرير الدليل العقلي

المقصد الثالث في مباحث البرائة والاحتياط

المقصد الثالث في الشك قد قدمنا في مطلع هذا الكتاب ان المكلف الملتفت الى الحكم الشرعي العملي في الواقعة لا يخلو اما ان يحصل له القطع فيه او الظن او الشك وقد عرفت ان القطع حجة في نفسه لا بجعل جاعل والظن يمكن ان يعتبر في متعلقه لانه كاشف عنه ظنا لكن العمل به والاعتماد عليه في الشرعيات موقوف على وقوع التعبد به شرعا وهو غير واقع الا في الجملة وقد ذكرنا موارد وقوعه في الاحكام الشرعية في الجزء الاول من هذا الكتاب اما الشك فلما لم يكن فيه كشف اصلا لم يعقل ان يعتبر فلو ورد في مورده حكم شرعي كان يقول الواقعة المشكوكة حكمها كذا كان حكما ظاهريا لكونه مقابلا للحكم الواقعي المشكوك بالفرض

قوله واما الشك فلما لم يكن فيه كشف اه **اقول** لا يمكن الطريقية والمرآتية في الشك ومو وان كان كالبديهي الا انه يمكن الاستدلال عليه وتقريبه من وجوه **احدها** ان الشك عبارة عن تساوي الاحتمالين وتحاذيهما كما في تحاذي كفتي الميزان ففرض طريقيته اما بالنسبة اليهما معا او بالنسبة الى احدهما المعين او احدهما المبهم والكل باطل اما الاول فللزوم ايصال الطريق الى المتضادين بل المتناقضين واما الثاني فللزوم الترجيح بلا مرجح واما الثالث فظاهر لانه مع ظهور فساده ينافي طريقيته اذ لا يتعقل الكشف عن المبهم وهذا اقبح مما ذهب اليه المصوبة في الاحكام والاشاعرة في الواجب التخييري كما لا يخفى **ثانيها** ان المشكوك اذا ترجح احد احتمالي وجوده وعدمه يقال للراجح الظن وللمرجوح الوهم ولا شبهة في ترجيح الظن على الوهم لظهور تقدم الراجح على المرجوح فلو ترجح احد الاحتمالين مع فرض تساويهما لزم مساواة الشك للظن والوهم ويلزم منه مساواة الوهم للظن والا لزم بديهي البطلان **ثالثها** ان الشك راجع بالحقيقة الى الامكان فمال الشك في قيام زيد وعدمه الى امكانهما معا نظر الشاك وقد تقرر في محله ان الممكن ما لم يترجح احد طرفيه ان يترجح فان وجب وجوده علة الوجود ترجح وجوده والا فيكفي في بقائه على العدم عدم علة الوجود لان عدم العلة علة العدم ولذا ذكروا ان الشيء الموجود ممكن او وجب فوجب فاوجد فوجد وبالجملة لا يترجح احد طرفيه الا مع وجوبه ولا يجب الا بموجب فان قيل اذا كان مآله الى الامكان فيجري فيه ما ذكره بعضهم من امكان ترجيح احد طرفيه بلا مرجح من الخارج قلت اولا ان القائلين بعدم الاحتياج الى المرجح بين قائل بالبحث والاتفاق وبين قائل بالاولوية الذاتية او الخارجية اما الاول فبطلان مذهبه عند المحققين من البديهيات الاولية التي لا تحتاج الى برهان ولا الى تنبيه وبيان واما الثاني فمع الاغماض عما ذكروه في ابطاله لا يجري هنا لان مبنى اثبات الاولوية الذاتية هو ان الممكن ما لا يقتضي بذاته الوجود ولا العدم بحيث يكون احدهما ضروريا له ولا ينافي ذلك كونه اولى بالنظر الى ذاته الاولوية غير البالغة الى حد الضرورة ولا شك ان المشكوك لا يلزم في خروجه عن حد التساوي وكون احد الطرفين بالغا الى حد الضرورة اذ يزول بالقطع فلا يتعقل فيه الاولوية الغير البالغة الى حد الضرورة اذ يزول بالظن كما لا يخفى ومنه يظهر عدم معقولية الاولوية الخارجية فيه ايضا على فرض كفايتها مع ان الشك متعلق باعتقاد المكلف ولا دخل له بالوجود النفس الامري وثانيا ان طرفي الاحتمال في الامكان هو الوجود والعدم بخلاف الشك اذ ربما كان متعلقه الوجوديين كالوجوب والحرمة مثلا فلا يتمشى فيه ما ذكره جل القائلين بالاولوية من اولوية العدم نظرا الى عدم حاجته في الحصول الى سبب وقلة حاجته في حصوله بانتفاء شيء من اجزاء العلة التامة للوجود فافهم وكيف كان فقد ظهر ان توهم الطريقية في الشك كما صدر عن بعض القاصرين حيث ذهب الى كون الشك في موارد الاصول طريقا توهم بارد بل تخييل فاسد فالحكم الوارد من الشارع في موارد الشك كالبرائة او الاحتياط يكون الشك موضوعا له لا طريقا الى المشكوك ومما حققنا ظهر ان الوهم لا يكون طريقا ايضا كالشك بل بالاولوية **قوله** كان حكما ظاهريا اه **اقول** تفصيل الكلام في هذا المقام ان الحكم اما واقعي او ظاهري والاول هو الذي كلفنا به ولولا الجهل المانع من تعلق التكليف سواء كان اختياريا او اضطراريا والثاني هو الذي يجب علينا البناء عليه التعبد به في ظاهر الشرع بمقتضى الادلة الشرعية سواء علمنا مطابقته للاول وظننا او شككنا فيه او ظننا خلافه او علمنا وبعبارة اخرى الاول هو الذي لا يعتبر في موضوعه ومتعلقه علم ولا ظن ولا شك جزءا وقيدا شطرا او شرطا كوجوب الصلوة فان موضوع الوجوب وهو الصلوة لم يعتبر الشارع فيه شيئا من الامور المذكورة والثاني هو الذي يعتبر في موضوعه ذلك فالنسبة بينهما عموم من وجه على مقتضى صريح العبارة الاولى وظاهر الثانية ويظهر من المصنف الاشارة في بعض كلماته ان الحكم الظاهري يطلق على امرين احدهما الحكم المجعول للشاك اعم من ان يكون اعتبار الشك فيه على وجه القيدية او الظرفية وثانيهما الحكم المجعول له مع اعتباره على الوجه الاول والثاني اخص من الاول لاختصاصه بموارد الاصول والاول يشمل موارد الامارات ايضا واكثر اطلاقات المصنف في هذا الكتاب من قبيل الثاني ومما بيننا يظهر لك ان الحكم الواقعي يلزمه بل يتبعه امران **احدهما** عدم التنجز في حق المكلف الا بعد العلم لاشتراط التكليف عقلا بالمامور به فما لم يحصل شرائط الفعلية يسمى حكما شانيا ومعلقا وبعد حصولها يسمى فعليا ومنجزا فالشانية والفعلية من اوصاف الحكم الواقعي الطارية عليه **وثانيهما** عدم التبدل كتبدل وجوب الصلوة بحرمتها لابتنائه على المصالح والمفاسد النفس الامرية فان كانت شيء منها موجودة لم يعقل التبدل والا فلم يعقل الحكم فان قيل الاحكام الظاهرية ايضا مبتنية على المصالح والمفاسد النفس الامرية بالنسبة الى موضوعاتها فالخاصة المذكورة لا تختص بالحكم الواقعي اذا كان مبناها ما ذكر مع انه يتجه حينئذ ان يقال انه لا فرق بين المصوبة والمخطئة اذ المفروض مطابقة الحكم الظاهري بالمعنى الاعم للواقع وان كان مخالفا للحكم الاولي غاية الامر ان يكون حكما ثانويا ولا شك ان الاحكام الواقعية ليست كلها اولية لاختلاف الاحكام الواقعية باختلاف الاحوال كالقدرة والعجز والصحة والمرض والحضر والسفر وغيرها من الامور الطارية على المكلف قلنا فرق بين الامرين فان مطلوب الشارع حقيقة هو الحكم الاولي وانما تعلق التكليف بالثانوي نظرا الى الاشتباه توضيحه ان كل حكم فهو منبعث عن حسن او قبح لكنهما في الاول مستندان الى نفس الفعل اما بملاحظة ذاته او سائر اعتباراته ولو بانضمام تعلق الامر والنهي به وفي الثاني عارضان من جهة اشتباه المكلف وعدم علمه بالواقع من غير ان يكون لنفس الفعل او الترك مثلا او بعض

في مباحث البرائة والاحتياط

اعتبار انهما بعث عليهما والفرق بينهما في كمال الوضوح فان الحكم بالامتثال في الثاني انما يكون مع بقاء الغفلة والجهل واما بعد ظهور الحال فلا امتثال لما هو مطلوب الامر بل يرجع الى التكليف الاول فان كان الوقت باقيا وجب الاعادة بمقتضى الاصل لبقاء التكليف وجوب الامتثال وان كان فائتا وجب القضاء لو دل الدليل على وجوبه لتحقق الفوات حينئذ وقد مر الكلام في تحقيق اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء وعدمه فراجع وتأمل بينا تعرف ان ما ذكره في الفصول في مقام التعريف ان الحكم الواقعي هو الحكم الثابت الذي لا يعتبر في موضوعه واحد من الادراكات والحكم الظاهري هو الفعلي الذي يعتبر في موضوعه ذلك من قبيل ذكر اللازم في مقام الملزوم فافهم ثم انه لا ينبغي توهم ان المواضع التي يكون موضوع الحكم فيها نفس العلم كان يقال معلوم النجاسة نجس يكون الاحكام فيها من الاحكام الظاهرية فان التحقيق انها احكام واقعية اذ المعتبر في الحكم الظاهري مؤاخذة احد الادراكات فيه قيدا او جزءا وقد جعل العلم هيهنا نفس الموضوع لا قيدا له ولا جزءا ايضا ثم ان مراتب الاحكام الظاهرية مختلفة فقد يكون ظاهريا بالنسبة الى حكم وواقعيا بالنسبة الى اخر وذلك كاستصحاب نجاسة العصير فانه حكم ظاهري بالنسبة الى حكمه الواقعي من الطهارة والنجاسة وحكم واقعي بالنسبة الى اصالة البراءة وهذا هو السر في تقديم الاستصحاب على البراءة كما سيأتي تحقيقه واما توهم كون الاستصحاب او غيره من الاصول عند القائلين بحجيتها من باب الوصف كاشفا عن الواقع فيكون مؤداها من قبيل الحكم الواقعي فهو مما لا ينبغي الاعتناء به لظهور ان الظن الحاصل من الاصول على القول المذكور ليس كالظن الحاصل من الادلة فان الظن الحاصل من الادلة ابتدائي غير مسبوق بالشك بخلاف الحاصل منها وانت اذا احطت خبرا بمعرفة القسمين من الحكم تعرف الفرق بين مرحلتي الاجتهاد والتفقه ومرتبتي المجتهد والفقيه **قوله** ويطلق عليه الواقعي الثانوي اه **اقول** ربما يطلق هذا اللفظ على معنى اخر غير ما ذكر قال بعض الافاضل ان الدليل الاجتهادي مما يلاحظ فيه الامر بالنسبة الى مرحلة الواقع وان لم يكن واردا على طبق الحسن والقبح الواقعيين السابقين للجعل الاولي بمعنى ما يلاحظ فيه صدق الحكم بالخصوص والعموم لغير الموصل الى بيان حال العجز والحيرة وذلك كما في العقل القاطع مما يرجع الى قاعدة التحسين والاجماع المحقق والمتواتر المعنوي والكتاب القطعي الدلالة من الادلة القطعية المصيبة المضافة للحكم الواقعي بالمعنى الاعم الشامل لما صدر في مقام التقية وكما في الخبر المتواتر والكتاب الظني الدلالة من الادلة القطعية بحسب الصدور والمحتملة للاصابة والمخالفة لما ذكر وكما في ظني الصدور ومحتمل المطابقة لما ذكر فيحصل بملاحظة ما على طبق التقية وغيرها ستة يقطع في الاول منها بان الحكم على طبق الحسن والقبح الواقعيين وفي الثاني بان الحكم في مقام التقية هو هذا وفي الاربعة الباقية يظن بهما فلك تسمية الاول بالواقعي الاولي والثاني بالواقعي الثانوي والتي بعدها بالظاهري الاولي ان لوحظ الامر بالنسبة الى ما يكون على طبق الحسن والقبح وبالثانوي ان لوحظ الامر بالنسبة الى التقية انتهى وهو اصطلاح جديد لم يسبقه اليه غيره وقد لوحظ فيه قطعية الدليل وظنيته والا فلا شك ان الملحوظ في الكل مرحلة الواقع **قوله** كما ان الاول قد يسمى بالدليل مقيدا بالفقاهتي **اقول** قد اصطلح الفاضل الصالح في شرح الزبدة على تسميته بالدليل الفقاهتي وتسمية الدليل الدال على الحكم الواقعي بالدليل الاجتهادي وساع هذا الاصطلاح من زمن الوحيد البهبهاني ره ووجه التسمية بهما ظاهر فان الاجتهاد هو مرحلة تحصيل الظن بالحكم الواقعي والتفقه هو مقام الالتزام بما ادى اليه النظر في الادلة او بعد الياس عنها كما في موارد العمل بمؤدى الاصول **قوله** وكذلك اطلاق الخاص على الدليل اه **اقول** وذلك لاشتراط وحدة الموضوع في العام والخاص وتعدده هنا فان قيل هذا ينافي ما ذكروه في مسئلة تعارض الادلة من كون الخاص واردا على اطلاق الصحة في العام او حاكما عليها قلت يمكن دفعه بما ذكره بعض الافاضل من ان ما ذكره هنا مبني على ملاحظة موضوع العام وما ذكر ثمة مبني على ملاحظة حال الظهور في العام الكاشف عن ارادة العموم وان كاشفيتها محتملة اذا لم يكن في مقابلها خاص فتدبر **قوله** وهذا اخص من دليل اصل البراءة **اقول** وذلك لكون مورد الاصل ما لم يعلم سواء قام الامارة الغير العلمية فيه ام لا **قوله** وكون دليل تلك الامارة اه **اقول** ملخصه ان النسبة في المقام من قبيل العموم من وجه لا العموم مطلقا لشمول دليل الامارة كل ما قام عليه الامارة الغير العلمية سواء كان موردا لاصل البراءة ام غيره من الاشتغال والتخيير وغيرهما وسيأتي انه لا بد في التعارض بالعموم من وجه من الترجيح لا التخصيص وجوابه ظاهر فانه بعد قيام الاجماع يكون من قبيل العموم مطلق بحسب الحكم وان لم يكن كذلك بحسب الموضوع **قوله** ولذا اشتهر اه **اقول** اي لما تم من عدم افادة دليل الامارات الغير العلمية الا للحكم الظاهري **قوله** ان علم المجتهد بالحكم اه **اقول** قد يقال ان الادلة التفصيلية وان لم تكن مفيدة لليقين بملاحظة نفسها الا انها بملاحظة الدليل القاطع او المنتهي الى القطع القاضي بحجيتها تفيد اليقين قطعا من غير حاجة الى ملاحظة الدليل الاجمالي بل ذلك الدليل الاجمالي اجمال لذلك التفصيل فيصح تعريف الفقه بانه العلم بالاحكام اي الاحكام الظاهرية عن ادلتها التفصيلية نعم يرد حينئذ الاشكال من جهة اخرى هي ان الاحكام المستفادة على وجه اليقين من الادلة التفصيلية اذا كانت هي الاحكام الظاهرية فلو كان الفقه هو ما من الصدر الاول سلفا عن خلف يخطئ بعضهم بعضا ويخالف بعضهم بعضا ويقيم كل منهم الدليل على اثبات مطلوبه وابطال مطلوب صاحبه ومن البين ان ما اختلفوا فيه هو المسائل الفقهية والفقه اسم لتلك المسائل

المطلوب تحريمه كان امتناعاً ضرورياً لا محالة فاذا بنى على العمل بتلك الامارة كان منه خروج عن مقتضى الاصل وتخصيص له لا محالة هذا ولكن تحقيق الحال بتلك الامارات ان لم يكن من تنزيل العلم او معلوم

والمطالب النظرية المنتهية وله بينهم مع اتفاق الكل على تعدد الحكم الظاهري بحسب تعدد آراء المجتهدين اختلافه بحسب اختلاف ظنونهم والاجماع

على وجوب اخذ كل منهم بظنه وعدم جواز اخذه بقول غيره فكل ذلك يكشف عن ان اختلافهم انما هو بالنسبة الى الحكم الواقعي الثابت في

نفسه مع قطع النظر عن ثبوته في حقه بخصوصه او في حق مقلده فلا يكون الاحكام الفقهية الا بالنظر الى الواقع فهي التي يراد استنباطها من

الادلة التفصيلية فهي لها لا لغيرها الا انه يندفع بان وقوع الخلاف في المسائل الفقهية وكون المقصود حين الاستدلال هو الوصول الى

الواقع او اصابة ما هو مقتضى الادلة الموجودة لا يقتضي بكون الملحوظ في صدق الفقه هو الاحكام الواقعية بل لما كان ثبوت الحكم في الظاهر

منوطا بظن موافقته للواقع او مقتضى الادلة او القطع بها مع امكان كان الملحوظ حال الواقع او مؤدى الدليل وان كان منه من حيث

وجوب الاخذ بها فقها ومعلومة للفقيه فالجهة الاولى هي الاجتهاد وهي منعقدة على الجهة الثانية التي هي جهة الفقاهة وبهذا ينكشف

النقاب عن وجه قولهم ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم فافهم **قوله** على ان ذلك انما يتم آه **اقول** حاصله ان الاصول التي

يكون حجيتها من باب التعبد الشرعي كالاستصحاب بناء على اعتباره من باب الاخبار والبراءة كذلك كما هو مذهب بعضهم لا يكون الدليل الظني

القائم على خلافها واردا عليها لبقاء موضوعها لان المراد من الشك المأخوذ في موردها هو معناه الاعم الشامل لصورة الظن بالخلاف كما

سيجيء بيانه لكنه حاكم عليها الدلالة ما دل على اعتباره على كون المراد من الشك غير ما قام الدليل فيه على خلاف الاصل واما الاصول العقلية

المحضة كالاشتغال والبراءة بناء على كون حجيتهما من جهة حكم العقل وكون الاخبار الواردة فيهما من باب التقرير والامضاء وكالتخيير حيث انه

لم يستند الى دليل شرعي اصلا والتخيير الشرعي انما هو من الادلة الاجتهادية لا الاصول فيكون الدليل واردا عليها مطلقا علميا كان او ظنيا

لان موضوعها عدم البيان فيرتفع الدليل وان كان ظنيا نعم الاستصحاب على القول باعتباره من باب حكم العقل جهة خصوصية يأتي الاشارة

اليها ان شاء الله تعالى **قوله** واعلم ان المقصود آه **اقول** وذلك لان وزان الاصول الموضوعية في سنخ الاصول وزان الامارات في

سنخ الادلة كما ذكرناه في اول الكتاب فهي لتشخيص الموضوعات فالحكم المشخص لها ليس جزئيا ليس من شان الشارع بيانه حتى يكون المشخص

دليلا شرعيا اذ من المحقق في محله ان الدليل الشرعي هو ما على الشارع بيانه وهو الحكم الكلي كما لا يخفى **قوله** ثم ان انحصار موارده آه

اقول الحصر اما عقلي وهو الدائر بين النفي والاثبات واما جعلي يدور على جعل الجاعل بحسب كل اصطلاح واما استقرائي يحصل من

تتبع الموارد واستقرائها والحصر ههنا من القسم الاول وقد تقدم بيانه في اول الكتاب وتقدم دفع توهم اختلاله ببعض الاصول الاخر وبيانه

يأتي الاشارة اليه فيما سيجيء ايضا **قوله** والثالث هو مورد التخيير آه **اقول** قد يورد عليه بصورة دوران الامر بين الوجوب

الحرمة وواحد الثلاثة الباقية وربما يعتذر بان المقصود بيان موارد تصلح لان يحكم فيها بالتخيير في مقابلة ما لا تصلح له فتأمل **قوله** ثم

ان تمام الكلام في الاصول الاربعة آه **اقول** قبل الخوض في المطلب ينبغي رسم امور لها دخل في المقام **الاول** ان القوم ذكروا الاصول

الاربعة في باب الادلة العقلية مع عدم انطباقها بتعريف الدليل العقلي عليها وهو كل حكم عقلي يتوصل به الى حكم شرعي فان الاظهر من بينها البراءة

ولا يتوصل بها الى حكم شرعي اذ لا تفيد ازيد من رفع العقاب وهو ليس من الاحكام الشرعية لانحصارها في الخمسة المعروفة او فيها وفي الوضعية

وبالجملة نفي الحكم ليس بحكم فان قيل نفي الحرمة يوجب الاباحة وهي من الاحكام الشرعية قلنا اولا ان نفي الحرمة اعم من الاباحة لاجتماعه مع غيرها

وثانيا انه اصل مثبت ولا عبرة به كما سنحققه وكذا الاشتغال والاحتياط فان الاتيان بالمحتملات انما هو لحكم العقل من باب الارشاد لا من باب الحكم

ليتوصل به الى الحكم الشرعي فان قيل ما الفرق بين الضرر الدنيوي والاخروي حيث ان الارشاد في الاول يترتب عليه الحكم ككون السفر معصية

يجب فيه اتمام الصلاة في صورة الخوف الذي يحكم العقل بالاحتراز عنه دون الثاني قلت الحاكم في الاول هو الشرع فهو خارج بالدليل مع امكان

الفرق بان الثاني لا يصلح للترتب عليه اذ لا معنى لترتيب العقاب على عدم التحرز عن العقاب لعدم تعقل تعدده بخلاف ترتيب العقاب الاخروي

على عدم التحرز عن الضرر الدنيوي وكذا الاستصحاب فانه يشكل تطبيقه للتعريف عليه كما سيجيء الكلام فيه وكذا التخيير لان مآله الى الاحتياط

فهو من باب الحكم العقلي الارشادي بل ذكر السيد صدر الدين ره في شرح الوافية انه لا حكم للعقل اصلا وكل ما كان من هذا القبيل في باب النظر

هو ادراك له وقد يتكلف لتطبيق التعريف على المذكورات ويقال ان البراءة تثبت الحكم الشرعي بالواسطة والتوصل بالواسطة توصل فنفي

الحرمة وان لم يكن حكما شرعيا حقيقة لكنه حكم شرعي عند العرف وكذا الاشتغال من جهة التوصل به الى الارشاد الشرعي لا الحتمي وكذا الاستصحاب

باعتبار احدى مقدمتيه وكذا التخيير لرجوعه الى الاحتياط فهو مثله واما على القول بأول التخيير الى الاباحة احدهما فيرتفع الاشكال راسا لانه

حكم شرعي **اقول** ما يستقل العقل في الادراك على اقسام ثلاثة **احدها** ما يكون العقل مستقلا فيه من جهة الحكم والمحكوم به

بمعنى ان كلا من الاستفادة والمستفاد يكون اصليا كادراكه قبح الظلم والعدوان وحسن العدل والاحسان **وثانيها** ما يكون

الاستفادة فيه تبعية والمستفاد اصليا ومثلوا له بقبح النظر في المرأة او شبهها الى الاجنبية حيث ان العقل بعد ملاحظة خطاب الشرع

بان النظر الى الاجنبية محرم يحكم بحرمة النظر على هذا الوجه ايضا لاتحاد المناط القطعي ومن هذا الباب قضية ابان المشهورة **وثالثها**

في مباحث البراءة

ما يكون الاستفادة والمستفاد فيه كلاهما تبعيا كوجوب المقدمات التي يحكم بوجوبها العقل بعد ملاحظة وجوب ذي المقدمة وكذا الاستلزامات
من الشرعية العقلية والشرعية المحضة من مثل قولهم كلما قصر افطر وكلما افطر قصر والحق ان تطبيق التعريف على الكل في غاية الاشكال
سيما الاخير فان كون الحاكم بالملازمة هو العقل لا يوجب كون الحكم عقليا بحسب اصطلاح والاجرى في جميع الاحكام الشرعية لكن الخطب
يسهل بكثرة وقوع امثال هذه المسامحات في التعريفات الرسمية وبعض الافاضل بعد ما عرف الدليل العقلي بما يوافق المشهور وحكم باطلاقه
غالبا على الاصل والاستصحاب لم يتفطن لهذا الاشكال ولم يتعرض لدفعه بل تفطن لامر اخر ودفعه وهو ان وجه تسمية الاصل بالدليل العقلي
مع انه يثبت بالايات والاخبار والاجماع من الادلة الشرعية انه كما يثبت بها يثبت بالعقل ايضا وانت خبير بان هذا مما لا حاجة الى التعرض
له اصلا **الثاني** ان مسئلة البراءة هل هي مسئلة اصولية او فقهية وجهان من تردد وبينهما في الاصول وانها بحث عن حجية الدليل ومن
عدم اختصاصها بالمجتهد وربما يفصل بين جريانها في الاحكام الكلية وجريانها في الاحكام الجزئية والموضوعات فاصولية على الاول
اذ الاستنباط انما هو شأن المجتهد لا غير وفقهية على الثاني ويظهر الثمرة في جواز الاستدلال فيها باخبار الاحاد وعدمه عند بعضهم كالمحقق
وسيأتي متمم لهذا المطلب في ما مسئلة اثبات حكم العقل بالنسبة الى التحسين والتقبيح فهي ليست من مسائل اصول الفقه اذ مفادها اثبات
حكومة العقل وذلك ليس بحثا عن الادلة بل هو اثبات لما يدعى دلالته على حكم الشرع فهي من مبادي المسئلة الاولى حيث انها محققة لموضوع
البحث فيها وحيث كان مقصود الاصوليين في المبادي الاحكامية اثبات حكومة العقل جرت طريقة السلف على بيان تلك المسئلة في المبادي
الاحكامية دون الادلة الشرعية واكتفوا بذكرها هناك عن بيانها في مباحث الادلة حذرا من التكرار وربما يجعل الوجه فيه ندرة المسائل
المتفرعة عليها لكون ما يستقل به العقل بادراكه من المسائل على الوجه المذكور من الامور الواضحة في الشريعة بل الضروريات الخارجة من عداد
المسائل الفقهية **الثالث** في تحقيق معنى الاصل في التركيب الاضافي اعني قولهم اصل البراءة اعلم ان للاصل معاني واطلاقات تزيد
على خمسة عشر ذكرها السيد صدر الدين ره وغيره منها الاربعة المعروفة المتداولة بين القوم وهي الدليل والقاعدة والراجح والاستصحاب
ومنها اصالة عدم وجوب الفعل واصالة عدم التحريم واصالة عدم التخصيص واصالة عدم التقييد واصالة نفي الاشتراط ونفي مطلق الحكم
الى ان يثبت دليله ونفي تغيير الحكم الشرعي في الحالة السابقة ونفي تغيير متعلقه واصالة عدم تقدم الحادث المعبر عنها كثيرا باصالة التأخر
واصالة عدم النسخ واصالة عدم الدليل المعبر عنها بدليل العدم واصالة الاخذ بالاقل حين دوران الامر بينه وبين الاكثر واصالة الطهارة
واصالة الحلية والاعم الاغلب وما لا يعدل عنه الا بحجة شرعية صارفة كما يقال الاصل في افعال المسلمين واقوالهم القبول والصحة كما ذكره السيد
الداماد ره والكتاب المعتمد كما يقال اصل حديث زيد وسليم بن قيس ولو لوحظ العرف العام يزاد عليها معنى المادة والحقيقة كما يقال اصل الانسان
التراب واصل الخزف الطين ومعنى السابق كما يقال فلان يعد في الاصل والعمدة كما يقال الاصل في الطعام الغلات وفي الشراب الماء العذب
ولا يخفى ان اغلب المذكورات راجع الى المعاني الاربعة المشهورة واما ما قد يذكر في عداد المعاني من الظاهر فهو والراجح بمعنى واحد وهل يكون
الاختلاف في مجرد التعبير او هو بحسب المعنى وجهان من استلزام الظهور للرجحان ومن ان الرجحان اعم من الظهور اذ ربما يكون الرجحان عند العقل مستندا
الى الدليل فلا يلاحظ حينئذ الظهور المستند الى امر اخر من الغلبة في الوجود والعادة والاستقراء ونحوها ولا وجه هو الاول وفي كون الاصل
حقيقة في المعاني المذكورة على وجه الاشتراك اللفظي والمعنوي كما ذهب اليه بعضهم او حقيقة في بعضها مجازا في اخر او مجازا في الجميع اوجه
واحتمالات ومما يمكن ان يستدل به للاشتراك اللفظي عدم وجود الجامع بين المعاني مع عدم توقف كل منها على القرينة حتى يكون مجازا
في الكل او البعض فيتعين القول بالاشتراك وان كان مخالفا للاصل لا يقال ان الدليل جامع بين المعاني فيصح القول بالاشتراك المعنوي
لانا نقول ان الاصل في الاصطلاح قد يطلق على ما يصح فيه ارادة المعنى المذكور مثل قولهم الاصل في الاستعمال الحقيقة فانه لا يصح ارادة
الدليل وايضا المراد حين اطلاقه على الاستصحاب ونحوه بحسب الظاهر خصوص هذا المعنى لا ارادة الدليل ومن ذلك ظهر انه لا يصح القول بالاشتراك
المعنوي في جعل القدر المشترك هو القاعدة وذهب بعضهم الى انه حقيقة في الاستصحاب والقاعدة لعدم ثبوت الاستعمال في غيرهما على وجه يوجب
الوضع والانصاف ان اثبات الوضع بالنسبة اليهما ايضا مشكل جدا ثم ان المحقق القمي ره ذهب الى امكان كل منهما في قولهم اصل البراءة
تقييدا او اخبارا الا الدليل فانه لا يمكن ارادته فيه ويرد على الحمل على الاستصحاب ان بينهما عموما من وجه لا التساوي والاتحاد لاجتماعهما
في العدميات كعدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وافتراقهما في قضاء العبادات وفي الاستصحاب الوجودي كاستصحاب وجوب صلوة الظهر حين
الشك فيها قبل خروج الوقت لحصول اليقين بالاشتغال فلا يجري فيه البراءة فان قيل كما ان الاشتغال يمنع من جريان البراءة في الثاني
يمنع من جريانها في الاول ايضا بعد الاشتغال بالاداء قلت ثبت الاشتغال بالاداء فلا ينافي جريان البراءة في القضاء لعدم تيقنه هذا
ولمانع ان يمنع من عدم جريان الاستصحاب فيه مستندا الى عدم بقاء الموضوع وهو الصلوة في الوقت وذلك لان عدم الوجوب الثابت في حال الصغر
موجود فيعم البراءة فيهما مجتمعا هناك وعدم صحة استصحاب الصلوة في الوقت وذلك لان عدم الوجوب الثابت لا يضر بالمقصود اذ الكلام في الاستصحاب

في اطلاقات الاصل

التي يطابق البرائة لا الذي يخالفه وقد يمثل لمادّة الافتراق بمثل ما اذا تيقن الجنابة والغسل وشك في المتقدم منهما فبالنسبة الى ما يكون الجنابة مانعة عنه كمس كتابة القرآن يجري البرائة دون استصحاب الجنابة وبالنسبة الى ما يكون الطهارة شرطا فيه كالصلوة لا تجري بل تجري الاستصحاب ورد ذلك بان القاعدة الفقهية تقتضي عدم الفرق بين المانع والشرط في التوقف على الطهارة فلا يجري البرائة فيهما مع انّ هذا خلط بين مقام حجية الاستصحاب وعدمها ومقام جريانه وعدمه كما حصل هذا الخلط والاشتباه في كثير من الموارد التي سيأتي الاشارة اليها فعدم حجية الاستصحاب ههنا من جهة وجود المعارض غير عدم جريانه في ذاته مع وجود مجراه مضافا الى امكان استصحاب عدم وجوب الغسل المتيقن في ان من الآنات في ضمن اصل البرائة فهو مورد اجتماعهما والتحقيق ان النسبة بينهما عموم مطلق فان الاستصحاب اعم مطلقا لجريانه في الوجوديات ايضا فلا وجه لحمل الاصل في المقام على الاستصحاب ويرد على الحمل على معنى الظاهر والراجح انه ان اريد انه يترجح عند العقل عند عدم الدليل ان الحكم الواقعي هو البرائة فهو باطل اذ ربما لا يحصل الظن بذلك في موارد البرائة وان اريد ان الحكم الظاهري هو ذلك فهو كذلك لكن بعض محصل القطع بلا الظن **الرابع** في بيان الفرق بين قاعدة البرائة وقاعدة عدم الدليل دليل العدم فالمحقق القمي ره ذكر في الفرق بينهما ان الثانية لنفي الحكم عن الموضوعات العامة والاولى لنفيه عن الموضوعات الخاصة يعني لنفي تعلقه بخصوص ذمة آحاد المكلفين وتنظر فيه صاحب الفصول وكان وجه نظره انها لا تقتضي نفي الحكم الواقعي لم تقع عن الموضوعات العامة ومنه يظهر ان دعوى المحقق المذكور الاتفاق على اجراء تلك القاعدة مما لا ينبغي في محله سيما اذا اريد اتفاق الاخبارية ايضا كما قد يستظهر من كلامه فان الاخباريين لا يحكمون في محتمل التحريم بالاباحة اللازمة لاجراء القاعدة واما الاصوليون فانهم وان كانوا يجرون القاعدة في مواردها الا انه لا يظهر منهم الاتفاق على ذلك بعد ما اريد نفي الحكم بالنسبة الى الواقع وكيف يتعقل ذلك مع القول بتبعية الاحكام للصفات وعدم جواز اخلاء الواقعة عن حكم وربما يوجه كلامه ره بارادة الاتفاق في صورة عموم البلوى بمعنى ان عدم الدليل فيما يعم به البلوى دليل لنفي الاحكام الاربعة عن الواقع ويشهد بثبوت الاتفاق في تلك الصورة كلام المحدث الاسترابادي المشتمل على استحسان ما اختاره المحقق ره من التفصيل وانت خبير بان هذا التوجيه لا يناسب اطلاق كلامه كما يتضح لمن تامل فيها ومما بيّنا يظهر فساد ما ذكره بعض الاواخر في الفرق بينهما من ان القاعدة لنفي الحكم الواقعي والبرائة لنفي الحكم الظاهري فان مقتضى القاعدتين في انفسهما ليس الا النفي في الظاهر لان عدم العثور على الدليل لا يوجب عدمه في نفس الامر لجواز عدم وصوله اليه وفرّق بينهما صاحب الفصول بان القاعدة اعم من البرائة باعتبار جريانها في الاحكام الوضعية ايضا والبرائة اعم منها باعتبار جريانها في الموضوعات ايضا فالنسبة بينهما عموم من وجه ولو خصص البرائة بنفي الوجوب والتحريم او بنفي الاول كان الفرق اظهر وفيه ما لا يخفى فان تلك القاعدة ليست مما جعله الشارع حجة بل مدركها اما ادلة البرائة فتندرج فيها او ادلة الاستصحاب فتندرج فيه فيكفي بيان النسبة بين البرائة والاستصحاب عن بيان الفرق بينهما واما الفرق بينهما بتخصيص التفصيل بين ما يعم به البلوى وبين غيره كما صدر عن المحقق ره بالبرائة دون القاعدة ليكون القاعدة اعم مطلقا فمنظور فيه مبنى وبناء كما سيأتي الاشارة اليه ثم يمكن جعل البرائة اعم مطلقا من جهة جريانها في الموضوعات بان يجعل الذي يجري في الاحكام الوضعية هو الاستصحاب لا القاعدة ان لم يقدح فيه بعض ما مر والتحقيق عدم الفرق بينهما وان معناهما واحد كما يظهر اختياره من الشهيد ره في الذكرى كما حكى عنه **الخامس** في بيان الفرق بين اصل البرائة والاباحة ووجه جعلهما عنوانين مع ان الظاهر كفاية عنوان الاول عن الثاني في الاعمية من جهة جريانه في الشبهات الوجوبية ايضا فقيل في وجه الفرق بينهما ما يقرب من عشرة منها ان الثاني انما هو بالنسبة الى زمان الفترة والاول بالنسبة الى ما بعد ورود الشرع وهو ضعيف جدا لتكلم الاصحاب عليه ولا يتكلمون فيما لا ينفعنا اصلا ومنها ان الاول انما يطلق في مقام نفي الوجوب والثاني في مقام نفي التحريم لظهور الاول في نفي التكليف الظاهر في الوجوب اذ الكلفة انما هي في الامر الوجوبي لا العدمي واورد عليه بان تخصيص عنوان البرائة بالوجوب لا وجه له مع ان الغرض مورد على الاخبارية الذين يكون كلامهم في الشبهة التحريمية فلا بد ان يخص العنوان بالحرمة او يجعل اعم مضافا الى منع اختصاص الكلفة بالوجوب لحصول الكلفة في مقام الالتزام والتقييد مطلقا فالتكليف يشمل الوجوب والتحريم بل الندب والكراهة ايضا على ما ادعاه بعض الافاضل غاية الامر ان التكليف بالمعنى اللغوي لا يصدق عليهما فيجري البرائة في كل واحد منهما وممن سلك هذا المسلك هو الشهيد الثاني ره في كتاب الحج من الروضة والسيد المحقق الكاظمي في شرح الوافية وان اورد عليه بان المتبادر من لفظ البرائة هو البرائة من الحقوق الواجبة من حقوق الله وحقوق الناس ويشهد بذلك امثلتهم لها المذكورة في كتبهم فالاعم الشامل للكل هو قاعدة عدم الدليل دليل العدم ومنها ان اصل البرائة اعم من اصل الاباحة اذ الاول يجري في نفي الوجوب والتحريم والثاني يختص بالثاني بل لا يطلق الا فيما يتعلق منه بالافعال واما ما يتعلق منه بالاعيان فيقال له اصالة الحلية او اصالة الطهارة ومنها ان الاول يجري فيما يحتمل الاباحة وما لا يحتملها سواء كان عدم الاحتمال لنفسه كما في العبادات او لقيام دليل عليه بالخصوص كما في الدخول في سوم المؤمن مثلا والثاني فانه يختص بالاول ومنها ان الثاني يحكم بالاباحة الظاهرية والاول لا يحكم بها اذ لا يقتضي الا مجرد نفي العقاب والتحقيق ان يقال ان عنوان اصل الاباحة انما هو مع قطع النظر عن الحكم الشرعي واما البرائة فانما يراد بها الحكم الشرعي بعد عدم ورود حكم خاص من الشرع والحاصل انه يبحث في الاول عن حكم العقل وفي الثاني عن حكم الشرع **السادس** في بيان اجمالي في الاصل في المشتبهات فهل الاصل فيها الاحتياط كما ذهب اليه جماعة او البرائة

في الفرق بين قاعدة البرائة وقاعدة عدم الدليل

في مباحث البراءة

كما هو الاشهر الحق هو الثاني واحتج الاولون بما لا يفي بمقصودهم وهو بناء العقلاء في امورهم من غير فرق منهم بين الضرر المظنون او المشكوك بل الموهوم وفيه ان المراد ان كان الاحتراز عن الضرر الاخروي فلا معنى للاحتراز عنه بعد وجود بعد حكم العقل بقبح التكليف بلا بيان وان كان الاحتراز عن الضرر الدنيوي كالمفاسد الكامنة في ذوات الاشياء فهو غير مسلم الا ترى انهم يتسببون ويحترزون عن الجلوس في قصر مشيد وتحت حائط مستقيم الى الكثير والبرسام وقد حكى ابن سينا ان مبرسما من المبرسمين كان يفر من بلد الى بلد ومن صقع الى صقع اخر خوفا من ان ينهدم عليه الافلاك مع انا نقول ان الاحتراز عنه غير ممكن اذ يلزم معه الوقوع في المحذور او التعطيل في الامور على تقديرى ارتكاب غير الامر المحذور وعدمه كما لا يخفى ومما ذكرنا تعلم انا لا نلتزم بوجوب دفع الضرر المظنون مطلقا حتى نلتزم بالاحتياط مع ظن التكليف نظرا الى ظن العقاب لما عرفت من عدم ظن الضرر الاخروي مع ملاحظة ادلة البراءة والضرر الدنيوي لا يكون الاحتراز عنه مسلما وان كان مظنونا كما في المكاسب المكروهة الا في مثل الاعراض والنفوس و موظاهر ونسيجيء تفصيل المطلب **قوله** فيقع الكلام في موضعين **اقول** ملخص التقسيم ان الشبهة اما حكمية او موضوعية وعلى التقديرين اما ان يقع الشبهة في التكليف او المكلف به وعلى الثاني اما ان يدور الامر بين متباينين حقيقيين كالظهر والجمعة او حكميين كالتعيين والتخيير او بين الاقل والاكثر الارتباطيين فالاقسام ستة الشبهة الحكمية في التكليف والموضوعية فيه وهما في المكلف به المتباينين او الاقل والاكثر الارتباطيين واما الاقل والاكثر الاستقلاليان فالشبهة فيهما داخلة تحت الشك في التكليف كما اذا شك انه مديون لزيد بالف او الفين ثم ان الاقسام المذكورة اما ان يكون الشك فيها ناشيا عن فقدان النص وتعارض النصوص او اجمالها فيحصل ثمانية عشر قسما والشبهة الحكمية ثلاثة اقسام بالنظر الى طرفي الدوران من الاحكام فيحصل سبعة وعشرون ومع ضم الباقي ستة وثلثون وقد عرفت في اوائل الكتاب ان مورد الشك في كل من قسمي الشبهة اعني الحكمية والموضوعية هو الحكم الا ان المراد في الاول هو الحكم الكلي الصادر من الشارع وفي الثاني هو الحكم الجزئي الغير المجعول ومنه يظهر المسامحة في عبارة المصنف ره ههنا وثمة وقد اشرنا اليهما ثم اقول ان هذا المقام الاول الموضوع لبيان الاصول الثلاثة مرتب على موضعين وخاتمة الموضع الاول في الشك في التكليف وهو مرتب على ثلثة مطالب الاول في الشبهة التحريمية وفيه اربع مسائل **الاولى** في ما لا نص فيه والثانية في ما اجمل فيه النص والثالثة في ما تعارض فيه النصان والرابعة في الشبهة الموضوعية في الشك في التكليف المطلب الثاني في الشبهة الوجوبية وفيه ايضا اربع مسائل على الترتيب المذكور في المطلب الاول والمطلب الثالث في دوران الامر بين المحذورين وفيه ايضا اربع مسائل على الترتيب المذكور ايضا والموضع الثاني في الشك في المكلف به وفيه ثلثة مطالب الاول في الشبهة التحريمية وفيه اربع مسائل الاولى في الشبهة الموضوعية والثلاث الباقية في الشبهة الحكمية وقد بين حكمها ببيان اجمالي والمطلب الثاني في الشبهة الوجوبية وهو مرتب على قسمين الاول في المتباينين وفيه اربع مسائل على الترتيب المذكور والثاني في الاقل والاكثر وهو مرتب على قسمين الاول في حكم الجزء الخارجي والثاني في حكم الجزء الذهني وهو على قسمين وفي كل من الاقسام اربع مسائل وقد بين مسائل الاول على الترتيب المذكور وقاس عليها بيان مسائل الثاني وبين مسائل الثالث ببيان عام والمطلب الثالث في دوران الامر بين المحذورين والخاتمة في بيان شرائط العمل بالاصل وانما تعرضنا لبيان ترتيب مباحث هذا المقام لئلا يختلط على الطالب مباحث الشبهة المتعلقة بالتكليف بمباحث الشبهة المتعلقة بالمكلف به بقسميهما الحكمية والموضوعية كما ربما يختلط على البعض من جهة تداخلها في كتب الاصحاب وليكون على بصيرة من المطالب من اول الامر **قوله** او اختصاص الخلاف في البراءة آه **اقول** هذا هو الاظهر في النظر فان ادلة البراءة كلها ناظرة الى نفي العقاب او نفي الوجوب والتحريم وليست ناظرة الى نفي الاستحباب والكراهة وان لم يترتب احكامهما عند الشك فيهما كعدم ترتب احكام الاباحة الخاصة عند الشك فيها غاية الامر هي الحكم بالترخيص وامّا الخصوصيات التكليفية بالالزام وعدمه فيقع الكلام فيه **قوله** ومنشا الشك في القسم الثاني آه **اقول** واما رفع الاشتباه فيها فيكون من وظيفة الشرع بحسب الناسين بجعل طريق كلي يكون ميزانا كاليد والبينة وغيرهما مما يكون مرجعا الى الحكم الظاهري الكلي في الموضوع الكلي **قوله** واما عدم النص آه **اقول** وفي حكمه وجود النص الضعيف الغير المعتبر والمراد من النص مطلق الدليل وان كان من ظواهر **قوله** ومنه الاية المذكورة آه **اقول** اذ القرائتان فيها تجعلانها بمنزلة ايتين متعاضتين فانه اذا قرئ يطهرن بالتشديد يكون من التطهر الظاهر في الاغتسال واذا قرئ بالتخفيف يكون من الطهارة الظاهرة في النقاء فينفي وجوب الاعتزال بعد النقاء وقبل الاغتسال على الثاني ولا ينفى الا بعد الاغتسال على الاول فيتعارضان فلا بد من الرجوع الى القواعد المقررة في العلاج وقد مر الكلام في مسئلة تواتر القراءات **قوله** قبل دلالتها واضحة آه **اقول** كان القائل نظر الى الحصر المستفاد من الاية حيث انه يقتضي عدم التكليف في صورة عدم الاتيان والجهل التي هي مورد البراءة **قوله** فالمعنى ان الله سبحانه لا يكلف العبد آه **اقول** فيكون المراد بيان وجوب الانفاق على المرضعة المطلقة من والد المرتضع بقدر ما وسعه وامكنه حين ما قدر عليه رزقه كوجوب الانفاق على ذي السعة كما قال تعالى لينفق ذو سعة من سعته الاية **قوله** وهذا المعنى اظهر واشمل آه **اقول** وجه الاظهرية ما اشار اليه من ايقاع التكليف الذي لا يكون متعلقه الا فعل المكلف الشامل للترك ايضا مع ان هذه القضية بمنزلة التعليل لقوله تعالى فلينفق مما اتيه الله فالمناسب ان يكون مصداق

في ادلة القول بالبراءة

لا يكلف الله نفسا الا وسعها

الموصول الانفاق والذي هو فعل المكلف هو فعل التكليف الذي كلف الله تعالى به فمحصل المعنى انه يجب عليه الانفاق مما آتيه الله لان الله لا يكلف
الا بانفاق قدره عليه ان كان يلزمه التفكيك بين الايتاء في المقامين مضافا الى انه يبعد ان المراد من السعة هو المال الواسع الكثير كما يدل
عليه قوله تعالى في موضع آخر ولم يؤت سعة من المال فيكون مصداق الموصول هو المال القليل لانه واقع مدخولا لكلمة من الداخلة على
سعته فتدبر **قوله** لان الانفاق من الميسور آه **اقول** هذا تعليل للاشملية فالمراد ان الانفاق من الميسور ايضا من الفعل المقدور
فيكون داخلا في الاية على هذا المعنى ايضا **قوله** نعم لو اريد من الموصول نفس الحكم آه **اقول** لا مانع من تفسير الايتاء بالاعلام
مع ارادة الفعل من الموصول فان الاعلام بالفعل المطلوب يتم بالاعلام به موضوعا وحكما وكيفية كما لا يخفى **قوله** الا الجامع
بين تعلق التكليف آه **اقول** وبعبارة اخرى لا جامع بين المفعول المطلق والمفعول به ومنه يظهر فساد ما ربما يتوهم في بادي النظر
من كون مطلق الشيء هو القدر الجامع **قوله** فافهم آه **اقول** لعله اشارة الى امكان تصوير القدر الجامع بناء على التوجيه الذي
سيذكره المصنف ره في توجيه كلام من نفى قول الاخباريين باستلزامه التكليف بما لا يطاق كذا قيل **قوله** نعم في رواية عبد الاعلى آه
اقول حاصله ان هذه الرواية تدل على ان المراد من الموصول هو الحكم ومن الايتاء هو الاعلام وحاصل الدفع انه يمكن حمل الايتاء هيهنا
ايضا على الاقدار ولا يتعين حمله على الاعلام لان المعرفة بالله ايضا غير مقدورة قبل اقداره تعالى اذ الظاهر من السؤال والجواب ان المراد
هو المعرفة بالكنه لا بالصفات كما لا يخفى **قوله** ومما ذكرنا يظهر حال التمسك آه **اقول** تقريب الاستدلال بها ان المجهول حكمه
الذي هو موضوع البراءة خارج عن الوسع فلا يكلف الله به وذكر بعضهم في التقريب ان الوسع هو الطاقة وقد استقر بناء العقلاء على عدم
لزوم الاحتياط في موارد الجهل بالحكم فان كان تكليفهم لذلك فهو والا لزم التكليف بخلاف المعتقد وهو تكليف بما فوق الوسع لا يكلف
الله نفسا ويرد على الاستدلال بها ما مر من ان المراد نفي التكليف عن غير المقدور وليس التكليف بالشبهات منه ومنه يظهر ان ما ذكره بعض
الافاضل من ان الاية متواطية بالنسبة الى غير المقدور بالذات وغير المقدور بسبب الجهل اجتهادا واصلا محل نظر وتامل **قوله** ومنها
قوله تعالى وما كنا معذبين آه **اقول** قد يورد على الاستدلال بها ان الغاية هي بعث الرسول لا بيان التكليف فلا يمكن اجراء البراءة بعد
بعثه والعلم بثبوت الاحكام اجمالا وان لم تصل الينا تفصيلا وفيه ان المقصود من بعث الرسول هو بعثه لبيان التكليف ولذا تريهم يثبتون
وجوب بعث الرسل بدليل اللطف فانه مقدمة لبيان التكليف فنقول الرسول عبارة عن الذات مع الوصف العنواني اعني التبليغ والرسالة
والمشكوك فيه مما لم يحصل الوصف بالنسبة اليه فلا عذاب فيه بصريح منطوق الاية وبتقرير آخر دل المنطوق على عدم استحقاق العذاب
قبل بعث الرسول والمفهوم على استحقاقه بعده ومعلوم ان وجه عدم الاستحقاق وثبوته هو عدم البيان ووجوده لا البين فيكون بعث الرسول
مع عدم البيان كعدم بعثه **قوله** بناء على ان بعث الرسول آه **اقول** لما كان مورد البراءة هو عدم البيان النقلي والعقلي الاخص
الاول احتيج الى التصرف في ظاهر الاية المفيدة للاول وهو من احد وجوه **الاول** ان المراد من الرسول اعم من الظاهري والباطني فان العقل
رسول في الباطن كما ان الرسول عقل في الظاهر ولذا حقق في محله تطابق حكمهما **الثاني** ما اشار اليه المص ره من ان المقصود
من اللفظ مع حمله على ظاهره ارادة الاعم منه لما ذكره من النكتة **الثالث** ما اشار اليه ايضا من حمل اللفظ على ظاهره وتخصيص العموم
بغير المستقلات العقلية مرجحه ما دل على اعتبار حكم العقل **الرابع** ابقاء العموم على حاله والالتزام بوجوب التاكيد واللطف تبعا
العقل بالنقل حيث ان التحقيق اللطف في العقلي كما ثبت في محله وبه ردت شبهة البراهمة المنكرين لوجوب بعث الرسل ومن ان البعث انما لاجل ما يوافق
العقل فلا حاجة فيه اليهم ولاجل ما يخالفه وما يخالف العقل غير مقبول فلا فائدة في بعثهم **قوله** كما صرح به بعضهم آه **اقول**
قال المحقق الطوسي ره في التجريد ويقبح منه تعالى التعذيب مع منعه دون الذم وقال الفاضل القوشجي في شرحه المكلف اذا منع المكلف من اللطف
قبح منه عقابه لانه بمنزلة الامر بالمعصية والالجاء اليها فيقبح التعذيب عليه حينئذ لانه على تلك التقدير له ان يقول لم ما لطفت بي كما قال الله تعالى و
لو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فانه اخبر بانه لو منعهم اللطف في بعثه الرسول لكان لهم هذا السؤال ولا يكون لهم
هذا السؤال الا مع قبح اهلاكهم من دون البعثة ولا يقبح ذمه لان الذم حق مستحق على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولذا لو
بعث الانسان غيره على فعل القبيح ففعله لم يسقط من الباعث حق الذم كما ان لابليس حق ذم اهل النار وان كان هو الباعث على المعاصي انتهى
قوله فيختص القبح بالعذاب الدنيوي آه **اقول** فيكون هذه الاية مثل قوله تعالى ما كان مهلك القرى حتى يبعث في امها رسولا وربما
يورد عليه بان ظهور الاية في ذلك لا يمنع من التمسك بها اذ ليس المقصود من امثالها مجرد الاخبار بل المقصود منها الاخبار بالعادة والسنة التي
لا توجد لها تبديل اقول لا مانع ان يمنع الظهور فيما ذكر بل يمكن ان يدعى ظهورها فيما ذكره المستدل اذ لو لوحظ اول الاية وهو قوله تعالى من اهتدى
فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر اخرى الاية وان كان يرشد الى خلاف ما ذكر الا ان النظر الى ما بعدها فافهم **قوله** ثم انه
ربما يورد التناقض آه **اقول** المورد هو المحقق القمي ره والمورد عليه هو الوحيد البهبهاني بعد صاحب الوافية ره على ما حكي عنهما وتوضيح الايراد انه

في ادلة القائلين بالبراءة

في مباحث البراءة

الاستدلال بالآية لاصل البراءة انما يتم لو قلنا بدلالتها على نفي الوجوب والحرمة واستحقاق العقاب ودفع الاشكال بها انما يتم لو قلنا بدلالتها على ثبوت ذلك ذلك لان الاشاعرة استشكلوا في حجية الاحكام العقلية والملازمة بينها وبين الاحكام الشرعية وردوا ذلك بهذه الآية تقريب ان مفادها ان العذاب منتف قبل البعث فلو كان حكم العقل معتبرا لكان العذاب ثابتا قبله ايضا واجاب المجيب المذكور بان المراد هنا نفي فعلية العذاب بالعفو عنه لا نفي الاستحقاق فلا منافاة بين ان يكون حكم العقل بشيء قبل ورود الشرع مقتضيا لاستحقاق العقاب وبين العفو عنه مع عدم بعث الرسول فظهر التدافع بين الكلامين في المقامين الا انك تعرف مما قررناه ان التدافع انما يتحقق اذا لم نقل بان البراءة لا تقتضي الا نفي العقاب دون نفي الاستحقاق اذ لو قلنا بذلك كما هو ظاهر ادلتها على ما ادعاه بعضهم فلا ان الاستدلال حينئذ ينطبق على دفع الاشكال ويحصل التوفيق لا التدافع والاختلاف في المقال **قوله** ويمكن دفعه آه **اقول** هذا احسن واولى مما ذكره في الدفع بعض الافاضل من ان مراد القائل بذلك المقال في مقام الاستدلال نفي الوجوب والتحريم بالمعنى الذي اثبته الخصم فانه لا يلتزم بكونه ذنبا موعودا عليه بالعفو وعدم المؤاخذة بل يجعله كغيره من الذنوب فلا يكون حينئذ بين الكلامين تناف توضيحه ان الوجوب والتحريم الذين اثبتهما في مقام دفع الاشكال هما اللذان يتعقبهما العفو واللذين نفاهما هما اللذان لا يتعقبهما في مقابل الاخباريين القائلين بالحرمة الغير المعفو عنها كما لا يأبى عن ثبوت الحرمة المعفو عنها كما هو مقتضى كلامه في دفع الاشكال فما اثبته هناك لا ينفيه هنا وبالعكس فاختلف متعلق النفي والاثبات والسر فيما ذكرناه ضعف هذا البيان فانه بظاهره يزيد في الشناعة والبشاعة كما لا يخفى **قوله** كما في الظهار حيث قيل آه **اقول** لا خلاف بين العلماء في حرمة الظهار لوصفه بالمنكر في قوله تعالى وانهم ليقولون منكرا من القول وزورا والمنكر والزور محرمان ثم اختلفوا فقال بعضهم انه يعفى عنه ولا يعاقب عليه في الآخرة لقوله تعالى بعد ذلك ان الله لعفو غفور فعقبه بالعفو والغفران وهو يستلزم نفي العقاب وهذا القول ذكره بعض المفسرين ولم يثبت عن الاصحاب وكيف كان ففيه نظر اما اولا فلان الاخبار بالعفو عن الحكيم مع ان المؤاخذة في انواع المعصية من الالطاف الواجبة في الحكمة موجب للتجري وهو لا يناسب حماية الحمى واما ثانيا فلانه لا يلزم من وصفه تعالى بالعفو والغفران تعلقهما بهذا النوع من المعصية ومجرد ذكره بعده لا يدل عليه وان كان تعقيبه لا يخلو من باعث على الرجاء والطمع في عفو الله ونظائره كثيرة في القرآن مثل قوله تعالى ليس عليكم جناح فيما اخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم وكان الله غفورا رحيما مع انه لم يقل احد بوجوب عفوه عن هذا الذنب المذكور قبله واما ثالثا فلان الوصف يصدق مع عفوه عن بعض افراده دون بعض كما يصدق في غيره فلزوم العفو عنه مطلقا غير لازم من الآية هذا بالنظر الى الآية الشريفة وقد صرح في الرواية الواردة في سبب نزولها بكونه معصية موجبة للكفارة وانما العفو كان للاول لفاعلين باعتبار جهله فالحق انه كغيره من الذنوب من راجع الى مشية الله تعالى **قوله** كما يظهر من بعض ما فرعوا آه **اقول** مثل انه اذا بني على العفو وارتفاع العقاب الفعلي كان لازمه عدم الحرمة الشرعية راسا لان الحرام الشرعي هو ما يجوز المكلف العقاب على تركه ولا يجوز مع اخباره تعالى بالعدم وبعبارة اخرى الحرام الشرعي هو ما يوجب فعله العقاب من حيث انه معصية وتركه الثواب من حيث انه طاعة وعلى قياسه الواجب الشرعي واخباره تعالى بنفي التعذيب يوجب اباحته للفعل فلا يتحقق هناك طاعة ولا معصية فلا يتحقق وجوب ولا حرمة فتدبر **قوله** ولا نصاف ان الآية لا دلالة لها آه **اقول** لما مر من ان الآية مسوقة لبيان الاخبار عن حالة الامم السابقة وكيفية العذاب الدنيوي ولا نظر فيها الى هذين المقامين اصلا **قوله** ومنها قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما آه **اقول** هذه الآية من الآيات المشكلة اذ مع قطع النظر عن الاشكال الوارد في نظائرها من نسبة الهداية والاضلال الى الله تعالى يرد فيها الاشكال من جهة اشتمالها على الحكم بالاضلال مع البيان بعد الهداية مع انه لا يعقل الضلال بعد الهداية سيما الضلال من قبل الله مع ان الهداية انما تحصل بالبيان فكيف يكون بعدها ويمكن دفع الاشكال بجعل الهداية بمعنى ارائة الطريق او الايصال الى المطلوب والاضلال بمعنى الخذلان فيكون المراد ان الله تعالى اذا هدى قوما واراهم طريق الصواب في مقام العقائد والاعتقادات فاراد والختيار طريق الشرك كما هو مقتضى كون العبد مختارا في افعاله كما قال تعالى انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا فلا يخذلهم بان يجمع لهم اسباب ما اراد من الشر والضلال الا بعد بيان ما يكون لطفا لهم من الافعال والتروك المقربة الى الطاعة والمبعدة عن المعصية لئلا يكون لهم عليه حجة وبعبارة اخرى ان الله تعالى لا يخذل قوما في الضلالة والمعصية بعد اذ هديهم للتوحيد والاسلام حتى يبين لهم المعاصي وموجبات الضلالة اذ لا يكون فيما يخلو منه قبل البيان ضلالة ومعصية فلا يكون خذلانا ويمكن ان يكون المراد والله العالم ان من هداه الله في عالم الذر الاول بان خلق طينته من عليين بمقتضى اجابته داعي الله لا يخذله في هذه النشأة في الضلال الذي هو مقتضى الطينة السجينية الا بعد ان يريه ما يناسب طينته من الهداية الى ما يرضيه ويسخطه وبعد ان رآه وعرفه فلا يحصل له الضلال فكان المراد نفي امكان حصول الضلال بعد الهداية لان عادة الله جرت على بيان ما يتقى به العبد وبعد بيانه لا يضل قطعا ويمكن تفسيرها بوجه آخر ياتي الاشارة اليه **قوله** وفيه ما تقدم في الآية السابقة آه **اقول** وهو ان المراد بالاضلال الاهلاك او العذاب الدنيوي والمراد بيان حال الامم السابقة **قوله** اللهم الا بالفحوى آه **اقول** لان الله تعالى اذا لم يخذل العباد في الدنيا الا بعد البيان فبالاولى لا يعذبهم في الآخرة **قوله** وفي دلالتها تامل آه **اقول** لانه يرد عليها ما يرد على دلالة الآيتين

في ادلة القائلين بالبراءة

السابقين فان هذه الاية من تتمات بيان القصة المذكورة في الايات السابقة عليها وهي قصة غزوة بدر بل غاية لها والغاية لا تفيد العموم ثم ان صاحب الفصول استدل بهذه الاية على نفي الاحكام الاربعة بلا بيان على استشكال منه في دلالته على نفي الكراهة والعجب من الفاضل المعاصر حيث نسب الى الدلالة الظاهرة في الاستدلال على نفي الاربعة مع ما عرفت بالنسبة الى الكراهة وكانه لم يلتفت الى ما استشكله واعجب منه انه فرع دلالتها على نفي التكليف الالزامي على كلام السابق مع عدم اشتماله على ما يقتضي ذلك ويشعر به **قوله** ويرد على الكل اه **اقول** قد يتوهم التدافع بين كلامه هذا وما سيأتي منه من ان اخبار الاحتياط موروده بالنسبة الى ادلة البراءة عقلا ونقلا انه مفادها وجوب الاحتياط لو جوب دفع الضرر المحتمل الهلكة فلا ينفع الا فيما لم يكن هناك دافع للضرر كما في صورة العلم الاجمالي وقبل الفحص **اقول** كلما ذكره في هذا المقام تناد بان ادلة الاحتياط واردة اذا تمت دلالتها وثبت في مقام الشك ما هو المناط في وجوب الاحتياط من احتمال الهلكة والوقوع في المضار وهو كذلك اما اذا لم تتم دلالتها ولم يحصل ما ذكر فادلة البراءة واردة وهي بنفسها ما نعة من خوف الضرر فكلامه مدرك ثمة بعد فرض عدم تمامية اخبار الاحتياط بحيث تدل على وجوبه مع قيام ادلة البراءة **قوله** لكن الانصاف ان غاية الامر اه **اقول** قد يؤكد الاشارة ويؤيد الدلالة بما رواه الشيخ في التهذيب عن الصادق والعياشي عن الباقر قال سئل عن الجري والمارماهي والزمير وما ليس له قشر من السمك حرام هو فقال لي يا محمد اقرء هذه الاية التي في الانعام قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه فقال فقرأتها حتى فرغت منها فقال الصادق عليه السلام ان الحرام ما حرم الله ورسوله الخبر نعم يمكن الايراد عليه بان عدم وجدان النبي صلى الله عليه وآله غير عدم وجداننا فان علم وجدانه صلى الله عليه وآله لاحاطته وغزارة علمه يدل على عدم الوجود بخلاف عدم وجداننا مع انه لو تم ففي صدر الاسلام لقلتهم وظهور الحجة عليهم فعدم وجدانهم دال على عدم الوجود بخلاف زمان غيبة الامام مع ملاحظة قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم الاية والاخبار الواردة في ان في كل واقعة حكما مخزونا عندنا اهله حتى ارش الخدش **قوله** ولذا قال في الوافية اه **اقول** اعترض على كلام صاحب الوافية بان مفاد الاية انه لا اجد فيما اوحي الي من الاشياء التي بين لي حلها وحرمتها محرما الا كذا وكذا وانما لم يفصل الحلال بل فصل الحرام لقلة الثاني وكثرة الاول فيعلم ان ما يغايره من القسم الاول وهذا المعنى وان كان في الثمرة وهي اباحة كل ما سوى المذكورات بعد الاستثناء كالمعنى الاول ولكنه لا يفيد كون الاباحة هو الاصل المركوز في العقول بل يفيد ان الله تعالى اباح ما سوى المذكورات فيثبت الاباحة الشرعية وتنظر فيهم بعضهم بان ما ذكر انما يناسب لو كان الكلام هكذا قل ليس فيما اوحي الي واما قوله قل لا اجد فيشعر بان المحل عدم وجدانه لا البيان بالوحي وفيه نظر ظاهر ونقل اجاد البعض فيما ذكره في انتصار الوافية وعنوان الخطاب انما هو لمن لا يتدين بالشريعة فلا يحسن الرد والانكار عليه الا بثبوت الاباحة وكونها مركوزة في العقول فيكون المعنى ان الاشياء باقية على اصلها الاولي المركوز في العقول الا ما اخبر الله بحرمته فالكم تخالفون المركوزات في العقول **قوله** وهذه تدل على انه لا يجوز اه **اقول** هذا ممنوع بعد ملاحظة ما يستفاد من سياق الايات والمخاطبات بالنسبة الى اليهود كقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه قوله تعالى كلوا مما ذكر اسم الله عليه قوله تعالى وما اهل لغير الله فانه يستفاد منها بل من نفس هذه الاية من جهة التعرض لذكر اسم الله وذكر التحريم بالنسبة الى ما فصل ان تركهم للاكل انما هو لاعتقادهم الحرمة فالذم انما هو على ذلك فلا يدل على عدم جواز ترك الاكل لمجرد الاحتياط فافهم **قوله** ولا ريب ان اللازم اه **اقول** توضيحه ان مورد الاحتياط هو صورة الشك في الحرمة الواقعية ولازم تفصيل المحرمات لهم وعدم كون المتروك منها العلم بعدمها وهو مورد الاباحة قطعا فهو خارج عن محل الكلام **قوله** منها المروي عن النبي صلى الله عليه وآله اه **اقول** روى في البحار على ما نقل عنه عن الصادق عليه السلام انه قال رفع عن هذه الامة ستة الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه الحديث **قوله** رفع آثارها او خصوص المؤاخذة اه **اقول** فان قلت لا مانع من ان يكون المرفوع عن الامة بالنسبة الى ما لا يعلمون هو نفس الحكم لان رفعه ممكن فلا حاجة الى تقدير المؤاخذة وغيرها بالنسبة اليه والحاجة الى التصرف في بعض الفقرات لا يقتضي التصرف في البعض الاخر لعدم المقتضي ومنه الظهور السياقي اللفظي كما ثبت في محله اجاب عنه المصنف الاستاد في بعض كلماته على ما حكي عنه بانه ان اريد من المرفوع الحكم الواقعي الشأني لزم التصويب وان اريد منه الحكم المنجز الفعلي فلا شك في انه عين الحكم الواقعي ليس الا غاية الامر انه يسمى بالمنجز بعد صلاحية المؤاخذة فيرجع الامر بالاخرة الى ملاحظة المؤاخذة فلا بد من تقديرها **قوله** ويمكن ان يورد عليه اه **اقول** ربما يجاب عنه بان عدم معلومية الموضوع من جميع الجهات غير معقول والمعلومية ولو بعنوان انه مال زيد فلا بد ان يكون عدم المعلومية من جهة الحكم حتى يصح الحكم بالوضع فان رفع الشارع لا يتعلق الا بما يكون جعله من وظيفته وهو الحكم لا ذات الفعل وفيه ان معنى الشك ليس هو الشك في الحكم بل في اندراج المشكوك فيه تحت عنوان معلوم الحكم فلا ايراد يبقى بحاله نعم يرد عليه انه يلزم عليه تخصيص بلا مخصص كما انه يلزم ايضا اذا حمل ما لا يعلمون على الشبهة الوجوبية على ما احتمله بعضهم وان كان يلزم من حمله على العموم ايضا التقييد في الخبر من جهة وجوب الفحص في البناء على الاباحة الا ان يقال هذا الخطب بكونه مشتركا الورود نظرا الى انه ليس الحكم في كل محتمل الحرمة من الموضوعات الاباحة كما في الشبهة المحصورة وربما يتخيل ان التمسك به من اصله فاسد اذ الظاهر من عدم العلم انتفائه رأسا اجمالا وتفصيلا فلا مفاده الا بالنسبة الى الغافلين الذين لا يعلمون شيئا مطلقا ولا يشمل الشاك الذي هو موضوع البراءة اذ هو وان لم يكن عالما بحكم المشكوك فيه الا انه عالم اه

في مباحث البراءة

حكما وفيه ما يظهر بالتأمل **قوله** باعتبار دلالة الاقتضاء آه **اقول** المراد من دلالة الاقتضاء هي الدلالة المقصودة للمتكلم التي يتوقف صدق الكلام او صحته
عقلا او شرعا عليها كما في هذا الخبر فانه لو لم يقدر فيه المؤاخذة ونحوها لزم الكذب لوقوع كثير من الامور المذكورة في الامة وقد اضطرب كلمات
القوم في بيانها بحيث تمتاز عن غيرها وليس لنا في هذا المقام غرض في تحقيقها ثم انه اعلم ان الاحتياج في تصحيح الخبر الى التقدير بدلالة الاقتضاء
فنقول في تنقيح المرام ان تصحيح الخبر يمكن بوجوه احدها تقدير المؤاخذة في الكل وثانيها جميع الآثار وثالثها الاثر المناسب من اضافة المؤاخذة
ورابعها حمل الامة على المجموع من حيث هو فيكون المعنى بالنسبة الى ما لا يعلمون انه لا يمكن فرض تحقق الجهل بامر من الامور الدينية في هذه الامة لعدم
خلوهم عن امام معصوم وخامسها حمل الامة على العموم وارادة الرفع من كل واحد منهم اذا انبعث المرفوع عن الجميع وقد قرر في محله انه اذا
تعذر الحقيقة تعين اقرب المجازات وقد اختلف الانظار في ذلك وقد حكم المصنف الاستاد بكون الاقرب عرفا هو الاول من الوجوه المذكورة و
وافقه في ذلك بعضهم ووجه الاقربية التبادر اولا ومطابقته لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ثانيا وقلة ارتكاب خلاف الاصل والاضمار ثالثا
وقد يضعف ذلك الوجه بان الخبر الآتي المروي عن الرضا عليه السلم قرينة على خلاف الظاهر لو سلم التبادر وانه يمكن التفضل من الله تع برفع
جميع الآثار بعد دعاء النبي صلى الله عليه وآله فلا ملازمة بين ارادة المؤاخذة في الاية وارادتها في الخبر وان قلة لزوم ارتكاب خلاف الظاهر
ممنوع لان المقدر على فرض تقدير المؤاخذة او الآثار لفظ واحد غاية الامر ان الثاني اريد شمولا واكثر مدلولا اللهم الا ان يراد من تلك انه
على تقدير اضمار المؤاخذة يكون تخصيص العمومات الدالة على المؤاخذة وتكليفا نادرا بخلاف اضمار الآثار فانه يلزم منه تخصيص تلك العمومات
وغيرها مما دلت على ثبوت الاحكام التكليفية والوضعية وعلى هذا فيرجع الى ما ذكره بعضهم في ترجيح تقدير المؤاخذة على تقدير الآثار
من انه يلزم على الثاني تخصيص الاكثر لثبوت الضمان على القاتل خطأ او نسيانا ونظائره مما لا تحصى ولو فرض الحاق المشكوك بالمعلوم عند
ترتبه كان المعلوم ترتبه اكثر ومما يضعف ذلك الوجه استلزامه خلاف الواقع اذ لوحظ بعض الامور المذكورة في الخبر بالنسبة الى الامام عليه السلم
فان المرفوع عنه نفس هذا الامر لا المؤاخذة عنه لعدم صدوره منه عليه السلم كما لا يخفى ومما يضعفه ايضا ان رفع المؤاخذة لا يدل على عدم الوجوب
والحرمة لاحتمال ان يكون من باب العفو فلا يمكن الاستدلال بالخبر حينئذ الا ان يقال ان نفي الفعلية يكفي في ابطال الخصم وسيأتي وجه خفي في التقريب ايضا
وبعضهم رجح الثاني نظرا الى انه اقرب المجازات بحسب الاعتبار حيث ان الموجود الذي لا يترتب عليه الآثار اقرب الى العدم نظير ما ذكره علماء
البيان في مسئلة الاستعارة من جعل التشبيه جميع ما يشترك فيه المشبه والمشبه به اقرب اعتبارا ومجاز ابن نظير الاول واما ما يلزم عليه من كثرة التخصيص
فجوابه ما يشير اليه المصنف من ان الاحكام الشرعية على ثلثة اقسام قسم يعتبر في موضوعه العمد والقصد كالعقود وهو خارج عن مورد الرواية والحكم
بعدم ترتب الآثار على ما لم يعلم وقسم يعتبر فيه الخطأ والنسيان مثل ان يقال لا شئ على من نسي القرائة في الصلوة ودخل في فعل غيرها وهذا القسم ايضا
انما يثبت بالاخبار الخاصة وقسم لا يعتبر فيه شئ من الامرين مثل من اتلف مال غيره فهو ضامن وهو مورد الرواية فلم يلزم تخصيص الاكثر من جهة
التخصيص مورد الرواية في القسم الاخير لا يقال هب ان مورد الرواية منحصر في الاخير لكن التخصيص فيه كثير كالضمانات لانا نقول ان الرواية في مورد
الامتنان ورفع الاحكام الوضعية وان كان امتنانا بالنسبة الى المتلف لكنه ضرر على صاحب المال فهو مناف للامتنان فينبغي ان لا يدخل الضمانات
في مورد الرواية فمورد الرواية منحصر في مثل التنابيه في الصلوة والصوم ونحوهما والتخصيص في امثال ذلك قليل فلئن قلت المراد بالآثار على فرض
تقديرها هو الآثار الشرعية والمؤاخذة امر عقلي فلا تدخل فيها لعدم كون بيانه من شأن الشارع فلا يتم الاحتجاج بالرواية على فرض تقديرها
على اضمار البرائة قلنا المراد اسباب المؤاخذة من الامر والنهي ولا شك في دخولها فيمكن رفعها ويرتفع المسبب بارتفاع سببه واما الوجه
الثالث فهو ابعد من الاول عرفا ومن الثاني اعتبارا واما الرابع فمع كونه مما لا محصل له يستلزم لغوية التخصيص بهذه الامة مع انه ينافي
الامتنان اذ لو التخصيص بالامة بالامام مع ان الامور المذكورة في الخبر يمكن فرض بعضها بالنسبة الى الامام عليه السلم ايضا كالاكراه و
الاضطرار وقد يمنع لغوية التخصيص استنادا الى ان المراد وجود المعصوم في زمن النبي صلى الله عليه وآله وهو مختص بهذه الامة لعدم
اجتماع معصومين في زمان واحد في سائر الامم وفيه نظر ومما ذكرناه يظهر ما في الوجه الخامس ايضا **اقول** يمكن ان يكون المقدر في
الكل لفظ الحرام سواء تعلق العناوين المذكورة في الخبر بما يتضمنه من الفعل واحتمل تعلق العنوان بالفعل والحكم كما في ما لا يعلمون اي حرام
لا يعلمونه اما باعتبار الحكم او باعتبار الموضوع فتأمل **قوله** لان الظاهر ان نسبة الرفع آه **اقول** هكذا يوجد هذه العبارة
في بعض النسخ التي رايناها فيكون علة للاظهرية وفي بعض النسخ المقروة على الاساتيد وقع بدل اللام التعليلية كلمة الا الاستثنائية
وهو محتمل فتدبر **قوله** فلعل نفي جميع الآثار مختص بها آه **اقول** اورد عليه بان استدلال الامام عليه السلم على رفع بعض الآثار لا
يصلح دليلا على كون المقدر جميع الآثار مع ان المصنف ايضا لم يقصد من الاستدلال بالخبر الا اثبات عدم الاختصاص برفع المؤاخذة كما هو
صريح كلامه واجيب بان مقتضى استدلال الامام عليه السلم بالنبوي في المورد الخاص يكشف عن كونه بمنزلة الكبرى الكلية كما يرشد اليه
الى قواعد الاستدلال مع انه لا خصوصية للاثر الخاص **قوله** فتأمل آه **اقول** لعل وجه التأمل ان ذكر الامور الثلاثة انما هو من باب

في ادلة القول بالبرائة

ذكر بعض الافاضل للتخصيص وقيل ان وجهه انه اذ ثبت تعلق جميع الآثار في الثلاثة المذكورة ثبت في جميعها بملاحظة وحدة السياق التي او ضعف الوجه الثالث وبملاحظة ان اخبار النبي صلى الله عليه وآله والائمة يكشف بعضها عن بعض **قوله** شطط من الكلام اه **اقول** لظهور ان الوجه للامتنان على امة النبي صلى الله عليه وآله بامور بعضها مختص بهم **قوله** وكذا المؤاخذة على ما لا يعلمون اه **اقول** اورد عليه بان مجرد امكان الاحتياط لا يصحح العقاب والمؤاخذة مع عدم وصول البيان وفيه ما لا يخفى **قوله** وكذا التكليف الشاق اه **اقول** ليس المراد منه ما لا يتحمل عادة للزوم الحرج بل المراد هو غير المقدور ولا دليل على قبح التكليف بالممتنع بالاختيار والعقاب عليه الا انه يرد عليه تسليم الفرق بين هذه الامة وغيرها فيه فافهم وسيجيء زيادة بيان لهذا المطلب **قوله** لا ما لا يقدر عليه اصلا اه **اقول** ليس المراد ذلك ليرد انه لا يختص بامة النبي صلى الله عليه وآله **قوله** واما في الآية فلا يبعد اه **اقول** في خبر المعراج ان النبي صلى الله عليه وآله قال ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به قال تبارك اسمه قد فعلت ذلك بك وبامتك وقد رفعت عنهم عظيم بلايا الامم وذلك حكمي في جميع الامم ان لا اكلف خلقا فوق طاقتهم وظاهره ان المراد هو التكليف بما لا يطاق لا العذاب والعقوبة فلا بد ان يكون المراد من الاصر المذكور في الآية الذي عبر عنه المصنف ره بالتكليف الشاق هو ما لا يتحمل عادة لا غير المقدور كما يظهر من الخبر فان معناه الذي تحت طلبتك في عدم تحميل امتك ما طاقة لهم به كيف وقد رفعت عنهم الاصر الذي جعلته على الامم السابقة فلا ارفع عنهم التكليف بما لا يطاق الذي رفعته عن الامم السابقة ايضا بمقتضى الحكمة والعدالة **قوله** فتامل اه **اقول** وجهه ان تردد المخصص بين ما يوجب كثرة الخارج وقلته لا يوجب الاجمال في العموم قطعا واما صيرورة العموم مبنيا للمخصص ورافعا للاجمال فلا وقد قرر الكلام في ذلك في مباحث حجية الظن **قوله** اذ لا يعقل رفع الآثار الشرعية **اقول** اما بالنسبة الى خطأ هذه الامة ونسيانهم فللزوم التناقض واما بالنسبة الى خطأ الامم السابقة ونسيانهم فلانه وان كان معقولا في نفسه الا انه لا يبقى له معنى بعد ثبوت نسخ جميع احكامهم ببعثة النبي صلى الله عليه وآله اذ لا خصوصية لآثار الخطأ والنسيان **قوله** مع قيام المقتضي له اه **اقول** انما اعتبر قيام المقتضي لانه لولم يقم كان ذلك اندفاعا لا دفعا فلا بد في تحققه من قيام المقتضي كما انه لا بد في الرفع من قيام الدليل على التكليف انا ما عليه ومعنى دفعه رفع مقتضيا **قوله** فان قلت اه **اقول** توضيحه انه يلزم على ما ذكرت في الخبر اشكالان بالنسبة الى قوله صلى الله عليه وآله ما لا يعلمون **احدهما** انه ليس له اثر شرعي وقد ذكرت ان المرفوع لا بد وان يكون من الآثار الشرعية **وثانيهما** ان الاثر المرفوع لا بد وان يكون اثرا للشيء مع قطع النظر عن هذه العنوانات واستحقاق العقاب والمؤاخذة انما هو من الآثار المترتبة على المعصية المتوقفة على العمد والعلم **اقول** يمكن تصور الاثر بالنسبة الى الاحكام الوضعية كالحرمة المترتبة على ترك التسمية في الذبح بل بالنسبة الى الاحكام التكليفية ايضا كما اذا ترتب حكم تكليفي على الآخر كوجوب ترك النافلة على وجوب قضاء الفريضة فحينئذ فلا حاجة الى تكلف تصحيح الدفع وان كان من جهة ان نقول ان كان له اثر شرعي فهو مرفوع والا فلا رفع ولا دفع فليتدبر **قوله** قد عرفت ان المراد اه **اقول** توضيحه ان المرفوع بالنسبة الى ما لا يعلمون ليس نفس استحقاق العقوبة اولا وبالذات بل هو امر شرعي يلزمه بحكم العقل ارتفاع امر غير شرعي وذلك الامر يختلف بالنسبة الى العناوين المذكورة في الخبر ومن هذا التقرير يظهر اندفاع كلا الاشكالين اما الاول فظاهر واما الثاني فلوجود المقتضي لايجاب المرفوع من المصالح النفسية الامرية فلم يجعل المرفوع نفس استحقاق العقاب والمؤاخذة المستلزم للعصيان المحقق في صورة العلم والعمد الذي لا يتحقق في صور وجود العناوين المذكورة في الخبر **قوله** فاذا فرضنا انه لا يقبح اه **اقول** قد يورد عليه بان المراد من التوجه ان كان التوجه الواقعي لغير المجبر الذي يترتب عليه العقاب بحيث يشمل صورة الشك فيقال انه قد فعل ذلك ووقع نوعه لو بعد ملاحظة الحديث ايضا حيث ان التكاليف الواقعية تعم العالم والجاهل في نفس الامر وان كان تنجزها مشروطا بالعلم والمراد من الوقع في الرواية هو الرفع الظاهري وان كان التوجه الفعلي بحيث لا يعاقب عليه مع عدم العلم ايضا ففيه انه لا شك في قبحه عند العقل ضرورة قبح المؤاخذة بلا بيان ويمكن دفعه بان قبحه مع امكان التحفظ بالاحتياط ممنوع غاية الامر انه خلاف التفضل من الله تع ويكفي في ارتفاع صحته عدم الوقوع كما لا يخفى **قوله** فيقال بحكم حديث الرفع اه **اقول** ملخصه ان المرفوع اولا وبالذات امر مجعول شرعا وهو الشرطية ويترتب عليه رفع امر شرعي آخر وهو وجوب الاعادة فلا اشكال فيه كما فيما نحن فيه **قوله** فتامل اه **اقول** لعل وجهه ضعف ما ذكرنا بناء على مذاق المص ره من كون الاحكام الوضعية امورا انتزاعية تنتزع من الاحكام التكليفية فهي ايضا ليست قابلة للجعل والوضع والرفع الا ان يقال ان منشأ انتزاعها من الاحكام التكليفية قابلة لذلك فالرفع ينسب اولا وبالذات الى ذلك الامر الشرعي الذي هو منشأ الانتزاع وثانيا وبالعرض الى هذا الامر المنتزع فحينئذ يرد عليه ما قيل من ان المراد بالحكم التكليفي المرفوع ان كان هو الفعلي فيرتفع بنفس الكسيان وان كان الشأني فلم يدل الرواية على الرفع الواقعي لكنه يندفع بما ذكره بعض الافاضل من ان الرفع الظاهري تام هو بالنسبة الى ما لا يعلمون واما بالنسبة الى غيره من اكثر العناوين المذكورة في الخبر فلا يكون الرفع الا واقعيا لان تقييد الحكم بغير الجهل من احوال المكلف لا ضير فيه **قوله** واما ورود الصحيحة اه **اقول** توضيحه ان رفع الاكراه انما يقبح اذا اوجب ضررا على الغير واما اذا اوجب فوات نفع عنه فهو كالاكراه المتعلق

في مباحث البراءة

بحق الله تعالى في عدم قبح رفع الاثر عنه ولو اقع في الصحيحة من هذا القبيل **قوله** فكذلك في رفع الاكراه آه **اقول** حاصله انه اذا اراد شخص اضرار شخص فاكره ثالثا على اضراره لم يكن رفع الاثر عن المكره بالفتح منافيا للامتنان لانه من باب عدم تحمل الضرر ليندفع عن الغير لا من باب الاضرار على الغير لخلاص النفس فان اضرار المكره بالكسر متوجه اولا وبالذات على المكره عليه لا على المكره ليريد دفعه باضرار المكره عليه **قوله** فافهم آه **اقول** لعله اشارة الى ضعف ما ذكر نظرا الى ان الضرر وان كان اولا وبالذات متوجها الى الغير لكنه فعلا متوجه الى المكره بحيث لو لم يضر بالمكره عليه حصل اندفاع الضرر عنه ووقوعه على نفسه فاذا عمل بقول المكره دفعه عن نفسه فيصلح الاضرار على الغير لخلاص النفس **قوله** مع مخالفته لظاهر الاخبار آه **اقول** مثل ما روي عن الباقر والصادق عليهما السلام ان الحسد ياكل الايمان كما ياكل النار الحطب مثل ما قال الله تعالى لموسى بن عمران في حق الحاسد ومن يك كذلك فلست منه وليس مني على ما رواه في الكافي عن الصادق عليه السلام الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة **قوله** ويمكن حمله على ما لم يظهر الحاسد آه **اقول** للحسد مقامات **احدها** الحالة البسيطة والملكة الراسخة التي هي من الرذائل الباطنية والكيفيات النفسانية **وثانيها** الاثر المترتب عليها من التاثر والانفعال الباطني والاشتعال القلبي **وثالثها** ظهور اثرها في الخارج في ظاهر البشرة وله مراتب عديدة بحسب استعمال الالات البدنية والجوارح الظاهرية كما لا يخفى فالمقام الاول مما لا ريب في رفع المؤاخذة عنه بل ليس مظنة للمؤاخذة اصلا لان الملكات النفسانية مما لا يمكن العقاب عليه غاية الامر توجه العقاب على استعمال اسباب حصولها اذا كان حصولها بالاختيار وينبغي ازالتها بالرياضات والمجاهدات كما ان المقام الثالث لا ريب في ترتب العقاب والمؤاخذة عليه واما المقام الثاني فهو الذي اراده المص الاستاد والظاهر رفع المؤاخذة عنه وان كان من الصفات الرذيلة المذمومة ولا ملازمة بين كون الشي مذموما ومورثا لاستحقاق العقاب لصاحبه وبين فعلية العقاب بالنسبة الى صاحبه ولا ضير في اخبار الله تعالى واخبار رسوله بالعفو عنه بعد تحقق قبحه الواقعي الذي ينبعث منه استحقاق العقاب وكونه مانعا من قبول الطاعات حاجبا بين العابد والمعبود لا ينافي ما ذكرنا اذ لا منافاة بين كون الشي مما لا يعاقب عليه بنفسه وبين كونه من موانع القبول نظير نجاسة البدن والثوب بالنسبة الى الصلوة **قوله** والطيرة آه **اقول** هو على وزن خيرة بفتح الياء وسكونها مصدر تطير كما ان الخيرة مصدر تخير ولم يات المصدر على هذا الوزن سواهما كذا قيل **قوله** فهي في الاصل التشام بالطير آه **اقول** ولذلك يسمى العلم الذي دون فيه احكامه بعلم زجر الطير وذكر بعض الافاضل انه يسمى بعلم العيافة كما يسمى العلم بمعرفة الطرق في البحر والبر بشم التراب والرمل والطين بعلم الشقيا وعلم الفراسة بعلم القيافة وهذه العلوم الثلثة كانت مشهورة في العرب في زمن الجاهلية بل بعده ايضا مع انه روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لا عدوى ولا طيرة ومن نظر كتب التواريخ وقصص الشعراء والملوك وذكرهم في اشعارهم ما يتشائم به ويتفال به الملوك اياهم يصدق ما ذكرناه **قوله** واما رفع اثرها آه **اقول** ان قيل كيف يراد رفع اثرها وفي اخبار الامامية لها عين واثر كالخبر المروي في الخصال والمحاسن عن الكاظم عليه السلام قال الشوم للمسافر في الطريق في خمسة الغراب الناعق عن يمينه والكلب الناشر لذنبه والذئب العاوي الذي يعوي في وجه الرجل وهو مقيع على ذنبه ثم يعوي ثم يرتفع ثم ينخفض ثلاثا والظبي السانح عن يمين الى شمال والبومة الصارخة والمرئة الشمطاء تلقى فرجها والاتان العضباء يعني الجدعاء فمن وجد في نفسه منهن شيئا فليقل اعتصمت بك يا رب من شر ما اجد في نفسي فاعصمني من ذلك ومثل قول امير المؤمنين عليه السلام حين تحل نطاقه فاخذه وشده اشد خيا بك الموت فان الموت لاقيكا الى غير ذلك من الاخبار المشتملة على امثال ذلك **قلت** امثال ذلك مستثناة بالنص والمراد هو التشام بما يتخيل المتشائم مع ان قول امير المؤمنين عليه السلام لا يدل على التشام اصلا فانه عليه السلام اخبر بشهادته من اول الليل الى ذلك الوقت مرارا بل يمكن ان يقال ان ما ذكر في الخبر ايضا مما يرتفع اثرها عن هذه الامة ولو بمثل دعاء الاعتصام الذي علمه الامام عليه السلام اياهم **قوله** ويحتمل ان يراد بالوسوسة **اقول** لا يخفى بعد هذا المعنى على من لاحظ اجتماع لفظي التفكر والوسوسة سيما مع تقدم لفظ الوسوسة كما هو لا تسعه على ما صرح **قوله** كما حكى الله عن الوليد آه **اقول** معنى الاية انه فكر فيما تخيل طعنا في القرآن وقدر في نفسه ما يقول فيه وهو ما حكى الله عنه من قوله ان هذا الا سحر يؤثر ان هذا الا قول البشر واما قوله فقتل كيف قدر الاية فهو تعجب من تقديره وقد كرر للمبالغة **قوله** فافهم آه **اقول** اشارة الى بعد هذا المعنى الذي ذكره الصدوق ره بالنسبة الى النبوي بل لا ينطبق عليه كما لا يخفى **قوله** ومنها قوله عليه السلام ما حجب الله آه **اقول** قد يقال ان كلمة ما مفيدة للعموم اذ هي اما شرطية او موصولة متضمنة لمعنى الشرط فتشمل الشبهة الموضوعية والحكمية ولا يمكن حملها على ظاهرها اذ لا معنى لوضع الموضوع فلا بد من التصرف في الرواية باحد وجوه محتملة فيها وفيه ان الوضع من الله وكذا التكليف انما يتصور فيما يكون الوضع والتكليف فيه من وظائفه تعالى وهو الاحكام اذ الموضوع عار عما يتعلق العلم بها او يرتفع عنها بالامور الخارجية فلا مساغ لدخول الموضوع مع ان ما ذكره من لزوم وضع الموضوع قرينة اخرى على ما ذكرناه فتدبر **قوله** وفيه ان الظاهر آه **اقول** لقائل ان يقول ان الوضع بحسب الاستعمالات كالرفع فيمكن جعله قرينة لكون المراد مما حجب الله ما بينه واخفى مع ان الحجب مطلق والمحجوب عام ونسبة الحجب الى الله تعالى لا تفيد الاختصاص ولعل السر فيها هو الاشعار بوجوب الفحص التام في العمل بالبرائة لا يصدق

بوجوب

في ادلة القول بالبرائة

بدونه ان الشيء مما حجبه الله مع انه يلزم تخصيص الاكثر في عموم كلمة ما لان اغلب الموارد مما اخفي فيه الحكم بسبب العباد بناء على الاخبار الواردة في انكار
واقعهم حكما واثبات كون الحجب بغير سبب من العباد بالاصل ثم اتمام المطلوب بالخبر كالا فائدة فيه لتوقف تمامه على ما لا معنى له لاستلزامه خلوه اقعد ان اريد نفي
جميع الاحكام والتحكم ان اريد بعضها وقد اجيب عن الاستدلال بالخبر بوجوه اخر ايضا **احدها** انه لا يصدق المحجب فيما نحن فيه نظرا الى
ادلة الاحتياط **وثانيها** ان الخبر ظاهر في الشبهة الموضوعية ولا اقل من الاحتمال **وثالثها** ان المراد منه بيان الاغتفار في الخطا
في الاجتهاد بعد بذل الجهد **ورابعها** ان المراد اسرار القضا والقدر ومسئلة الطينة والخلق ونحو ذلك **وخامسها** انه
ضعيف السند لاشتراك يحيى بن زكريا بين الثقة وغيره الى غير ذلك من الوجوه الضعيفة التي لا ينبغي ان يسود بها قرطاس ويخلق بها يراع **قوله**
وفيه ما تقدم آه **اقول** لا ينبغي الجواب بمثل ذلك بعد ما سيجي من ان ادلة البرائة واردة على ادلة الاحتياط وقد اجيب عنه ايضا بان الظاهر
كون كلمة ما ظرفية ولا بد فيه حينئذ من تقدير شيء مع ملاحظة ما ثبت في محله من انها تفيد العموم فيكون مبنيا لحال الجاهلين اذ لا يكون مسلم
بالغ عاقل الا ويعلم شيئا من الاحكام وفيه مضافا الى منع ظهور كلمة ما في الظرفية سيما بعد ملاحظة ما في بعض الكتب من زيادة حتى يعلموا في
اخر الخبر ان ذلك ينافي عموم التعليل فلا بد ان يجعل معنى الخبر ان الناس في سعة كل شيء ما لم يعلموا ولعله المتبادر من الخبر ومما يرد على ظاهر الخبر انه
يؤدي الى رفع الاحكام الوضعية ايضا فيكون مشتملا على ما قام الاجماع على خلافه ويسقط بذلك عن الاعتبار الا ان يسهل بملاحظة
وروده على حل اخبار الباب ومما يرد عليه على فرض جعل كلمة ما موطئة او موصولة ان مقتضى الاضافة كون الجهل سعة قبلها اللهم الا ان يجعل
ذلك بنفس الاضافة او يجعل ذلك تقديرا لكون الجهل سعة بحكم العقل واقوى ما يرد عليه انه مرسل وادعى بعض الاصحاب ممن لم يف بالاخبار انه
لم يعثر عليه مسندا في شيء من الكتب بل الموجود منه فيها رواية السكوني عن ابي عبد الله عليه السلم ان امير المؤمنين عليه السلم سئل عن سفرة وجدت
في الطريق مطروحة كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها قال عليه السلم يقوم ما فيها ثم يؤكل لانه يفسد وليس له بقاء فان جاء صاحبها
غرموا له الثمن قيل يا امير المؤمنين لا ندري سفرة مسلم او سفرة مجوسي فقال عليه السلم هم في سعة حتى يعلموا وهو بعد الاغضاء عن الخدشة
في سنده بالسكوني اجنبي عن المقام وغريب عن المدعى حيث ان ظاهره انهم في سعة من النجاسة المحتملة الناشية من احتمال اشتمال السفرة على
اللحم الغير المذكى بقرينة ظهور السؤال وارجاع الضمير الى الاكلين فلا وجه للتعبير بالناس والاحتجاج به في جميع موارد الاشتباه والالتباس **قوله**
بناء على ان المراد بالشيء آه **اقول** لا يخفى ان ظاهر الرواية هو المعنى الثاني ولو سلم ظهور سياقها في هذا المعنى وكون الظهور السياقي
معتبرا كما بنى عليه المص الاشارة في هذا الكتاب فلا شك في انه لا يكافؤ الظهور اللفظي فحينئذ لا تصلح الرواية للاحتجاج بها على المدعى
قوله ومنها قوله عليه السلم ايما امرء ركب آه **اقول** هذه الرواية وردت في باب كفارات الحج وذكرها في الوسائل هناك وفي المدارك
في باب كفارات الصوم لكن لفظ الرواية اي رجل بدل ايما امرء وصورة الرواية انه روى عبد الصمد بن بشير عن ابي عبد الله عليه السلم قال جاء رجل
ملبي حتى دخل المسجد الحرام وهو يلبي وعليه قميصه فوثب اليه الناس من اصحاب ابي حنيفة فقالوا شق قميصك واخرجه من رجليك فان عليك
بدنة ويضرب وجهه فقال له ابو عبد الله عليه السلم اسكن يا عبد الله فلما كلمه وكان الرجل وعليك الحج من قابل وحجك فاسد فطلع ابو عبد الله
عليه السلم فقام على باب المسجد فكبر واستقبل فدنى الرجل من ابي عبد الله عليه السلم وهو ينتف شعره ويضرب وجهه فقال له ابو عبد الله
عليه السلم اسكن يا عبد الله فلما كلمه وكان الرجل عجميا فقال ابو عبد الله عليه السلم ما تقول قال كنت رجلا اعمل بيدي فاجتمعت لي نفقة فجئت
احج لم اسئل احدا عن شيء فافتوني هؤلاء ان اشق قميصي وانزعه من قبل رجلي وان حجي فاسد وان علي بدنة فقال له متى لبست قميصك ابعد ما
لبيت ام قبل قال قبل ان البي قال فاخرجه من راسك فانه ليس عليك بدنة وليس عليك الحج من قابل اي رجل ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه
طف بالبيت سبوعا وصل ركعتين عند مقام ابرهيم واسع بين الصفا والمروة وقصر من شعرك فاذا كان يوم التروية فاغتسل واهل
بالحج واصنع كما يصنع الناس **قوله** وفيه ان الظاهر آه **اقول** الانصاف ان نظائرها من الاخبار الواردة في باب الكفارات مختلفة
فان الجهالة قوبلت في بعضها بالعلم وفي بعض اخر بالعمد وفي ثالث بالخطأ ففي الكافي عن ابي عبد الله عليه السلم انه قال وليس عليك فداء
ما اتيته بجهالة الا الصيد فان عليك الفداء فيه بجهل كان او بعمد وفي المحكي عن تحف العقول كل ما اتى به المحرم بجهالة او خطاء فلا شيء عليه
الا الصيد فان عليه الفداء بجهالة كان ام بعلم بخطأ كان ام بعمد وفي الصحيح عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن الرضا عليه السلم قال سئلته عن المحرم
يصيد الصيد بجهالة قال عليه كفارة قلت فان اصابه خطأ الخبر فلا يتعين الحمل على ذلك المعنى الا ان يمنع الظهور وفيه ايضا مشكل و
يؤيده صحيحة عبد الرحمن الاتية نظرا الى ان تعليله عليه السلم بعدم القدرة على الاحتياط قرينة على انه معتقد للحلية والا كان قادرا على الاحتياط
قوله فتامل آه **اقول** لعله اشارة الى بعض ما ذكرناه ويمكن ان يكون اشارة الى منع الاباء عن التخصيص مع عدم اشتماله على شيء من التعليل
والتاكيد وغيرهما من الاسباب المقتضية للاباء وقد يقال ان وجهه ان هذا التخصيص لازم على كل تقدير اذ لا يستحق العقاب الا الجاهل الحقيقي
قوله وفيه ان مدلوله آه **اقول** مضافا الى انه لا يدل على عدم احتجاج الله بغير ما اتيهم وعرفهم لعدم اشتماله على شيء من ادوات الحصر فان قلت

انما انما للسببية او مشعرة بها فيستفاد منه ان العلة موذ لك ومع انتفاء السبب والعلة ينتفي المسبب والمعلول قلت لا مانع من تعدد السبب
انتفاء السبب لا يقتضي انتفاء المسبب بالنسبة الى غير ذلك السبب قيل في رد الاستدلال بالرواية انها واردة في مقام بيان تفاوت مراتب
التكليف بتفاوت مراتب العقول وليست ناظرة الى ما نحن فيه اصلا كما يشعر بذلك ذيلها وصدرها فانه ورد عنهم انما يداق الله العباد
على ما وهبهم من العقول وانه سبحانه يحتج عليهم بما آتاهم وعرفهم وان للايمان درجات متفاوتة وكلها يدل صريحا على تفاوت مراتب التكليف
بالنسبة الى البله والنسوان وغيرهم بل يستفاد من بعض الاخبار وكلمات اصحابنا الاخيار ان مستضعفي المخالفين يرجى لهم الفوز بالجنة وان
شئت تفصيل ذلك المطلب فارجع الى باب الاجتهاد والتقليد من القوانين **قوله** مما لا ينكره الاخباريون آه **اقول** المراد انهم
معترفون ان الله لا يحتج ولا يكلف الا بالاعلام والتعريف والبيان لكنهم يدعون ان الموضوع المشتبه الحرمة مما عرفهم اياه نظرا الى ادلة
الاحتياط **قوله** ومنها قوله عليه السلام في مرسلة الفقيه آه **اقول** قد ورد في بعض الروايات مباح بدل مطلق وفي بعضها حتى يرد
فيه نص وفي آخر حتى يرد فيه امر او نهي **قوله** ودلالته على المطلب اوضح آه **اقول** تقريبه ان المراد بالمطلق معناه اللغوي مطلق
العنان لا ما يقابل المقيد كما توهم لانه المتبادر ولما اشرنا من تبديله بالمباح في بعض الاخبار فيكون مفاده حلية مشتبه الحكم اذ المراد بالورود
هو الورود المعلوم عند المكلف لا مجرد الورود في الواقع ونفس الامر فيصير بمنزلة كبرى كلية فان قلت المراد هو الورود الواقعي اذ ليس فيه تقييد
بالعلم وحينئذ فان ربما ثبات الاباحة قبل احراز عدم الغاية فلا وجه للتمسك به ضرورة وجوب الفحص بعده فلا شك ان ما يدل على
ذلك من الضاعد لنهي يكفي في ذلك فلا حاجة الى التمسك بالخبر اجيب بان حمل الورود على الورود الواقعي فاسد اذ المقصود من الخبر ان كان
افادة الاطلاق قبل تشريع الاحكام او مع قطع النظر عنها فيلزم تحصيل الحاصل اذ المحمول عين الموضوع فان المعنى كل شيء لم يمنع عنه
شرعا لم يمنع عنه وان كان بعد تشريعها وجعلها فيكون من توضيح الواضح اذ المعنى ان كل شيء ماذون فيه بالاباحة الشاملة لما عدا التحريم
حتى يرد النهي وهذا امر يعلم من تقسيم الاحكام فان كلا منها يثبت في موضوعه الى ان يرفعه آخر فهذا بيان الحكم المنع ولا يخفى بعد مثله للنبي
كلام الحكيم فالانصاف ان دلالة الخبر لا طائل فيها بل يمكن الاحتجاج به الشك في المكلف به كما في مسئلة القنوت بالفارسية التي استدل به
الصدوق رحمه الله فيها حيث ان الشك فيها يرجع عند التامل الى الشك في المكلف به اذ الكلام في مانعية الفارسية راجعة الى شرطية عدمها
فيكون الشك في ان الصلوة الواجبة هذه او تلك كما لا يخفى ثم ان بعض محققي الاخبارية احتمل في معنى الخبر وجوها ثمانية **احدها**
ما ذكرناه **وثانيها** ان المراد ان كل شيء عام ومطلق يجب ابقاؤه على حاله حتى يثبت المخصص والمقيد **وثالثها** ان المراد قبل كمال
الشريعة **ورابعها** ان المراد ما يحتمل الوجوب والاباحة **وخامسها** ان المراد به ما يعم به البلوى **وسادسها**
انه محمول على التقية **وسابعها** انه محمول على ما لم يعلم كونه فرد النوع معلوم الحلية او النوع معلوم الحرمة **وثامنها**
ان المراد من لم يبلغ اليه احاديث الشبهة والاحتياط ولا يخفى ان كل الوجوه سوى الاول من التاويلات البعيدة والتكلفات الركيكة بل لا يصح كثير منها
كما لا يخفى وربما يورد على الاستدلال بالخبر بوجوه منها انه مرسل وليس بحجة ومنها ان اخبار الاحتياط واردة عليه ومنها انه يدل بظاهره على
اباحة ما لم يرد فيه نهي وان استقل بالعقل وبطلانه ضروري ومنها ان مقتضاه اباحة كل شيء يعلم بعد ورود النهي عنه فلا يشمل المشكوك
فيه ومنها ان مفاده الاباحة بالذات لو سلم دلالته وهي لا تنافي الحرمة من باب المقدمة ومنها ان دلالته على المطلوب انما تتم لو اضمر العلم او يقال
بان الالفاظ موضوعة للمعاني المعلومة والاول خلاف الاصل والثاني خلاف التحقيق ومنها ان الورود ظاهر في الصدور والدخول
بل الحلول على الاقل كما في قوله تعالى وان منكم الا واردها وقولهم وردنا ماء بني فلان فلا وجه لحمله على الوصول والبلوغ كما هو مبنى الاستدلال
الى غير ذلك من الوجوه التي يظهر ضعفها من التامل في مطاوي الكلمات والاخذ بمجامعها فتامل فيها **قوله** فظاهره عدم وجوب الاحتياط
اقول المقصود بيان ان ادلة الاحتياط لو تمت فهي معاضدة وليست واردة عليه لان المراد ورود النهي في الشيء من حيث هو بخصوصه لا من
حيث كونه مجهول الحكم ليصير من جهة ادلة الاحتياط معلوم الحكم بالعلم العمومي وبعبارة اخرى هذا الخبر يثبت الاباحة بالنسبة الى الوقائع
الخاصة وتلك الاخبار تنفيها ففي التعارض يبقى الموضوع في المتعارضين بحاله الا انهما يختلفان في الكيف والامر هنا كذلك وفي الورود
لا يبقى الموضوع في المورود بحاله بعد ملاحظة الوارد وتوهم الورود اذا لوحظ الامر بالنسبة الى الواقعة العامة اعني مسئلة البراءة
والاحتياط مما لا يعتنى به بعد تحقق التعارض على الوجه المذكور **قوله** ثم الرجوع الى ما يقتضيه آه **اقول** مفاد الخبر اما الجعل
الشارع او امضاء حكم العقل ويتفاوت الحال على التقديرين في باب التعارض فان ادلة الاحتياط متقدمة بل حاكمة بل واردة عليه حقيقة
على الثاني دون الاول **قوله** بل في رواية اخرى آه **اقول** ظاهره تاييد عدم الجواز الذي هو مقتضى الاستصحاب وفيه ان هذا لا يصلح
تاييدا لذلك لان المرئة اذا علمت ان عليها العدة ولم تعلم مقدارها كما هو مورد السؤال في هذه الرواية فلا بد لها من الاستصحاب وليس
للاستصحاب معارض وهو بخلاف الرجل فانه مع علمها بالعدة يتصور في حقه ما يطمئن به ويعتقد بانقضاء العدة كتصديق المرئة وهي عنه

متهم بالكذب وعدم الاحتياط ونحو ذلك فتبين المقامين فرق بين **قوله** ومحصله لزوم التفكيك اه **اقول** توضيحه ان الجهالة اثنان الجهالة
بان ذلك محرم عليه والجهالة بانها في عدة ولا يمكن تصحيح معنى الرواية وتطبيق التعليل على المعلل له الا بحمل الجهالة الاولى على الجهل المركب
لظهور ان الجاهل البسيط يقدر على الاحتياط ولا يمكن حمل الثانية عليه ايضا والا لم يبق لاختصاص التعليل بالاولى وجه فلا بد ان يحمل
على الجهل البسيط فيلزم التفكيك بين الجهالتين وسياق الرواية يابى عن ذلك الا ان الظاهر انه مما لا بد منه ويمكن دفع ذلك بان الجاهل على
الوجه الاول غافل سواء كان غافلا محضا او جاهلا بالجهل المركب فلا يعقل الاحتياط بالنسبة اليه اصلا كما عرفت في مباحث القطع واما
الجاهل على الوجه الثاني وان كان جاهلا بالجهل المركب فانه وان كان الشك بالنسبة الى القضية الشخصية لا يتصور في حقه والا لم يكن معتقدا
بل شاكا ومنزلا الا انه يتصور الشك في حقه بالنسبة الى النوع لكثرة وقوع خلاف ما اعتقده في الخارج وهذا لا ينافي القطع كما لا يخفى
فيحمل الجهالة في المقامين على الجهل المركب ولا يلزم التفكيك فافهم **قوله** وتقريب الاستدلال كما في شرح الوافية اه **اقول** حاصل ما ذكره
السيد الشارح ره في معنى الخبر وجوه ثلاثة **احدها** ما اشار اليه اولا بقوله ان كل فعل من الافعال الخ **و ثانيها** ما اشار اليه بقوله
كل شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال الخ **و ثالثها** ان كل شيء تعلم له نوعين وصنفين نص الشارع على احدهما بالحل وعلى الاخر بالحرمة واشتبه
عليك اندراج هذا الفرد تحت احدهما الخ والمعنى الثالث اخص من الاولين والثاني مرجعه الى الاول وهو الذي ينفع القائلين بالاباحة والثالث
هو الذي يحمل القائل بوجوب التوقف والاحتياط هذه الاخبار عليه هذا ملخص كلامه **قوله** وليس الغرض من ذكر الوصف اه **اقول** يعني
ان الغرض من ذكر الوصف يعني قوله فيه حلال وحرام امران **احدهما** الاحتراز عما لا يوجد فيه القسمان بالفعل وان كان قابلا لهما **و ثانيهما**
بيان المشتبه بمعنى ان المراد منه هو الشيء القابل لتعلق الحكم به عقلا وعادة لا مثل الاعيان التي لا يتعلق به فعل المكلف كالسماء وذات
البارى تعالى شانه والافعال الاضطرارية كالتنفس في الهواء **قوله** سواء علم حكم كلي فوقه اه **اقول** مثال الاول اللحم المشترى من السوق
المحتمل للمذكى والميتة فانه يعلم حكم الكلي فوقه من المذكى والميتة ولا يعلم انه داخل تحت احدهما ومثال الثاني مطلق اللحم فانه يعلم حكم الكليين المندرجين
تحته الذين يتحقق في ضمنهما وهما المذكى والميتة ولكن لا يعلم ان الجنس المتحقق في اللحم الشخصي متحقق في ضمن ايهما **قوله** الظاهر ان المراد اه
اقول توضيحه ان المراد ليس خصوص المشتبه الذي هو جزئي من الجزئيات الحقيقية اذ ليس فيه حلال وحرام حتى يعرف الحرام منه بعينه فالمراد
مطلق الشيء مع قطع النظر عن الاشتباه والمراد من انقسامه الى القسمين وجودهما فيه بالفعل كاللحم فان فيه الحلال والحرام بالفعل وليس المراد
احتمال كل منهما في مقام الاتصاف باحدهما كشرب التتن حيث انه يمكن ان يكون حلالا وان يكون حراما اذ لا يصدق على مثل ذلك التقسيم الذي
هو ظاهر الوصف مع عدم صحة كون الشيء مقسما للحكمين لظهور ان المعتبر في التقسيم وجود المقسم في الاقسام ومن المعلوم ان الشيء الذي هو موضوع
لا يوجد في الحكم سيما والموجود في الخبر هو الحلال والحرام لا الحل والحرمة ثم ان بعض افاضل المعاصرين نقل عن المصنف الاستاد ره في هذا المقام بيانا
ابسط مما هو مذكور في الكتاب في تقريره ان الرواية تحتمل وجوها ثلاثة **احدها** ما ذكره السيد صدر الدين ره اولا ويكون الظرفية على
تقدير توسعة بمعنى ان كل ما يتطرق فيه احتمال الحلية والحرمة فهو لك حلال وهذا المعنى يعم الشبهة الموضوعية والحكمية **ثانيها**
ان يكون الظرفية على وجه الاحاطة والسريان على نحو ظرفية الكلي لجزئياته بمعنى ان كل كلي له فردان الخ فينطبق على الشبهة الحكمية كالغيبة
والغناء والشبهة الموضوعية كاللحم **ثالثها** ان يكون الظرفية على نحو اشتمال الكل للاجزاء والمركب للبسائط بان يعتبر هنا عناوين
ثلاثة معلوم الحلية ومعلوم الحرمة والمشتبه وينزل منزلة شيء واحد ويقال انه شيء فيه حلال وحرام سواء كان الشك في اصل الحكم او في
موضوعه ويدخل في ذلك الشبهة المحصورة اما الاحتمال الاول ففاسد اذ لا يلائم معه الظرفية لظهورها في الشبهة الموضوعية مع ان
الدليل بناء عليه ايضا بعد صحته لان قضيته جعل الحلية مغيا بمعرفة الحرمة حينئذ صيرورة العنوان الكلي حراما لو حصل المعرفة بحرمة بعض
افراده اذ ليس هناك ما يخص المعرفة الخاصة بالموضوع بالشبهة الموضوعية والخاصة بالحكم بالشبهة الحكمية وهذا ظاهر الفساد نعم لو
قال عليه السلام حتى تعرف انه الحرام كما في الخبر الاخر لم يلزم ذلك وكذا الاحتمال الثالث بل هو اوضح فسادا من الاول لظهور الشيء في الواحد الحقيقي
لا الاعتباري فالوجه هو المعنى الثاني وهو ايضا لا يخلو عن نظر اما اولا فلان تصدي الرواية على فرض شمولها للشبهة الحكمية فذيلها غير مناسب
لها فان ظاهر قوله حتى تعرف الحرام معروفية اصل عنوان الحرام سيما بملاحظة كلمة منه ولفظ الحرام الظاهر في العهد واما ثانيا فللزوم
المحذور المذكور في الاول وهو صيرورة العنوان الكلي حراما بمعرفة حرمة بعض افراده ويمكن تصحيحه بجعل الغاية غاية لاطلاق الحكم فهو بمنزلة
الاستثناء فالمعنى حتى تعرف الحرام وضمير منه راجع الى كلمة كل لا لفظ شيء فتامل **قوله** فالرواية مختصة بالشبهة في الموضوع اه
اقول لبعض الافاضل كلام في ما يحتمله الرواية لا باس بايراده ليتضح حقيقة الامر فقد ذكر ان الرواية تحتمل معاني ستة **الاول**
ان كل فعل من افعال المكلف كان من شانه ان يكون حلالا او حراما اي يصح ان يتصف بالحل والحرمة اذا اشتبه عليك حكمه فهو لك حلال حتى
تعلم بدليل انه حرام فيكون فائدة القيد قابلية محل الاشتباه ليخرج ما لا يقبل الاشتباه **الثاني** ان كل شيء فيه الحلال والحرام عندك على

الوجه الذي ذكره السيد الصدر وعلى هذين المعنيين يشمل ما لم يعلم حرمة نوع منه ولا حليته اذا امكن اتصاف كل نوع منه باحد الامرين بخلاف الاول فانه يشترط فيهما وجود النوعين **الثالث** ان كل شيء من فعل او عين له نوعان نص الشارع على احدهما بالحل وعلى الآخر بالحرمة واشتبه عليك فرد انه من اي النوعين الخ فيكون معنى قوله فيه حلال وحرام انه ينقسم اليهما كاللحم **الرابع** ان كل فعل او عين له انواع نص الشارع على احدها بالحل وعلى الآخر بالحرمة واشتبه عليك الامر في نوع ثالث مثاله اللحم حيث ان له انواعا لحم الغنم ولحم الخنزير ولحم الحمير **الخامس** ان كل فعل او عين له نوعان واشتبه عليك اندراج صنف في احدهما مثاله اللحم حيث انه اشتبه الامر في لحم الحمير والفرق بينه وبين الثالث ان النوع في هذا باعتبار الحلية والحرمة وفي الثالث باعتبار آخر وكذا مع الرابع مضافا الى ان المعلوم في هذا هو ان للشيء له نوعان سواء علم بعض اصناف كل منهما ام لا بخلاف الرابع فانه يعلم فيه الحلال والحرام بخصوصهما **السادس** الاعم من الثلثة وهو ان كل شيء له نوعان او انواع اشتبه عليك الامر في فرد او صنف في حليته وحرمته لاجل الاشتباه في الحكم والاندراج تحت احد النوعين او في نوع انه هل هو ايضا نوع حلال او حرام كاللحم حيث ان فيه حلالا او حراما ومذكى وميتة ولحم غنم ولحم خنزير ولحم حمير ثم قال لا شك في دلالة هذه الاخبار على الاباحة لا نص فيه على المعنيين الاولين وكذا على الثلثة الاخيرة كما ظهر من امثلتها نعم على المعنى الثالث لا دلالة عليهما والاولان وان كانا خلاف الظاهر من قوله فيه حلال وحرام انه مشتمل على النوعين ينقسم اليهما في الواقع ولكن الثالث ايضا غير صحيح اذ لا شك ان قوله كل شيء عام شامل لمثل اللحم في الامثلة الاربعة وكذلك الاشتباه المفهوم التزاما يشمل الاشتباه في جميع تلك الصور والمعنى الثالث يوجب تخصيص كل شيء بما علم فيه خصوص النوع الحلال وخصوص الحرام وبما كان التنوعية باعتبار غير الحلية والحرمة وتقييد الاشتباه بما لا يكون لاجل الاشتباه في الاندراج تحت النوع الذي عنوانه غير الحلية والحرمة مع العلم بخصوص الحلال والحرام ولا باعث على ذلك التقييد والتخصيص لانه ليس في الحديث عنه عين ولا اثر ولو جاز ذلك لما تم لعمل بعام ولا مطلق بل وكذلك الرابع والخامس وكون المورد خاصا لا يوجب خصوص الحكم انتهى كلامه ملخصا ولا يخفى ان الظاهر من هذه المعاني هو خصوص الثالث كما استظهره المصنف ره وغيره والباقي خلاف الظاهر لعدم الانقسام التفصيلي الفعلي في الاولين واما الرابع فلعدم كون سبب الشك في المشتبه هو وجود القسمين في اصل الجنس ضرورة ان سبب الشك في حلية لحم الحمير ليس حلية لحم الغنم وحرمة لحم الخنزير اذ لو فرض جميع الانواع حلالا او حراما لكان الاشتباه في لحم الحمير باقيا بل السبب فيه اما عدم الدليل حينئذ في المسئلة مع نهاكل فريق الى احد القسمين واما اجمال الدليل واما تعارض الادلة كما هو الشان في مطلق اشتباه الحكم الشرعي الكلي واما الخامس فلما مر في الوجه السابق ومنه يعلم حال المعنى السادس ايضا وقد يورد على ما استظهرناه تبعا للاستاد ره بان ظاهر الخبر وما يستفاد منه حسبما يقتضيه مفردات الالفاظ الواقعة فيه بحسب الاوضاع اللغوية هو الحكم بحلية المشتبه المخلوط فيه الحلال بالحرام خلطا مزجيا في المحصور وغير المحصور ولما اخرج عن ظاهره وحمل الظرفية على الظرفية الغير الحقيقية لم يكن فرق بالنسبة الى الخبر بين الشبهة الحكمية والموضوعية وبعض صور الاولى وان خرج عن المعنى الذي ذكر في الثانية الا انه يتم الكلام فيه بالاجماع المركب وانت خبير بما فيه بعد ما عرفت ان المتبادر من الخبر كون المشتبه من جنس الحلال والحرام الواقعيين التفصيليين الفعليين واما ان سياق الرواية هل هو ناظر الى الشبهة البدوية او المسبوق بالعلم الاجمالي كالشبهة المحصورة فسيجيء الكلام فيه **قوله** ووجه الظهور ان وجود القسمين الخ **اقول** توضيحه انا اذا فهمنا من الخبر الانقسام الفعلي فلا بد ان يكون الاشتباه في المشتبه مستندا الى ذلك الانقسام من جهة عدم العلم باندراجه تحت احدهما فمنشأ الاشتباه حينئذ هو اشتباه الموضوع كما يظهر من التقييد بالوصف في مسئلة اللحم ليس اشتباه لحم الحمار من جهة وجود القسمين في عالم معلومية الاندراجه تحت احدهما بل من جهة عدم ورود حكم من الشارع فيه فوجود الانقسام بالنسبة اليه كعدمه كما هو واضح **قوله** وقد اورد على الاستدلال الخ **اقول** المورد هو المحقق القمي ره وقد اورد عليه بوجوه اربعة **الاول** ما اشار اليه المصنف ره من انه يلزم استعمال قوله عليه السلام فيه حلال وحرام في معنيين **الثاني** انه لا معنى لاخراج المذكورات بالقيد المذكور من حيث ان معنى قوله عليه السلام فهو لك حلال ان مجهول الحكم حلال ولا اجمال فيها **الثالث** انه لا معنى حينئذ لاعتبار المفهوم المخالف للازم للقضية الا باخذ السالبة منتفية الموضوع وهي غير مفيدة ولا يلزم ذلك على تقدير الحمل على شبهة الموضوع اذ ليس التقييد حينئذ للاحتراز بل للتنبيه على ان احتمال التحريم في نظر المكلف في صورة الاشتباه لا يوجب التحريم كما ينصرف اليه الاوهام **الرابع** ما اشار اليه المصنف ره من انه يلزم استعمال المعرفة في معنيين واجيب عن الاول بان اللفظ لم يستعمل في معنيين بل في معنى واحد متناول للمعنيين لان المستدل ينزل الرواية على معنى كل ما يحتمل ان يكون حراما وحلالا وهذا عنوان عام شامل للمعنيين ولو تم ما ذكر لزم ان يكون القائم في قولك اكرم الانسان القائم للاحتراز عن التراكب والقاعد مستعملا في معنيين وهكذا في سائر الاوصاف الاحترازية وفيه ما لا يخفى فان الفرق بين الوصف المذكور في الخبر والوصف المذكور في المثال اظهر من ان يحتاج الى البيان توضيح ذلك ان للانسان مثلا صفات جسمانية بدنية يختلف اختلافها اوضاع بدنه من حيث تقارب الاجزاء وتباعدها وقبضها وبسطها وجمعها وتفريقها منها الهيئة وهو الوضع الخاص اتصافه به يستلزم عدم اتصافه ببعض من الاوصاف ولا يلزم من التوصيف بالقائم استعمال اللفظ في غير القاعد الذي في غير التراكب لئلا يلزم استعماله في

في أدلة القول بالبراءة

بخلاف التوصيف بالوصف المذكور في الخبر للاحتراز عن المذكورات فانه يلزم استعماله في الامكان تارة وفي الفعلية اخرى في المثال المناسب لما نحن فيه هو الاحتراز بالقائم في المثال المذكور عن القاعد اختيارا والقاعد اضطرارا من جهة انه زمن فالاولى ان يقال في الجواب ان التقييد احترازي بالنسبة الى الاعيان والافعال التي لا يمكن اتصافها باحدهما وما ثبت انه حرام لا حلال فيه وبيانا بالنسبة الى ما علم انه حلال لا حرام فيه فاخرج الجميع للاحتراز عن لحوق الحكم له بل لبيان كون المقصود بالبيان هو مشتبه الحلية والحرمة او يقال ان قضية وجود الاحتمالين في شيء كونه مما يقبل الاتصاف بهما ويمكن تعلقهما به والا لم يحتمل كونه معروضا لهما وكونه غير ما علم اتصافه باحد الوصفين لعدم اجتماع احتماليهما مع العلم باحدهما والعجب من بعض المعاصرين حيث اجاب عن الايراد بعد نفي الجواب الاول ان المستدل صرح بان المعنى الثاني راجع الى المعنى الاول ومفادهما شيء واحد غاية الامر ان التعبير مختلف وهو كما ترى واجيب عن الثاني بان المراد بقوله ما ان مجهوله حلال ان الضمير راجع الى المجهول المضاف الى الشيء المقيد بالقيد المذكور ففاسد لعدم سبق ذكره وان اراد اضمار المجهول المضاف الى ضمير الشيء المذكور وحذف المضاف وابدال الضمير المجرور بالمرفوع ليقوم مقامه ففاسد ايضا لانه اضمار بعيد اجيب ايضا بان ما ذكره انما يصح اذا كان مراد المستدل ان معنى كل شيء حلال وحرام فمجهوله لك حلال وقد صرح في المعنى الثاني الذي هو راجع الى الاول باعتراف المورد ان المعنى كل شيء يحتمل الحلية والحرمة في نظر المكلف فيكون معنى قوله كل شيء فيه حلال وحرام ان كل مجهول الحكم فلم يجعل المجهول وصفا لامر خارج مخرجا للمذكورات وفيه انه لا يدفع الايراد نعم يتم اذا ضم اليه انه يلزم حينئذ كل مجهول الحكم فمجهوله حلال ولا معنى له واجيب ايضا بان المراد من الشيء في الخبر اما الكلي المطلق او الكلي المشتبه فان كان الاول فلا احتياج الى تقدير المجهول وان كان الثاني فلا بد من ان يحترز عن المذكورات لعدم تصور الجهالة فيها وقد حصل الاحتراز بالوصف حيث يكشف عن كون المراد من الشيء هو المشتبه ولا ضير في ذلك لان كل قيد احترازي فهو يكشف عن كون المراد من المقيد من اول الامر هو صاحب القيد وليس المقصود اخراجها بضمير هو حتى يرد عليه ما ذكر ونعم يرد حينئذ لزوم ارادة المعنيين من الشيء بناء على التعميم الذي ذكره المستدل ومما حققناه يظهر الجواب عن الايراد الثالث ايضا بل الرابع ايضا مع انه لو تم ما ذكر لورد كما قيل عدم امكان حمل الخبر على الشبهة الموضوعية ايضا لان الموضوع يعلم تارة بالحس واخرى بالبينة وثالثة باخبار ذي اليد وكانه بملاحظة ذلك امر بالتامل **قوله** وليته امر بالتامل **أقول** وذلك لمساواتهما في الضعف فان وجه التامل في الثاني ان المعنى واحد والطرق مختلفة واختلاف الطرق وتعددها لا يوجب تعدد معنى المعرفة وحاصله منع استعمال اللفظ في المعنيين وهو جار في الاول ايضا على ما بيناه **قوله** فنقرره من وجهين اه **أقول** الفرق بينهما ان الاجماع على الاول تعليقي وعلى الثاني تنجيزي **قوله** حيث صرح بعضهم بالكافي اه **أقول** توضيحه ان حكم بان الحكم في صورة تعارض الاخبار هو التخيير لا الاحتياط مع ان الاخبار ورد بعضها بوجوب ومرجع التخيير الى البراءة عن التعيين وهو المطلوب فان قيل مورد البراءة هو ما لا نص فيه فكيف يدل حكمه بالبراءة فيما تعارض فيه الاخبار بما فيه قلت يتم فيه بالاجماع المركب وبه يندفع ما عسى ان يقال ان محل الكلام هو الشبهة التحريمية ولا يدل كلامه على العمل بالبراءة فيه لا يقال مورده من تعارض النصين تعارض الوجوب والحرمة ولا كلام فيه لانا نقول لا وجه للتخصيص بهذه الصورة مع ان كلامه مطلق واعلم ان في عبارة الكتاب على ما في النسخ الموجودة عندي نوع اضطراب فتدبر فيها **قوله** وان طريقة الشارع كانت تبليغ المحرمات اه **أقول** ويرشد الى ذلك امتثال قوله تعالى قل تعالوا اتل ما حرم عليكم الآية فلو كان الحكم التوقف لما كان فائدة في تلاوة ما حرم الله بل لا بد من تلاوة ما احل الله فدل ذلك على ان المحتاج الى البيان هو الحظر لا الاباحة لكونها موكولة الى الاصول ومركوزة في العقول **قوله** ان كان الغرض مما ذكره اه **أقول** ان كان المراد هو الاول فوجه تخصيص اهل الشرايع بها ان هذا الحكم من المستقلات العقلية لعل ارادة بيان ان حكم الشارع ايضا فيما لا نص فيه انما هو البراءة وان كان المراد هو الثاني فلا شبهة في تحقق السيرة على ذلك فلا يمكن منعها واما الثاني فحجيتها ايضا ثابتة في محلها مع عدم استنادها الى التسامح وعدم المبالاة **قوله** حكم العقل بقبح العقاب اه **أقول** بل قيل ان الاعلام والبيان هو مقتضى معنى التكليف لغة وعرفا اذ هو من الكلفة ومعناه ايقاع الشخص في الكلفة والمشقة ولا يصدق ذلك العنوان الا بعد معرفة المكلف كالتخويف الموقوف تحققه على وصول ما به التوعيد الى المتوعد لذا ذكر بعضهم ان التكليف الشأني ليس تكليفا حقيقة لظهور ان ثبوت الحكم في الواقع لا يوجب تحقق العنوان المذكور **قوله** مدفوعة بان الحكم المذكور اه **أقول** اورد عليه بانه ان اراد بعدم كونه بيانا للتكليف المجهول عدم دلالته على التكليف المجهول كالوجوب مثلا فهو مسلم لكن القول بوجوب الاحتياط ليس مبنيا عليه وان اراد عدم صلاحيته على فرض تماميته لرفع قبح المؤاخذة عقلا على التكليف الواقعي الموجود في مورده فهو ممنوع بل فاسد ضرورة انه لو صح ذلك للزم عدم جواز مؤاخذة تارك شكر المنعم والنظر الى المعجزة وكذا تارك الفحص في العمل بالبراءة اللهم الا ان يقال ان صحة المؤاخذة في الموارد المذكورة ليست من جهة وجوب البيان المستند الى القاعدة بل من جهة تجويز العقل العقاب على الواقع المجهول **قوله** فلو تمت عوقب على مخالفتها اه **أقول** ان قلت هذا الحكم ارشادي محض لا يترتب على مخالفته العقاب وعلى موافقته الثواب كما في سائر الارشاديات فما معنى ما ذكره المصنف قلت ان المقصود مما ذكره ليس هو الحكم بصحة العقاب على الحكم المذكور على فرض تماميته مطلقا بل على فرض تماميته في المقام فان المفروض عدم صلاحيته بيانا للتكليف المشكوك **قوله** بل قاعدة القبح واردة عليها اه **أقول** وذلك لان اثبات احتمال الضرر اعني العقاب يتوقف على ثبوت الملازمة بين الحكم الواقعي واحتمال العقاب وحكم العقل بقبح

العقاب بلا بيان برفع هذه الملازمة وبارتفاعها يرتفع موضوع قاعدة وجوب دفع الضرر لان احتمال الضرر واثبات وجوب دفعه موقوف على ابطال قاعدة العقاب بلا بيان بجعل ذلك بيانا للتكليف المجهول فلو وقع العكس للزم الدور الظاهر لا يقال كون التكليف في المقام بلا بيان موقوف على عدم كون القاعدة بيانا وهو موقوف على قبح المؤاخذة مع احتمال الضرر وهو موقوف على كون التكليف بلا بيان فجاء الدور لانا نقول عدم كون القاعدة بيانا لا يتوقف على ذكر بل انما هو من جهة عدم ايصالها الى خصوص الحكم المجهول كما مر **قوله** وان اريد بها مضرة اخرى آه **اقول** توضيحه ان اريد بالضرر مضرة اخرى غير العقاب دنيوية كان كاحتمال الهلاك لنفس وقساوة القلب والبعد عن الحق اخروية اذا فرض ضرر اخروي غير العقاب يستلزم الحرام فهو فلا يتوقف ترتبها على العلم بالحكم كما في العقاب فلا مسرح للبراءة فيها لعدم صلوحها لنفي ذاتيات الاشياء وخواصها الا ان الشبهة من هذه الجهة موضوعية بمعنى ان محل الشك اندراج المصداق الخارجي تحت عنوان معين من العناوين المعلومة الاحكام فان من المعلوم ان هلاك النفس قبيح عقلا وشرعا لكنه يشك في ان شرب الخمر مثلا هل هو مندرج تحت عنوان الهلاك للنفس حتى يحرم او لا حتى لا يحرم ولا يجب الاحتياط في الشبهة الموضوعية باتفاق الخصم فالاشكال بعد رفع تلك المضرة مشترك الورود بمعنى انه يرد على الفريقين في حكمهما بالبراءة هناك **قوله** واما دعوى ترخيص الشارع آه **اقول** وحينئذ فلا يجب دفعه لان الضرر الذي يجب دفعه هو الضرر الغير المتدارك ومع اذن الشارع يحصل التدارك كما لا يخفى **قوله** واحتمال كون الغرض من التكليف آه **اقول** توضيحه ان التكليف بما لا طريق الى العلم به ليس تكليفا بما لا يطاق بالمعنى الاول والثاني لاحتمال ان يكون الغرض من التكليف مطلق صدور الفعل ولو مع عدم قصد الاطاعة وكون الغرض منه مع الشك في تحقق اتيان الفعل لاحتمال التكليف او الطلب فيمكن توجه التكليف مع عدم الاعلام لاحد هذين الوجهين وحاصل الرد انه ان قام الدليل على تعبد المكلف بمثل هذا التكليف لم يحتج الى التكليف لحصول الغرض وهو الاتيان بداعي الانقياد بدونه وان لم يقم لم ينفع مجرد التكليف مع عدم الاعلام في تحصيل ذلك الغرض لعدم داع للمكلف حينئذ وعدم باعث له عليه غاية الامر حصول ذلك الغرض احيانا وهو بمجرده لا يصحح التكليف بالمجهول وهذا الرد وان كان ناظرا الى الاحتمال الثاني الا انه يكفي في رد الاول ايضا كما يظهر بالتامل فيه **قوله** منها استصحاب البراءة المتيقنة آه **اقول** استدل بهذا الوجه صاحب الفصول استنادا الى ان ادلة الاستصحاب عامة لا تختص بغير مورد البراءة بل يجري في موردها ايضا ثم قال ولا يخفى ان هذا الدليل اخص من المدعى لانه بين مورد الاستصحاب ومورد اصل البراءة عموم من وجه ثم ذكر المثال المادة الافتراق **اقول** سيجي بل وتقدم ما يدل على عدم اجتماع الاستصحاب والبراءة في مورد واحد فان حجية الاستصحاب ان كانت من باب الظن فمؤداه الواقع ومؤدى البراءة هو الظاهر وان كانت من باب التعبد فمؤداه جعل الحكم السابق في اللاحق ومؤدى البراءة عدم الوجوب ولا جعل للشارع فيهما فهما متضادان وما يتخيل من ان عدم الوجوب يلزمه الاباحة وهي حكم شرعي ففاسد لمنع اللزوم اولا وبطلان الاصل المثبت ثانيا **قوله** لان عدم استحقاق العقاب في الاخرة آه **اقول** يمكن ان يعتبر المستصحب عدم استحقاق العقاب واللازم له هو القطع بعدم الاستحقاق او يعتبر المستصحب هو العدم في حال الصغر واللازم هو العدم لان يحصل الفرق بين اللازم والملزوم والا فالعبارة لا تخلو عن اشكال كما لا يخفى وسيجي الاشارة الى هذا المطلب مرة اخرى في مسئلة دوران الامر بين الاقل والاكثر ولا غائلة في العبارة هنا اذ لان المستصحب في تلك العبارة عدم التكليف وعدم الوجوب او الحرمة واللازم له عدم استحقاق العقاب فانتظرها **قوله** واما الاذن والترخيص آه **اقول** ربما يورد عليه بامكان ان يجعل المستصحب نفس الاذن الشرعي وهو امر شرعي يترتب عليه لوازمه الشرعية مضافا الى عدم الاحتياج الى الاذن في الحكم بعدم العقاب بل مجرد اثبات عدم المنع كاف لان الشرط في العقاب هو المنع لا ان الشرط في عدمه هو الاذن على ان الاذن يحمل على معنا الاعم فلا يكون من باب اثبات احد الضدين بنفي الاخر ويندفع بان الاذن لم يثبت في السابق اولا وبالذات بل من جهة عدم ما يقتضي الاحكام وبسبب عدم المنع حكما شرعيا حتى يحكم من جهة ثبوته بالدليل على ترتيب ما هو من اثره عقلا والا لزم تعشير الاحكام ولا فرق بين الضدين والنقيضين في المقام فاذا لم يحصل التضاد على ما ذكر المورد فلا شك في حصول التناقض فافهم **قوله** فتامل آه **اقول** لعله اشارة الى الايراد المذكور او ان المناط في بقاء الموضوع هو العرف لا المداقة العقلية وسيجي تحقيق الحق فيه **قوله** ومنها ان الاحتياط آه **اقول** نقل هذا الاستدلال عن السيد الطباطبائي في المفاتيح وضعفه غني عن البيان فان ذلك خارج عن مفروض البحث اذ الخصم ايضا لا يقول فيه بوجوب الاحتياط بل يحكم بالتخيير **قوله** احتج لهما بما دل آه **اقول** سواء كان ناظرا الى العمل كقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم او القول والفتوى كآيات الافتراء على الله مثل قوله تعالى الله اذن لكم ام على الله تفترون **قوله** فيمنع منافاة الارتكاب آه **اقول** وذلك لان الاوامر فيها ارشادية نابعة للمرشد اليه ناظرة الى ان واجبا فواجب وان مندوبا فمندوب نظير اوامر الاطاعة التي هي ارشادية محضة والا لزم الدور كما قرر في محله فلا بد ان يثبت ولا وجوب الاحتراز عن محتمل الحرمة من دليل اخر حتى يكون الامر مفيدا للوجوب ولا يمكن اثبات الوجوب بنفس تلك الاوامر مع ان ما نيهم لو سلم الدلالة لو قلنا ان التقوى عبارة عن الاتيان بالواجبات وترك المحرمات والاجتناب عن الشبهات وهو ممنوع فان التقوى على ما فسره اللغويون عبارة عن فعل الواجب وترك المحرم بل يستفاد من الاخبار انها الورع عن محارم الله تعالى مضافا الى انها لو دلت على الاحتياط لزم تخصيص الاكثر لخروج الشبهات الوجوبية والتحريمية الموضوعية عنها باتفاق الخصم **قوله** وظاهر التوقف المطلق آه **اقول** يناسب هذا المعنى مادة التوقف مضافا الى وقوعه في بعض الاخبار عقيب التثبت والكف الظاهر في عدم ايجاد الفعل ويؤيده مقابلته بغير

الاخبار بالاقتحام التي هو لتخلف الشيء من غير رويّة **قوله** فلا يرد على الاستدلال آه **اقول** المورد هو الفاضل التراقي وبعض اخوه حاصل الايراد ان هذه الاخبار لو كانت دالة لكان ورودها علينا وعلى الخصم سواء لان الكل متفقون في التوقف في الحكم الواقعي والخلاف في الحكم التكليفي الظاهري فنحن نقول بالاباحة الظاهرية والخصم يقول بالحرمة فكيف صار قولنا قولا بما لا يعلم ولم يصر قولهم كذلك فكما انا لسنا بمتوقفين فكذلك الخصم

قوله فنسائا قول القائل آه **اقول** من هذا الباب قوله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام السجن احب الي مما يدعونني اليه وقوله لان يمتلئ بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلئ شعرا وقول سيد الشهداء عليه السلام القتل اولى من ركوب العار والعار اولى من دخول النار فالا نجم الائمة الرضي انه لا يخلو المجرد عن التفضيلية من مشاركة المفضل في المعنى اما تحقيقا كما في زيد احسن من عمرو او تقديرا كقول علي عليه السلام لان اصوم يوما من شعبان احب الي من ان افطر يوما من رمضان لان افطار يوم الشك الذي يمكن ان يكون من رمضان محبوب عند المخالف فقدره محبوبا الى نفسه ايضا ثم فضل صوم شعبان عليه فكانه قال هب انه محبوب عندك ايضا اليس صوم يوم من شعبان احب منه وقال اللهم ابدلني بهم خيرا منهم اي في اعتقادهم لا في نفس الامر فانه ليس فيهم خير وابدلهم بي شرا مني اي في اعتقادهم ايضا والا فلم يكن فيه شر ومثله قوله تعالى اصحاب الجنة خير مستقرا كانهم لما اختاروا موجب النار اختاروا النار انتهى وحاصله انه لا يجب مشاركة الطرفين في اصل الفعل حقيقة **قوله** وتنظير في اخبار الشبهة آه

اقول كانه عليه السلام اراد المقدم اولا هو الامثلة ثم ثانيا الفضلاء المتقين هذا بناء على ما في النسخ واما بناء على ما هو موجود في بعض الكتب وهو الاصح في النظر من قوله عليه السلام فان الكف عند حيرة الضلال خير من ركوب الاهوال فالمعنى ظاهر والفقرتان السابقتان على ذلك من قوله القول فيما لا تعرف والخطاب فيما لا تكلف تناسبا هذا **قوله** الى غير ذلك مما ظاهره التوقف آه **اقول** كقول امير المؤمنين عليه السلام في كتابه الى عثمان بن حنيف الانصاري المذكور في نهج البلاغة فانظر الى ما تقضمه من هذا المقضم فما اشتبه عليك علمه فالفظه وما ايقنت بطيب وجوهه فنل منه وقول الباقر عليه السلام لزيد بن علي فلا ترومن ما انت فيه في شك وشبهه الى غير ذلك مما لا تحصى كثرة **قوله** وبعضها وارد في مقام النهي آه **اقول** اوضح اخبار الباب في هذا المعنى قول علي عليه السلام في خطبة له مذكورة في النهج فيا عجبا وما لي لا اعجب من خطاء هذه الفرق على اختلاف حججها في دينها لا يقتفون اثر نبي ولا يقتدون بعمل وصي يعملون في الشبهات ويسيرون في الشهوات المعروف منهم ما عرفوا والمنكر عندهم ما انكروا مفزعهم في المعضلات الى انفسهم وتعويلهم في المبهمات على ارائهم الحديث **قوله** والمتبادر من التهلكة في الاحكام الشرعية آه **اقول** يؤيده التعبير بالمثلات التي هي العقوبات في قول امير المؤمنين عليه السلام لما بويع بالمدينة ذمتي بما اقول رهينة وانا به زعيم ان من صرحت له العبر عما بين يديه من المثلات حجزته التقوى عن تقحم الشبهات الحديث **قوله** يجاب بان الاحتياط ان كان مقدمة آه **اقول** فيها هنا شق ثالث وهو ان يكون الاحتياط بيانا للتكليف المجهول فيكون من قبيل المقدمة العلمية فالعقاب مترتب على التكليف الواقعي المجهول المبين بهذا الطريق الا ان يمنع ذلك بان بيانية الاحتياط مستندة الى قاعدة وجوب دفع الضرر عقلا وقد مر الكلام فيها **قوله** ومن موارد استعمالها في غير اللازم آه **اقول** لمانع ان يمنع كون هذه الرواية من هذا القبيل فان المستفاد منها الرواية بغير المعلوم وصدورا لا دلالة ولا شك في تحريمها غالبا اذ ربما يوجب الاعتقاد بخلاف ما ورد عن الله ورسوله وهو مظنة للهلاك والعقاب ولذا نهى الباقر عليه السلام في الرواية المتقدمة زيد بن علي عن القصد الى ما هو في شك وشبهة منه ويؤيده قول الرضا عليه السلام في تفسير قوله تعالى الشمس والقمر بحسبان الراوي يسئل شيئا فالقنه حيث يلي على ان الرواية انما يجب الاتقان لئلا يقع المروي له في الخلاف **قوله** والاصطلاح عدم تحقق مانع النكاح آه **اقول** فيه ان الاصل الموضوعي في مقام النكاح يقتضي المنع فان الاصل في النساء هي الحرمة الى ان يتحقق شرائط الحل كما سيجي بيانه **قوله** منها ان ظاهر اخبار التوقف آه **اقول** فان قيل غاية ما يفيده ادلة البراءة ان مجهول الحكم مباح وان الناس في سعة مما لا يعلمون والاخبار تدل على وجود العلم من جهة ادلة الاحتياط فهذا الجواب معارض بالمثل قلت لا ينحصر ادلة البراءة فيما ذكر لهنا فان الاخبار دالة على ان كل ما لم يحرم في القران محكوم بالاباحة والحلية فان قيل كما يجب التوقف في مقام الحكم والفتوى يجب التوقف في مقام العمل ايضا اذ لا قائل بالفصل قلت للقائل بالبراءة القلب بان الاحتياط لا يجب عند العمل لادلة البراءة فكذا في الحكم والفتوى اذ لا قائل بالفصل **قوله** والمختار وعند التخيير آه **اقول** لا يخفى ان المختار للخصم هنا ايضا التوقف لا التخيير الا في صورة دوران الامر بين المحذورين فلا بد من التكلم في ذلك المقام مع ان معنى التخيير لا يجري هنا اذ هو حينئذ ما شاء المخير وليس الا في المقام كذلك لعمل طائفة بالبراءة واخرى بالتوقف وكل يخطّى الآخر فتدبر **قوله** لكونها اكثر واصح سندا آه **اقول** قد جمع تلك الاخبار المحدث البارع الحر العاملي صاحب الوسائل في كتاب القضاء في باب وجوب التوقف والاحتياط في القضاء والفتوى والعمل في كل مسئلة نظرية لم يعلم حكمها بنص منهم وفيه نيف وستون حديثا بل ذكر في الفهرست ان فيه سبعة وستين حديثا وفيها ما يمكن حمله على التقية وغيرها وفيها ما يخصص بخروج صورة الشك في الوجوب فيبقى الشك في التحريم ولم يذكر الاخبار المتقدمة المعارضة لاخبار الاحتياط الاحديث كل شيء مطلق وحديث ان الله حد حدودا ثم ذكر في تاويلهما احتمالات بعيدة وكذا ذكر حديث الحجب ولم ادر ما ذا الضم الى تلك الاخبار الاخبار الواردة في ان لله تعالى في كل واقعة حكما كما استدل به جماعة من الاخباريين ازداد اخبار الباب كثرة ثم يزداد عدد الادلة اذا لوحظ جهات الدلالة في بعض الاخبار مثل مقبولة عمر بن حنظلة فان فيها فقرات يمكن الاستدلال بكل على وجوب التوقف والاحتياط

الاولى قوله عليه السلام وامر مشكل الخ تقريب ان ما لا نص فيه امر مشكل فيجب التوقف فيه الثانية قوله فمن ترك الشبهات الخ تقريبه ان النجاة من المحرمات واجبة مشتبهاتها وهي ترك الشبهات الثالثة قوله ومن اخذ بالشبهات الخ تقريبه ان ارتكاب المحرم محرم فكذا مقدمته اعني الاخذ بالشبهات الرابعة قوله وهلك من حيث لا يعلم تقريبه ان الاخذ بالشبهات موجب للهلاك والعقاب فهو حرام وتركه واجب والفقرات الثلاث النبوية ان لم تفد الوجوب في الشبهة الحكمية فلا شك في افادتها لها بضميمة قول الصادق عليه السلام اذ مساق كلامه عليه السلام وجوب الاخذ بالراجح ولا ريب في كون الشبهة هنا حكمية فاستشهاده عليه السلام بالنبوي اقوى شاهد على انه ناظر اليها ايضا ومنه ينقدح ان الحمل على الاستحباب او الشبهة الموضوعية كما صدر من المحقق القمي ره لا وجه له نعم يمكن رد الاستدلال بالفقرات المذكورة بوجه اخر يأتي الاشارة اليه **قوله** ومنها ان اخبار البرائة اخص اه **اقول** قد يقرر الاخصية بوجه اخر وهو ان اخبار البرائة موردها ما بعد الفحص بخلاف ادلة التوقف فانها تشمل ما قبله وما بعده وفيه انه لا اشعار في ادلة البرائة بذلك بل التخصيص انما نشأ من الخارج فهو تخصيص لا تخصص لينفع في المطلوب نعم من جملة اخبار التوقف ما يدل على وجوبه قبل الفحص وهو لا يعارض ادلة البرائة كما لا يخفى **قوله** فان ما ورد فيه نهي اه **اقول** توضيحه ان من جملة الاشياء ما ورد فيه نهي معارض بدليل الاباحة وليس مشمولا لقوله عليه السلام كل شيء مطلق لورود النهي فيه وسوغانية الاطلاق والاباحة لكنه مشمول لادلة التوقف فلا تعارض بينهما فيحكم بوجوب التوقف فيه فيبقى التعارض بين الخبر وادلة التوقف فيما لا نص فيه ويحكم فيه ايضا بوجوب التوقف بالاجماع المركب مثال ذلك في الخارج ما اذا قيل اكرم زيدا ولا تكرم العلماء فاكرام زيد لا ينافي عدم اكرام غيره من العلماء فيحكم بعدم اكرام غيره لعدم التعارض ثم يجري الحكم بالنسبة الى زيد ايضا بعد القول بالفصل **قوله** فتامل اه **اقول** لعله اشارة الى ان هذا الاجماع لو تم فانما هو بين الاخباريين ومستندهم فيه هو الادلة التي ذكروها والمفروض عدم تماميتها فلا ينفع الاجماع المدعى ولذا اقتصر الاخباريون في دليلهم على الادلة الثلاثة ولم يذكر الاجماع وقد تقدم ذكر الاجماع في ادلة البرائة قوله فتامل اه اقول لعله اشارة الى ان ما ذكر من دليل البرائة ظاهر الاختصاص بالشبهة الحكمية التحريمية فلا يكفي مجرد كون موارد الشبهة التي امر فيها بالتوقف غير خالية عن ان يكون شيئا محتمل الحرمة بعد عمومها بالنسبة الى الاصناف المذكورة فلا يحصل التساوي بمجرد ذلك قوله ومنها موثقة عبد الله بن وضاح اه اقول لا يخفى ان مقابل الاقوى كون الرواية ضعيفة لا صحيحة اذ من جملة رجال سندها الحسن محمد بن سماعة الكوفي وهو واقفي المذهب وان كان ثقة نقي الفقه على ما في جش وست وصه وكذا في كش في الاول فلا يمكن ان يكون معه الرواية صحيحة الا انه لا يمكن ان تكون ضعيفة بها ايضا للمدح هؤلاء الاجلة اياه وكذا بالنسبة الى عبد الله بن وضاح لانه ثقة على ما في صه ومشكا والظاهر ان هذا الترجيح انما هو بالنظر الى اشتمالها على سليمان بن داود المنقري فان كلمات علماء الرجال مختلفة فيه بالمدح والقدح فصريح غض وظاهر جش هو الاول وصريح اصحاب الحاوي والتعليقة ومنتهى المقال وغيرهم هو الثاني وكان المصنف ره استظهر اختيار الاول قوله فبان ظاهره الاستحباب اه اقول وجه الظهور ذكر لفظ ارى وعدم ذكر ما يدل على الوجوب بل هو ظاهر لفظ الاحتياط ايضا على ما قيل وان اورد عليه شيخ الجواهر ره بان ذلك انما هو باصطلاح المتأخرين من الاصحاب والا فالاحتياط هو الاستيثاق والاخذ بالاوثق بل قيل هو كذلك في كلمة متقدمي الاصحاب ثم ان ظاهر الكلام في المقام مختل النظام فان الشبهة اما ان تحمل على الشبهة الحكمية او على الشبهة الموضوعية فان كان الاول فلا يخفى بعد الحكم بالاحتياط فيهما من الامام عليه السلام لما اشار اليه المصنف ره مضافا الى ان ذلك طريق الجاهل بالحكم لا الامام فضلا عن حكمه عليه السلام بالاستحباب وان كان الثاني فلا شك ان الاحتياط فيهما واجب في المقام لثبوت الاشتغال اليقيني بالصلوة المستند الى البرائة اليقينية فلا حاجة الى اثبات الاشتغال بالنسبة الى الصلوة بالتجشم الذي ارتكبه المحقق القمي ره مضافا الى استصحاب النهار وقد اتفقوا ظاهرا على وجوب الاحتياط في مثله فلا تغفل **قوله** وان الزام المكلف بالاثقل اه **اقول** يقرب منه ما ذكره صاحب الفصول من ان الخبر دل على ترك العمل بما هو محل الريب الى ما ليس كذلك ولا بد من اثبات كون الاحتياط كذلك وفيه ان الخبر دل على اختيار ما لا يوجب الريب الا ما يوجب عدم الريب اي اليقين ولا ريب ان العمل بالبرائة يوجب الريب اذ مقتضاها الحكم بالاباحة وارتكاب الفعل بخلاف العمل بالاحتياط الا ان يقال ان البرائة بعد ما ثبت حجيتها بالادلة لا تكون محل الريب اصلا مع ان الاحتياط من جهة صعوبة طريقه لا يمكن التكليف به كما عرفت سابقا بل يمكن ان يقلب على المستدل بوجه اخر وهو ان الاحتياط لا يمكن معه قصد الوجه فالعمل متزلزل في كيفية الوجه حال العمل فيقع في الريبة سيما على القول باعتبار نية الوجه بخلاف البرائة الا ان يصحح نية الوجه في العمل بالاحتياط على الوجه الذي تقدم في مباحث دليل الانسداد ويمكن حمل الرواية على النهي عن التفكر في المسائل العقلية الغامضة الموجبة للوقوع في الشك كمسألة القدر وعينية الصفات ووجود المجردات وقدم الزمانية الى غير ذلك بل هو اقرب في النظر من حملها على الاتقاء عن مواضع التهم كما صدر عن بعض الافاضل مرجحا اياه على احتمال الحمل على معنى الشك لاستلزامه التفكيك بين القرينتين وقد ابطلنا ما ذكره في تعليقاتنا على القوانين **قوله** فيه ان الالزام من هذا الامر اه **اقول** هذا اولى مما يقال في دفعه ايضا من ان ذلك لا يتمشى بعد القول بحجية الظن مطلقا الا ما خرج بالدليل والظنون الخاصة لانه لا يعقل الاحتياط فيما علم حكمه وانما يعقل فيما اشتبه حكمه والمظنونات قائمة مقام المعلومات بل هي من المعلومات على انه لو كان حينئذ له وجه معقول لكان بالنسبة الى الافعال لا التروك ووجه الاولوية ظاهر عند المتأمل

في دلالة القول بالاحتياط

قوله فتامل آه **اقول** لعله اشارة الى ان ما ذكره انما يتم اذا كان مراد الامام عليه السلام بيان المناسبة لا في مقام الاستشهاد على المقصود الظاهر هو الثاني لان الامام عليه السلام في بيان ما يترتب على كل من الامور المذكورة ويناسبه موافقة النبوي له مرتبا ومرتبا عليه كما لا يخفى **قوله** مع انه اخراج لاكثر الافراد آه **اقول** اذا لوحظ نوع الشبهة دون اشخاصها لم يرد ذلك اذ الخارج والباقي متساويان وليس لاقل اكثر بحسب النوع وان كان اكثر بحسب الاشخاص والملحوظ ينبغي ان يكون مبنى التخصيص على ملاحظة النوع فلا يرد الاشكال على مذاقه لا يقال الشبهة الوجوبية خارجة ايضا فيلزم تخصيص الاكثر وان لوحظ النوع لان الشبهة الوجوبية ليست داخلة في هذا الخبر ونظائره كما يرشد الى ذلك سياقها فخروجها من قبيل التخصص لا التخصيص **قوله** الثاني انه رتبة آه **اقول** تنقيح المقام ان لفظ الشبهات في الخبر يحتمل وجوها احدها الاستغراق الافرادي ثانيها الاستغراق الجمعي وثالثها الاستغراق المجموعي ورابعها الجنس الافرادي الذي يصدق بالنسبة الى القليل والكثير كما في شربت الماء واكلت الخبز وخامسها الجنس الجمعي واذا لوحظ في الاستغراق جهة الحقيقية والعرفية يزداد الاحتمالات كثرة والمراد من الوقوع في قوله صلى الله عليه وآله وقع في المحرمات اما حقيقة او المجاز بالمشارفة او المجاز بعلاقة السببية واحتمال الوقوع كما هو لازم الشبهة ومن المحرمات احد الاحتمالات المذكورة في الشبهات ومن الحرمة اما الواقعية او الظاهرية ومن عدم العلم في قوله صلى الله عليه وآله وهلك من حيث لا يعلم عدم العلم بالحرام او الشبهة او الهلاك كما هو الظاهر السياق كما في قوله تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وكما يقال ان الاخباريين اصوليون من حيث لا يعلمون ومن ضرب الاحتمالات في المقامات المذكورة بعضها مع بعض يحصل صور كثيرة فاذا اريد من الشبهات احد الثلاثة الاول ومن الوقوع الحقيقي ومن المحرم الواقعي فلا يمكن حمل المحرمات على احد الثلاثة المذكورة كما لا يخفى لما اشار اليه المصنف ره مع ان ارتكاب جميع الشبهات على احد الوجوه المذكورة غير ممكن فلا يمكن طلب الاجتناب عنه للزوم العبث كما يلزم في المحرمات ايضا لان ارتكاب جميع الشبهات لا يوجب الوقوع في جميع المحرمات لان من المحرمات ما هو معلوم التحريم وارتكاب الشبهات لا يوجب ارتكابه واما ما يقال من انه اذا حمل اللام على الاستغراق لم ينهض الخبر لاثبات الاحتياط اذ مورده الشبهة التي قد يبتلى بها اكثر الناس لا جميع الشبهات ففيه انه لا يمنع ما ذكر من نهوضه على ذلك ضرورة ان المراد هو الاستغراق العرفي لا الحقيقي لامتناع ارادته في المقام فيصير من قبيل الشبهة المحصورة التي هي محل الاحتياط الا ان يمنع بان الشبهة المحصورة ما يتحقق فيها العلم الاجمالي السابق وليس ما نحن فيه كذلك واما حمل المحرمات في تلك الصور على احد المعنيين وان كان ممكنا الا انه مرجوح من جهة ما ذكرنا من لزوم العبث في ارادة الاستغراق من الشبهات وكذا اذا حمل الوقوع على احد المعاني الباقية الا الثاني اذ لوحظ مقابلة الجمع بالجمع واجري فيها قاعدة التوزيع نظرا الى مناسبة كل شبهة مع سنخه من الحرام الا انه يبعده بعض ما ذكر ومما ذكرنا ظهر انه لا يندفع ورود الاخلال في الوجوه المذكورة بحمل الحرام على الحرام الظاهري مع ان النبي صلى الله عليه وآله ليس في مقام انشاء الحكم بل في مقام الاخبار والارشاد مضافا الى بعد بعض الاحتمالات في نفسه كاحتمال حمل الوقوع على المعنى الاخير لبعد علاقة مصححة بل هو حينئذ عبارة اخرى عن الشبهة مع لزوم التفكيك بين الجمعين في بعض الفروض وهو خلاف الظاهر ولما اذا حمل الشبهات على احد المعنيين الاخيرين فلا يمكن حمل المحرمات على احد الوجوه الاولة وان اريد من الوقوع احد معانيه المجازية ومن المحرم الظاهري وكذا الحمل على الخامس مع الفرض الاول في الشبهات فقط واما مع الفرض الثاني فيها فكذلك الا على احتمال ضعيف في حمل الوقوع على معناه الثالث نعم لا يبعد في صورة حمل الشبهات على احد المعنيين حمل المحرمات على المعنى الرابع اذا حمل الوقوع على غير معناه الحقيقي والحاصل ان الظاهر من الرواية ارادة الجنس من كل من الشبهات والمحرمات مع صرف الوقوع عن معناه الحقيقي وعليه لا يدل الخبر على وجوب الاحتياط بل سياقه في الارشاد مضافا الى ما قيل من ان الوقوع في الحرام انما هو من جهة ارتكاب الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي وغيرها يكون من قبيل الحجر الموضوع بجنب الانسان فلا يدل الا على وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة **قوله** احدها انا نعلم اجمالا آه **اقول** حاصل هذا التقرير يرجع الى ان المقام من قبيل شبهة الكثير في الكثير فيجب الاجتناب فيها لكونها من الشبهة المحصورة وبه يندفع ما يتوهم من انه من قبيل الشبهة الغير المحصورة التي لا يجب فيها الاحتياط بالاتفاق **قوله** بمقتضى قوله تعالى وما نهيكم عنه آه **اقول** لا يخفى ان مؤدى الاية ليس الا امضاء الحكم العقل من وجوب طاعة المولى فالاولى التمسك بحكم العقل **قوله** باتفاق المجتهدين آه **اقول** لا يخفى ان المسئلة عقلية لا وجه للتمسك فيها باجماع الفريقين والاولى التمسك باجماع العقلاء وبذلك يندفع ما يتوهم وروده في المقام من ان ما ذكر في الاستدلال لا دخل لحكم العقل فيه لان اصل وجوب الانتهاء ثبت من الاية وكيفيته مترتبة تتبين من الاجماع لسكوت الاية عنها فليس في المقام حكم عقلي **قوله** وبعبارة اخرى آه **اقول** وبعبارة ثالثة بعض اطراف الشبهة بعد الرجوع الى الادلة معلوم تفصيلا وبعضها الاخر مشكوك بالشك البدوي ليس فيه علم اجمالي ليكون موردا للاحتياط **قوله** نعم لو اعتبر الشارع البينة آه **اقول** بذلك يفرق بين صورتي التلف وقيام البينة حيث انه يجوز ارتكاب غير ما قام البينة على حرمته في الثانية ولا يجوز ارتكاب الباقي بعد التلف في الاولى فانا مكلفون بالواقع المؤدى بالطرق المعتبرة الشرعية ومنها ما قام عليه البينة فيكون هو الحرام بحكم الشارع بخلاف التالف **قوله** والجواب ولا منع آه **اقول** هذا الجواب يتم على مذاق كل من القائلين بالظن بالطريق كصاحب الفصول ره والقائل بالظن بالواقع كالشيخ المحقق ره وذلك لاندفاع ما ذكره المستدل من عدم امتياز المحرمات عن غيرها لامتيازها بالطرق المقررة ولا تكليف الا بمؤدى الطرق او بالواقع مع تاديها بها نعم لا مناص عن قبول هذا الاستدلال للقائلين بالظن المطلق من حيث القول بذلك لا يمكنهم التفصي بما يتفصى غيرهم من ان

البراءة عن الاشتغال اليقيني انما يحصل بملاحظة الطرق ولا تكليف الا بها او الواقع المستفاد منها فبعد تتبعها وعدم وجدان محرم غير ما اردنا اجتنابه منه يقطع بالبراءة وذلك لان علم وجدان محرم غير ما ذكر مما لا يحصل به الظن فضلا عن القطع فلا بد لهم من القول بوجوب الاحتياط ثم ان ما ذكره المصنف ره مثالا لما بنى عليه في غير موضع من كلماته من كون العلم الاجمالي منجزا للتكليف مقتضيا ليقين المكلف بالامتثال والاولى في الجواب النقض بالشبهة الوجوبية للعلم الاجمالي بوجود واجبات كثيرة وهم قائلون بالبراءة فيها ومما اجاب به المصنف ره في الدرس تبعا للمحقق القمي في نظير المقام بل الخطر بالبال انه اشار اليه في موضع اخر من الكتاب هو ان اطراف العلم الاجمالي منحصرة في ما بايدينا لا غيرها وفيه ما لا يخفى وقد ذكرنا في تعليقاتنا على القوانين في الفصول في مباحث التخصيص ما يناسب المقام **قوله** سواء كان ذلك الدليل سابقا اه **اقول** لا يخفى ان هذا لا يتم في مثل ما لو علم بوقوع النجاسة في احد الانائين على التعيين بعد العلم الاجمالي اذ الظاهر انه لا اشكال في وجوب الاجتناب عن كلا الانائين فيما لعله تعين مورد الاجتناب شرعا بحيث يخرج غيره عن حكم الشبهة وقد ذكر في ذلك بعض افاضل المعاصرين وذكر قدس سره ان الشيخ الاستاد انما ذكر ما التفتنا اليه عند سؤال بعض التلامذة وقال ان ما ذكرنا انما اردنا به ما اذا تعين طرف من اطراف الشبهة بامارة شرعية لكون مؤداها بمنزلة الواقع واما اذا لم يتعين فلا فيبقى كل من اطراف الشبهة على حكمه وعلى هذا فيشكل الجواب لكن ذكره ره لعدم تعين ان الحرمة قد دل من اطراف الشبهة لبقاء الاحتمال في حرمة غير ما دل الدليل على حرمته فتدبر **قوله** ان الاصل في الافعال الغير الضرورية اه **اقول** لا يقال هذا الاستدلال ينافي ما نقله المصنف ره عن الاخبارية في غير موضع من كلامه من اتفاقهم على قبح العقاب بلا بيان لانا نقول ان المستفاد من كلماتهم ان الاصل الاولى بمقتضى النظر الى مرحلة حكم العقل من حيث هو هو الاباحة لكن الاصل الثانوي بعد كمال الدين هو الحظر قال صاحب الفوائد التمسك بالبراءة الاصلية من حيث هي هي انما يجوز قبل كمال الدين واما بعد كماله وتواتر الاخبار عن الائمة عليهم السلام بان كل واقعة يحتاج اليها الامة الى يوم القيمة وكل واقعة تقع فيها الخصومة بين الاثنين ورد فيها خطاب قطعي من قبله تعالى حتى ارش الكف فلا الى ان قال التمسك بالبراءة الاصلية انما يتم عند الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح الذاتيين كذلك انما يتم عند من يقول بهما ولا يقول بالوجوب والحرمة الذاتيين وهو المستفاد من كلامهم عليهم السلام وهو الحق عندي ثم على هذين المذهبين انما يتم قبل كمال الدين لا بعده الا على مذهب من جوز من العامة خلو واقعة عن حكم وارد من الله تعالى لا يقال بقي اصل اخر وهو ان يكون الخطاب الذي ورد من الله تعالى موافقا للبراءة الاصلية لانا نقول هذا الكلام مما لا يرضى به لبيب لان خطابه تعالى تابع للحكم والمصالح ومقتضيات الحكم والمصالح مختلفة قد يكون ايجابا وقد يكون تحريما وقد يكون تخييرا وقد يكون غيرها لا يعلمها الا هو ونقول الكلام في قبحه نظير ان يقال الاصل في الاجسام تساوي نسبة طبايعها الى جهة السفل والعلو ومن المعلوم بطلان هذا المقال انتهى ما اردنا من كلامه وسيجي نقله بازيد من ذلك في كلام المصنف ره وقد حذا حذوه الفاضل المحدث حسين بن شهاب الدين العاملي ره في كتابه المسمى بهداية الابرار على ما حكاه عنه بعض الافاضل حيث قال واعلم ان حكم البراءة بعد ثبوت صحة احاديثنا قليل الجدوى لان كل ما يعم به البلوى موجود فيها وترجيح العمل بالبراءة على ما لم يروه ثقة الامامية منها غفلة منشاها عدم التامل لاجماع الاصوليين على ان اصل البراءة انما يفيد الظن لا غير وهذه الاخبار التي يطرحونها اذا عارضتها لا تقصر عن افادة الظن بحجيتها فكيف ان شهد لها مثل الكليني والصدوق ره مع معرفتهما بحال رواتها وجرحهم وتعديلهم فلو لم يجزموا بصدقهم فيها لما حكموا بصحتها فانظر بعقلك الى الطن حق الاتباع ظن يستند الى قول المعصوم عليه السلام او ظن يستند الى قول فلان وفلان ولقد ضيق على نفسه وعلى غيره من يطرح اغنى كالشهيد الثاني ره الاحاديث الحسان والموثقات لاخذا بالاصل الى ان قال فان قلت ان الشهيد الاول ره قد صرح في الذكرى بان الاصل يفيد القطع فلا تعارضه اخبار الجروحين قلت لو صح هذا لبطل التكليف لان الخبر العدل الامامي غاية ما يفيد الظن الغالب عندكم وهو لا يعارض اليقين فيجب طرحه عند المعارضة ايضا وانتم لا تقولون بذلك فعد هذا القول غفلة من الشهيد الاول اولى من جعله مذهبا الى اخر ما قال ويرد عليهما مالا يهمنا التعرض له في المقام هذا ويظهر من بعضهم ان الاصل الاولي هو الحظر وعليه فلا يتم التوجيه وعبارة المصنف ره ايضا يرشد الى ذلك فافهم **قوله** والجواب بعد تسليم اه **اقول** هذا الجواب انما يمس بالمستند لا المستدل اذا كان مستند الاصل المذكور وجوب دفع الضرر واما اذا كان مستنده قبح التصرف في مال الغير كما هو مما استند اليه بعضهم فلا مساس له به وقد يجاب عنه بما اشرنا اليه سابقا من النقض بالشبهة الوجوبية لا فرق في ترتب المفسدة على الفعل والترك وهو كالسابق فيما ذكرناه **قوله** اذا كان بعض الدواعي النفسانية اه **اقول** وورد عليه بان الدواعي النفسانية لا توجب ارتفاع قبح الارتكاب عند العقلاء مع ان الحكم الارشادي وان لم يصلح لترتب العقاب على مخالفته لكنه يصلح ان يكون مصححا للعقاب على الواقع وفيه ان الضرر اذا كان موافقا للغرض الداعي لم يترتب على ايجاده قبح وذم ولذا ينعقد النذر على افعال شاقة مثل الاسترجاع اللذة في الدنيا مع ان الشارع رخص ونهى في بعض الموارد كالجهاد الموجب لركوب الاهوال ومقاساة الاحوال الا ان يدفع بان ترخيص الشارع جبران للضرر لاستلزامه المنفعة الاخروية ولذا لا يشمله النهي في قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة كما حققه السيد ابن طاوس ره في مقتله **قوله** ان المحكي عن المحقق التفصيل اه **اقول** قد اشتهر النسبة الى المحقق ره وقد اضطربت كلمات القوم في بيان مراده ومحصل كلامه المذكور في كتابه على التفصيل بين ما لو افيد وكلامه طويل الذيل قال الجملة كلا مجتهد بما عدا جواز التمسك باصل البراءة فيما لا يعم به البلوى على هذا فكيف

في تنبيها المسئلة

يعلم من انتفاء الدليل انتفاء الحكم في نفس الامر نعم يعلم عدم تكليف المكلف اذا لم يجد الدليل بعد التتبع بما في نفس الامر لانه لا تكليف الا بما لا يطاق ثم تبين جواز
التمسك باصل البراءة فيما يعم به البلوى الى ان قال فيما يعم به البلوى يمكن التمسك بهذه الطريقة واما في غيره فيحتاج الى المقدمتين المذكورتين في ادلة
الاحتياط انتهى مع اختلاف عندنا لما عرفت الى هنا قال **اقول** يستفاد من صريح كلامه الطويل الذي لم نتعرض لبيانه ان استصحاب حال العقل حجة فيما يعم
به البلوى وغيره من غير فرق بينهما بخلاف اصل البراءة فانه يجري في القسمين وفيه نظر لا يخفى وكذا فيما ذكره من ان استصحاب حال العقل يثبت الحكم الشرعي
اي الاباحة واصل البراءة لا يجري فيما لا يعم به البلوى لانه بالنسبة الى نفي الحكم عن الواقع وهو انما يتمشى في ما يعم به البلوى فيفيد الظن بعدم الحكم في نفس
الامر وكذا قاعدة عدم الدليل الا انهما انما لا يحتاج اليهما نظرا الى عدم خروج شيء عن الدليل والنص ولا اقل من العموم مثل قوله صلى الله عليه واله كل شيء
مطلق الخ فان الظاهر منه ان توقف المحقق ره فيما يتوقف فيه عنده ليس الا التوقف الذي لا يلزمه الخطر بل التوقف في نفي الحكم عن الواقع وهو كما ترى لا يلائم
كلام المحقق ره وان وافق فهم ذلك الفاضل فهم المحدث الاسترابادي في ذلك على احتمال فيه وذهب صاحب الفصول الى ان كلام المحقق ره خال عن التفصيل
وبين ذلك في كلام طويل ملخصه ان المحقق ره لم يفصل في حجية اصل البراءة وانما فصل في حجية اصل العدم وبينهما فرق بقرينة المقابلة واما المحقق
القمي ره فكلامه في المقام لا يخلو عن اضطراب بل تدافع حيث نسب التفصيل الى المحقق ره في المعتبر مع ان ما في المعتبر انما هو في قاعدة عدم الدليل ووجه
كلام المحقق ره اولا بانه يحصل الظن بالحكم الخاص اعني الاباحة فيما يعم به البلوى دون غيره لاحتمال وجود حكم مخالف للاصل لم يصل الينا لعدم
توفر الدواعي ثم اورد عليه بان ذلك لا ينافي كون حكم ما لم يعلم حكمه من الشارع بالخصوص هو البراءة للزوم التكليف بما لا يطاق لولاه الى ان قال وما
يتراءى في الكتب الفقهية من التوقف هو التوقف من حيث خصوص المسئلة بالنظر الى الدليل وتعارض الامارات من الطرفين وان كان بعد ذلك الرجوع
الى الاصل والتخيير والتدافع بين اول الكلام واخره ظاهر لا يحتاج الى البيان واما شيخنا المصرح ره فيستفاد من اخر كلامه عدم كونه معتقدا بالتفصيل
لكن مستنده في ذلك من تمسك المحقق في كلا القسمين باصالة البراءة غير جلي اذ لعل اعتقاده بما يعم به البلوى فتمسك فيه بها وربما يحمل كلام المحقق
ره على مثل ما ذكره الشهيد ره في الذكرى الدال على ان استصحاب حال العقل الذي ليس مورده الا مظان الوجوب والتحريم ينفي به التكليف في مرحلة الظاهر
لكنه يشترط فيه عدم الدليل في قباله فيثبت به الحكم بملاحظة عدم الدليل فيجوز ان يتمسك به في نفي التكليف ولو قبل التتبع التام في مقدار ما يثبت
التكليف الا ان في مقام العمل تردد بالاثار يرجع الى التتبع التام وهو كما ترى لا مساس له بكلامي المحقق في كتابيه اصلا والتحقيق ورود الاعتراض على
النسبة المذكورة كوروده على كلامي المحقق في كتابيه اما الاول فلان منشأ النسبة ان كان كلامه المذكور في المعتبر فلا يدل عليه لما اشار اليه صاحب
الفصول من ان التفصيل انما هو في قاعدة عدم الدليل لا البراءة وهما قسيمان مع ان اشتراطه عموم البلوى في القاعدة انما هو لكونه ناظرا الى الواقع مثبتا
للحكم بالنسبة اليه ولا يلزم عليه حينئذ اشتراطه في البراءة التي يكون مؤداها الحكم الظاهري وان كان المنشأ كلامه المذكور في المعارج فهو كذلك
ايضا وان استفاد المحدث الاسترابادي منه اذ لا شك ان المحقق ره اعتبر في المعتبر على ما هو صريح كلامه في العمل بالبراءة امرين الفحص والعلم بان التكليف
بالحكم الغير المدلول عليه بالدليل الشرعي تكليف بما لا يطاق ولا يخفى ان المقدمة الثانية تقتضي نفي الحكم ظاهرا فلو كان المراد من المقدمة الاولى
ما فهمه المحدث المذكور كان مقتضاها نفي الحكم واقعا فيحصل التنافي بين المقدمتين اما الثاني فلانه يرد على كلامه في المعتبر انه لا يصح جعل البراءة
من اقسام الاستصحاب فانهما قسيمان من جهة اعتبار ملاحظة الحالة السابقة في احدهما دون الاخر مضافا الى ان مراده من عدم الظفر على الدليل ان كان
حصول العلم العادي به فيخرج القاعدة حينئذ عن الادلة العقلية لكشفها عن الواقع ومرآتيتها له وليس الحكم العقلي كذلك لان معنى الحكم هو الايجاد
الانشائي وليس الامر هنا كذلك وان كان حصول الظن به ففيه منع حجية هذا الظن وان كان مجرد التعبد ففيه انه لم يقم خبر ضعيف على القاعدة فضلا عما
يوجب كونها من التعبديات ويرد على كلامه في المعارج ان الظاهر من الاصل في قوله الاصل خلو الذمة هو الاستصحاب بملاحظة ما في المعتبر حيث جعل فيه البراءة
من اقسام الاستصحاب فنقول ان كان مراده كفاية مجرد الحالة السابقة في نفي الحكم الشرعي فلا فائدة في المقدمة الثانية ولا حاجة اليها وان كان مراده ان المقتضي
لنفيه هو المقدمة الثانية فلا وجه لتخصيص مقتضاها بصورة استصحاب مجراها بل في غيرها ايضا فكلما لم يتبين الحكم يحكم بعدمه سواء كان المورد موردا للاستصحاب
ام لا فتامل في المقام فانه مما كثر فيه القيل والقال من العلماء الاعلام **قوله** كان دية عين الدابة **اقول** المشهور بين الفقهاء رضوان الله عليهم ان
في قطع اعضاء الدابة يجب الارش لكن في صحيحة ابن ابي نجران كتب الى ابي عبد الله عليه السلام يسئله عن رواية الحسن البصري يرويها عن علي عليه السلام في عين ذات القوائم
الاربع اذا فقئت ربع ثمنها فقال عليه السلام صدق الحسن قد قال علي عليه السلام ذلك وبمضمونها اخبار العبا عند عليه السلام وكذا رواية محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام
في قضاء امير المؤمنين عليه السلام في عين فرس فقئت ربع ثمنها الى غير ذلك من الروايات وقد افتى بمضمونها الشيخ ره وجماعة في عين الدابة وعن الشيخ في ط وف الافتاء
بوجوب دفع نصف القيمة ولم يعرف لذلك مستند سوى القياس على عين الانسان بل لم يعمل احد من المتاخرين بروايات الربع ايضا عدا المحقق ره في النافع
على ما صرح به بعض الاساطين ويشعر بذلك كلامه المنقول ههنا من المعتبر وكيف كان فالعمل على المشهور ويحمل النصوص على صورة مساواة الارش
للربع **قوله** فيجب التوقف الخ **اقول** مراده من التوقف على ما فهمه المحدث الاسترابادي على ما يظهر من كلامه [illegible]
غاية الامر انه يقول الفاضل الحسن [illegible]

بذلك من يتتبع كلامه في كتاب الاصول وفي كتاب المعتبر وكلام غيره من المتاخرين سوى توقف الكذبين تبعا له بما يؤيده نوعا وغيره من الاخبار من الحكم بالحظر في مقام العمل و
يحتمل ان يكون معتقدا توقف المحقق لمنفي الحكم عن مرحلة الواقع وان كان ممن يثبت الاباحة في مرحلة الظاهر نظرا الى عمومات البراءة والاباحة فيكون تحسينه
والمدح له من جهة توقفه بالنسبة الى الواقع وان كان مخالفا له بالنسبة الى مرحلة الظاهر ومقام العمل **قوله** المراد بالدليل المعتمد اه **اقول**
ملخص المرام في المقام ان المراد ان كان التكليف الفعلي المستعقب للعقاب فلا اختصاص فيه بما ذكره بل مجرد عدم العلم بالبيان يوجب نفيه لقاعدة
القبح بلا بيان والا فالتكليف الواقعي المشترك بين العالم والجاهل فلا معنى لنفيه بعدم الدليل عليه لان عدم الدليل يوجب نفي فعليته التكليف
لا نفي وجوده شانا ايضا **قوله** نعم قد يظن من عدم وجدان الدليل اه **اقول** واما ما قد يتوهم من حصول القطع بالحكم الواقعي من اصالة
البراءة فيما يعم به البلوى فيما اذا لم يحتمل التقية فهو كلام ظاهري فان اصالة البراءة لا تفيد الا القطع بالحكم الظاهري ولا فرق في حصول القطع
بالنسبة اليه بين عموم البلوى وعدمه وفي طرف النقيض من هذا التوهم توهم افادتها الظن بالنسبة الى مرحلة الظاهر كما نسبه بعض الاخباريين الى الاصوليين
قوله لكن هذا الظن لا دليل اه **اقول** على اعتبار هذا الظن عند المحقق واما له من القائلين بالظنون الخاصة غنى عن البيان وكذا عدم
دخله باصل البراءة ضرورة انها من الادلة العقلية وهذا الظن خارج عن الحكم العقلي وكذا عدم دخله بمسئلة التكليف بما لا يطاق واما عدم دخله
بكلام المحقق ره فلان مبنى كلامه ره على حكم العقل ومسئلة التكليف بما لا يطاق الا ان يقال ان ذلك يثبت اصل البيان ويثبت انتشاره
بملاحظة عموم البلوى فيختص بصورة تحققه كذا قيل **قوله** ومن هنا يعلم ان تغاير القسمين اه **اقول** هذا الكلام بظاهره يدل على ان التغاير
بين الاصلين اصالة البراءة وقاعدة عدم الدليل اعتباري صرف كصريح من قال في بعض كلماته ان الاصوليين والفقهاء يستدلون على النفي تارة با
البراءة ثم يشيرون الى حصول شرطه فيقولون ولا دليل وتارة يتعلقون فيه بعدم الدليل ويشيرون الى اصله فيقولون الاصل البراءة ولما اشتهر ذلك
تعلقوا بعدم الدليل على الاطلاق من دون اشارة الى الاصل لثبوته كما انهم كثيرا ما تعلقوا بالاصل من دون اشارة الى عدم الدليل للعلم بالاشتراط
ثم لما فشى ذلك عدوا عدم الدليل من الادلة وفهم ان الاستدلال به استدلال باصل البراءة في الحقيقة وقد سلك بعض الافاضل فيما حكى عنه في بيان
اعتبارية الفرق بينهما مسلكا اخر يستشم منه اتحاد فرق حقيقي قال في جملة كلامه لا يخفى ان نفي الحكم الواقعي مما لا فائدة فيه للفقيه من حيث
هو لان الفقيه يعلم للعمل واما العلم بثبوت الاشياء وانتفائها في نفسها لا باعتبار احكام افعال المكلفين فان كان وظيفة العلم فهو وظيفة علم اخر
على هذا فمن يستدل بقاعدة عدم الدليل على نفي الحكم في الواقع انما يستدل به لاثبات عدم التكليف اللازم لهذا النفي اذ لا تكليف حيث لا حكم
فان استدل ثانيا بالبراءة الاصلية على العدم يكون لغرض اقامة الادلة على مدلول واحد وهو مطلوب في بعض المطالب وان عكس فاستدل على العدم
اولا ثم على النفي فان كان الثاني علة للعدم ايضا وتوسيط النفي للانتقال منه الى لازمه فصحيح كالاول والا فهذا ثم اذا فتشت وجدت مرجع هذا القسم
والبراءة الاصلية الى عدم وجدان الدليل لكنهم اختلفوا فمنهم من يقول بعدم الملازمة بين عدم الوجدان وعدم الوجود ومنهم من ادعاها فواحد يقول لم
اجد التكليف فلا تكليف واخر يقول لم اجد الدليل فلا دليل في الواقع فلا تكليف انتهى كلامه ره والتحقيق ان موارد الاصول الثلاثة مختلفة بحيث
يصعب جمعها في مورد واحد وجمعها في مورد واحد بحسب المصداق اصعب فلعل بعض الكلام في ذلك سابقا ولعله يأتيك نبذ اخر لاحقا
قوله يجري في الاحكام العقلية اه **اقول** ومن هنا قيل ان هذه القاعدة قد تفيد القطع بخلاف البراءة ولعل انها تجري في الاحكام الوضعية
ايضا فتكون اعم موردا من هذه الجهة ايضا **قوله** مقتضى الادلة المتقدمة اه **اقول** لا يخفى ان ذلك مقتضى بعضها مثل كل شيء مطلق حتى يرد فيه
نهي وليس مقتضى بعضها الاخر كامثال ما حجب الله ورفع عن امتي فان مقتضاها نفي الحرمة ظاهرا وعدم العقاب فعلا واما الاباحة الظاهرية التي هي
من الاحكام الخمسة التكليفية فلا تفيدها اللهم الا ان يراد من الاباحة مطلق الجواز **قوله** الا ان الذي يظهر من جماعة اه **اقول** يمكن استظهار
ذلك من مواضع من كلماتهم منها جعل بعضهم اياها قسما من الاستصحاب ومنها تمسك بعضهم في حجيتها في الاحكام ومهية العبادات بدليل الانسداد
واجراء مقدماته فيها ويظهر من صاحب المعالم اعتبار عدم الظن بالخلاف ان لم يحصل الظن منها حيث قال والتحقيق ان الدليل على حجية البراءة الخ وهو
ايضا مقتضى مذهب المحقق القمي ره ومن يحذو حذوه في القول بحجية مطلق الظن ضرورة انه اذا قام الظن على التكليف وجب اتباعه فيسقط البراءة
عن درجة الاعتبار والحق حجيته من باب التعبد فليست مبتنية على الظن فضلا عن ابتنائها على الظن الشخصي فيه كما تخيله بعضهم بل الغالب في موارد
الاحتجاج بها عدم حصول الظن بل مواردها افقد الظنون الخاصة والمطلقة اذ هي قاعدة في قبال قاعدة الظن فيما لم يقم دليل ظني على النقل عنها
بعد فقد الظن لئلا يلزم الخروج عن الدين والشاهد على عدم كون التعويل عليها من جهة الظن انها لو كانت كذلك لكانت كباقي الادلة في مرحلة
الترجيح ولا اقل من مساواتها للاستصحاب مع انه متقدم عليها كما سيأتي تحقيقه للزوم ان لا يعول عليها من لا يجوز العمل بالظن كعلم الهدى ومن فقه
في موضع من المواضع وهو كما ترى مضافا الى ان الاصل ان لوحظ بالنسبة الى مرحلة الواقع فربما يجامع الظن بالخلاف فكيف يعتبر فيه افادة الظن
وان لوحظ بالنسبة الى مرحلة الظاهر فهو مفيد للقطع ومما حققنا ظهر ان من اناط الامر فيه على الظن حجية الظن فامره اشنع وفعله اقبح من جهة استلزامه
عدم العمل بها من ارباب الظنون الخاصة **قوله** حيث لا يتمسكون فيه الا باستصحاب البراءة **اقول** قد يقال انه قد وقع التسامح منهم بما فوق هذا من التسامح

في تنبيهات المسألة

البرائة في الاستصحابا موضوعا حيث قسموا الى استصحاب حال العقل واستصحاب حال الشرع وخصوا الاول بالبرائة الاصلية وبعد كون التسمية للمستصحب اعني حال العقل لا للاستصحاب كما لا يخفى **قوله** ولا يحتاج اليه بعد تمامها اه **اقول** هذا بعد تسليم ان يكون الاجماع من جهة الظن عند كل المجمعين والا فيمنع جواز التمسك به من اصله **قوله** لا اشكال في رجحان الاحتياط اه **اقول** ينبغي بسط الكلام في هذا المقام بذكر كلمات صدرت من الاعلام مما يناسب المقصد والمرام فنقول يستفاد من كلمات اللغويين ان الاحتياط هو الاخذ بالاوثق الذي لا يحتمل الوقوع في الضرر اصلا او يحتمل احتمالا مرجوحا ففي القاموس احتاط اخذ بالحزم وعن الصحاح احتاط الرجل لنفسه اي اخذ بالثقة وفي المجمع احتاط بالامر في نفسه اي اخذ بما هو الحول له اي اوقى مما يخاف واحتاط بالشيء احدق به واحتاط الرجل اخذ بالثقة انتهى وعرفه العلماء من الاصولية والاخبارية بتعاريف مختلفة متقاربة فقيل هو الاخذ بما هو اوفق للنفس من الهلاك في صورة الاحتمال لا في صورة الجزم وقيل هو ان ياخذ المكلف بما يخرجه عن عهدة التكليف ولو بالاضافة وقيل هو العمل بما يتيقن معه برائة الذمة عند عدم وضوح الحكم الشرعي وقيل هو الاتيان بما يحتمل وجوبه واقعا في الجملة ولا يحتمل التحريم او ترك ما يحتمل تحريمه كذلك ولا يحتمل الوجوب فان عمل به لدليل يدل عليه غير دليل الاحتياط كالخبر المعتبر والاستصحاب وما اشبه ذلك لم يعد العمل به احتياطا وكذا اذا احتمل الوجوب والتحريم وانما اعتبر التقييد بقوله في الجملة للاحتراز عن مثل الاقل والاكثر اذا دار الامر بين وجوبهما فان وجوب الاقل نفسا وان كان محتملا الا ان وجوبه في الجملة معلوم ويقرب من ذلك كلام السيد صدر الدين ره ولا يخفى انتقاض بعض هذه التعاريف وعدم انطباقه على الاحتياط على القول بوجوبه لعلة الوقاية او استحبابا للقطع بعدم الهلاك مع تركه ثم انه لا شك بعد اثبات عدم وجوبه في رجحانه كما يشعر بكليهما رسول الحكم بل بداهة ذلك العقل واتفق عليه العقلاء اذ به جلب المنافع ودفع المفاسد الدنيوية والاخروية بشرط ان لا يورث الوسوسة في الاعمال والسفسطة في الاعتقاد ولا يوجب العسر والحرج المنفيين بالايات والروايات وبالجملة رجحانه مما لا اشكال فيه وانما الاشكال في ان الاوامر الدالة عليه استحبابا او ارشادية قضية ظاهر الامر هو الاول نظرا الى كون الاستحباب مجازه الراجح وقضية ظواهر الاخبار هو الثاني بل ربما يقال ان جميع الاوامر الشرعية ارشادية حيث انها مبنية عند العدلية على المصالح الكامنة في ذوات الاشياء بل ربما يقال ان الامر حقيقة في الارشاد وضعف الاول ظاهر وكذا الثاني فان كونه حقيقة فيه انما يسلم اذا كان المستعمل فيه هو الارشاد الوجوبي لا الندبي او المطلق مع ندرتها وشيوع الندب نعم اوامر الاطاعة ارشادية ربما قيل ان الارشاد خارج عن الطلب بل هو اخبار محض بما يحكم به العقل لا يقال حكم العقل من باب مجرد الارشاد لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب والاحكام الشرعية مبتنية عليه للتلازم بينهما كما قرر في محله فيلزم ان تكون هي ايضا كذلك لانا نقول فرق بين حكم العقل وحكم الشرع فان الاول على سبيل الهداية على المصلحة والدلالة الى الخير بخلاف الثاني فانه على سبيل الامر والمولوية ولا ريب ان ترتب الثواب والعقاب من لوازم الثاني دون الاول ولا يلزم مساواة المبني والمبني عليه من كل وجه مع انا نقول ان حكم العقل وان لم يستعقب ثوابا ولا عقابا الا انه يقتضي وجوب طلب الشارع في موارد الفعل والترك من باب اللطف على جهة الطلب المولوي الا فيما لا يمكن ذلك كوجوب الطاعة وحرمة المعصية فقد حقق في محله ان السمعيات الطاف في العقليات ثم انهم عنونا اخر وهو التسامح في ادلة السنن وغيرها مما نحن فيه فان التحقيق ان ادلة التسامح لا تنهض شيء منها دليلا لاثبات الاستحباب بالنسبة الى الحكم كما مر ولا بالنسبة الى الاحتياط لانها انما دلت على اعتبار ما لا ينهض دليلا من خبر ساقط او فتوى فقيه في اثبات الاستحباب وانما الكلام في الاحتياط فيما لم ينهض دليل على احد الاحتمالين واحد المتعاضين فالفرق بينهما مفهوما ومورد غير خفي مع ان الاحتياط اعم موردا من جهة اخرى وهي جريانه في الموضوعات ايضا **قوله** ثم لا فرق فيما ذكرنا من حسن الاحتياط اه **اقول** ينبغي ان يعلم ان الاحتياط مما له مجال واسع ومناص ودافع حيث تجري في العبادات والعادات والاداب والسياسات والعقود والايقاعات والنيات والاعتقادات والشبهات الحكمية من التحريمية والوجوبية باقسامها والشبهات الموضوعية على اختلاف انواعها واحكامها والشبهات المندوبية والمكروهية وتصوير صور ما يجري فيها من الشبهات الحكمية ان يقال ان الشبهة اما وجوبية او تحريمية وعلى كلا التقديرين اما ان يكون طرف الاحتمال هو الندب والكراهة او الاباحة وعلى التقادير منشأ الاشتباه اما فقد النص او اجماله من جهة الاشتراك اللفظي او تساوي المجازات بعد تعذر الحقيقة او تعارض النصين فيحصل ثماني عشرة صورة وهذه الصور منها ما يكون بينها قدر جامع من الراجحية كالوجوب مع احتمال الاستحباب باقسامها الثلثة او المرجوحية فيها كالحرمة مع الكراهة كذلك ومنها ما لا يكون كذلك في يكون فيها التناقض كالوجوب او الكراهة او الحرمة والندب لتغاير كل من الوجوب والحرمة مع الكراهة والندب جنسا وفصلا حيث ان جنس احد الاولين طلب الفعل وفصله المنع من الترك وجنس الاخر وفصله بالعكس وجنس احد الاخيرين طلب الترك وفصله عدم المنع من الفعل وجنس الاخر وفصله بالعكس ومنها ما ليس فيه قدر جامع ولا تناقض كاجتماع كل من الوجوب والحرمة مع الاباحة وفي ثبوت الندب والكراهة فيهما قولان في سيأتي الكلام في احكام تلك الاقسام في مقاماتها التي فيها تنظر والمناسب هيهنا بيان حكم صور الشبهة التحريمية فنقول الاولى منها دوران الامر بين التحريم والاباحة وقد عرفت الكلام في بعض شقوقها وياتي الكلام في بعضها الاخر والمختص القول فيها ان في حكمها قولين قولا بالكراهة للاحتياط وقاعدة المسامحة وقولا بعدمها لان ظاهر الدليل التحريم رجعنا الى الاصل وهو عدم الحرمة فلا وجه للقول بالكراهة لان ترك ذلك لا يقتضيه الاصل ولا الدليل ولا ادلة المسامحة لاختصاصها بالدليل الضعيف الدال على الله

الثانية دوران الامر بين التحريم والندب ولا مجال لانكار ثبوت المرجوحية هناك ولا حد في تجشم اثباتها شرعا للقطع بالمرجوحية وقضا الاصل بعد المنع من تبعيض بل يقال ان في صورة تعارض الدليلين ايضا يمكن ان يقال ان ثبوت المرجوحية انما هو بالدليل المعتبر لا بمحض الاصل **الثالثة** دوران الامر بين التحريم والندب فذهب صاحب الفصول الى ثبوت الكراهة فيها واليه مال الاستاذ المصنف استنادا الى الوجه الذي ذكره بل بما يلج ذلك تحت اخبار التسامح مع ان المشكوك يبلغ ثواب على فعله وثواب على تركه بان الثواب على ترك الحرام ازيد من الثواب على فعل المندوب فالمقدار المتساوي بان يتعارضا في الجانبين ويتساقطان بعد الكسر والانكسار يبقى الثواب الزائد الذي بلغنا في الترك خاليا عن المعارض فيثبت الكراهة بدليل الاخبار وقبل بعد ثبوتها نظرا الى ان التحريم بمعنى العقاب على الترك منفي بالاصل ولا يرد ذلك بقاء الندب بلا معارض فلا بد ان يحكم به واورد عليه بان الباقي بعد اجراء الاصل هو احتمال الكراهة والندب فيدخل ذلك تحت عنوان محتمل الكراهة والندب والحكم فيه ايضا تقديم جانب دفع المفسدة فلا بد ان يحكم بالكراهة **قوله** لا ينفك ذلك عن احتمال الاستحباب الا بحيث لا يحتمل كون فعله تشريعا اصلا ان التشريع ادخال ما دل الدليل على خروجه من الدين في الدين بعنوان اخرى ادخال ما علم انه ليس من الدين فيه وليس الامر هنا كذلك بعد تحقق الاحتمال المذكور لانا نقول لا فرق بين كون الدليل الدال على الخروج اجتهاديا او بين كونه تعليقيا ظاهريا كالاصل فان ما شك في كونه من الدين فمقتضى الاصل عدم كونه منه مع ان للتشريع معنى اخر وهو ادخال ما لم يثبت او لم يعلم انه من الدين فيه **قوله** نسب الوحيد البهبهاني قدس سره اه **اقول** ذكر بعضهم انه لم يظفر بمصرح بالتحريم وهو اقرب الى التحقيق سيما بالنسبة الى التحريم الواقعي فانه مما لا يتصور القول به في المقام وكيف يقول الاخباري في صورة الاشتباه بان الحكم الواقعي الصادر من الشارع الكائن على طبق الصفة الكامنة في الواقع هو الحرمة نعم قد يتصور الحكم بالاباحة الواقعية فيها اذا كان الشبهة مما يعم به البلوى كما اعترف به بعضهم وقال المحدث البارع الحر العاملي في الفصول المهمة بعد ذكر اخبار جعلها دليلا على الحظائف الوجوب ولم يذهب احد من العلماء فيما اعلم الى الاطلاق الوجوب بخلاف التحريم فقد ذهب اكثر المتقدمين من الامامية الى اصل التحريم في كل ما عدا الضروري وذهب كثير منهم الى التوقف والاحتياط ووافقهم الشيخ ره في العدة وجماعة من المتاخرين وكلامه صريح في وجود القول بالتحريم في كل ما عدا الضروري ولقد اجاد بعض الافاضل حيث نسب الى الاشتباه والخلط بين هذا النزاع اعني النزاع في الحكم الشرعي والنزاع الاخر الواقع بينهم وهو النزاع العقلي بينهم واستشهد على ذلك بنسبة التوقف الى الشيخ ره مع انه صرح باختصاص الوقف بالنزاع الاول وبالاباحة في الثاني حيث قال ونحن لا نمنع ان يدل دليل السمع على ان الاشياء على الاباحة بعد ان كانت على الوقف بل عندنا الامر كذلك واليه نذهب انتهى **قوله** فيحتمل رجوعها الى معنى واحد اه **اقول** قد ادعى بعض المحققين ممن قارب عصرنا اتحاد الاقوال وانحصار القول في المسئلة بالاباحة والتحريم اذا اريد الظاهري والتوقف اذا اريد الواقعي بل يرجع كل الاقوال حتى القول بالاباحة عنده الى التوقف وبين ذلك في كلام طويل ملخصه بعد تقسيم الحكم الى قسمية الواقعي والظاهري وبيان معناهما ان التوقف قد يكون في الحكم الواقعي وقد يكون في الظاهري ايضا وذلك كمن لم يراجع المسئلة بعد والتوقف في الاول لا يستلزم التوقف في العمل اذ لا يعلم الحكم الواقعي ويعلم ان من لم يعلمه تكليفه ماذا واما التوقف في الثاني فيستلزمه ولا شك ان كلا من القائلين بالاباحة وغيرهم معترفون بالجهل بالحكم الواقعي في الواقعة الخاصة ولكنهم اختلفوا في ان ما كان كذلك فكيف الحكم فيه في الظاهر فالمبيحون اختاروا جواز الفعل والمحتاطون عدمه والمتوقفون ايضا يعينون كيفية العمل في الاحتياط غاية الامر انهم يتمسكون باخبار التوقف دون اخبار الاحتياط كالمحتاطين فمرجع قوليهما واحد ولا يقول المتوقفون بالحيرة في العمل ايضا بان يقولوا لا نعلم الحكم ولا كيفية العمل وكلما نعمل فهو من باب الاتفاق ويجوز العقاب عليه ليحصل الفرق بينهم وبين المحتاطين بل يحكمون بانه يجب العمل على طريق الاحتياط ومنه يظهر ان القول بالتحريم ايضا هو التوقف والاحتياط وان القول بالاباحة ايضا لا ينفك عن التوقف **اقول** هناك مرحلتان مرحلة الفتوى والالتزام ومرحلة العمل في الخارج الذي لا ينفك عنه المكلف والظاهر ان النزاع انما هو في الاول بمعنى ان النزاع وقع في ان من جهل الحكم الواقعي فحكمه الظاهري الذي يجب ان يلتزم به ويعمل على طبقه ماذا فالقائل بالاباحة يقول هو الترخيص في الفعل والترك والقائل بالاحتياط يقول هو الاخذ بالاوثق الذي يكون غير مضر او اقل ضررا والقائل بالتحريم يقول هو وجوب الترك والقائل بالتوقف يقول لا اعلم بل انا في حال الحيرة وهؤلاء الثلاثة الاخيرة متفقون في ان الصواب في مقام العمل هو الاجتناب في الترك الا ان القائل بالتحريم يقول به من جهة موافقته لفتواه ومطابقته لمرحلة الالتزام والقائل بالاحتياط يقول به من جهة كونه مصداق الاحتياط في المقام من باب الاتفاق وكذلك والقائل بالتوقف يقول بان المكلف في الخارج لا يخلو عن احد النقيضين اما الفعل او الترك والصواب في المقام هو اختيار الثاني لجوازه على كل الاقوال وعدم جواز الفعل الا على القول بالاباحة ففعل المتوقف ان كان على طبق الاحتياط ايضا الا انه من جهة الاباحة المنبعثة عن عدم خلو الجسم عن الاكوان لا من جهة انه مصداق قيد اقتضاء مرحلة الالتزام فالفرق بين الاقوال مفهوما غير خفي على ذي مسكة الا ان الشان في اثبات الفرق المورد الذي يترتب عليه الاثار والثمرات المعنوية ومما ذكرنا ينبعث توجيه قول للفرق بين الاقوال وهو ان يقال ان القول بالتوقف والحرمة الظاهرية قول واحد وكذا القول بالاحتياط والحرمة الظاهرية وانما وقع التفنن في التعبير كما قد يعبر بالحظر ايضا وهذا انما يبنى على فرض مجهول الحكم من الموضوعات الواقعية فالمراد من الحرمة الواقعية هي الحرمة المطابقة لمرحلة الفتوى والالتزام ومن الحرمة الظاهرية ما تعلق بمرحلة العمل فتامل وفيما حققنا يظهر فساد

بتمايقال في الفرق بين التوقف والاحتياط من ان المراد من الاول هو التوقف عن الافتاء ومن الثاني هو الاحتياط في العمل وذلك لان كلا منهما في مقام الافتاء بالنسبة الى الحكم الظاهري فالقائل بالاحتياط يفتي بوجوب الاحتياط والقائل بالتوقف لا يفتي به القول بالاحتياط لا ينفك عن القول بالتوقف في الحكم الخاص وان كان مراد القائل التوقف في الحكم الظاهر بطل فرقه بين القولين راسا لان القائل بالاحتياط على ما عرفت يفتي بوجوب الاحتياط فالاحتياط يلازم الافتاء حينئذ فلا يختص بمقام العمل **قوله** والاظهر ان التوقف اعم آه **قوله** والاحتياط اعم من موارد التحريم آه **اقول** قيل انه يختص بموارد الوجوب بمعنى انه عبارة عن ارتكاب الامر المحتمل للوجوب حكم او ما عدا التحريم ويطلق على ترك الشبهة التحريمية التوقف وجعلهما بمعنى واحد ناش من الغفلة ولا يخفى انه دعوى بلا دليل معتبر ولا وجه غير تأمل آه **قوله** فتامل آه **اقول** وجهه ظاهر لظهور انه لا منافاة بين الاباحة الواقعية والحرمة من حيث كون الشيء مجهول الحكم فان الاباحة الواقعية هي الاذن الواقعي لا الظاهري حتى ينافي المنع الظاهري وهذا واضح لا سترة فيه بعد وضوح بطلان التصويب ولو ترك المصنف ره هذا التوجيه لكان اولى الا ان يوجه التوجيه بوجه وجيه بل وكذا البعض التوجيهات الاخر ونفى القول بالحرمة الواقعية كما نقلنا عن بعضهم والالتزام بان ما ذكروه مبني على الخلط وعدم التمييز بين الحكم الواقعي والظاهري كما صنعه بعض الافاضل اسهل **قوله** ويظهر من المحقق والشهيد الثانيين آه **اقول** قال اولهما في جامع المقاصد ولو لم يغلب عليه صوت احد النوعين فهو طاهر غير حلال تمسكا بالاصل في الامرين وقال ثانيهما في الروضة ولو انتفى المماثل فالاقوى طهارته وان حرم لحمه للاصل فيهما ويحكى عن جنة الرضا من ره انه تبعهما في اجراء الاصلين معللا الطهارة بان نجاسته تستلزم وجوب الاجتناب عنه والاصل عدمه وبقوله ع كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر والحرمة بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة الآية فان الميتة حقيقة لغة فيما زهق روحه باي وجه اتفق فنقتصد على هذا الحيوان بعد التذكية وسيأتي ما فيه فلا يستدل لاصالة الحلية بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا بتقريب انها تدل على الحلية الذاتية والتذكية ترفع الحرمة العرضية وفي دلالتها تامل **قوله** فان كان الوجه فيه اصالة آه **اقول** الذي يصلح ان يكون مستندا لهذا القول امور لم يذكر بعضها في الكتاب وقد اشرنا الى بعضها ومن جملة ذلك ما ورد في الاخبار من تحريم الحيوان المرتضع من لبن الخنزير بتقريب ان التولد اولى من الارتضاع ومنها الاجماع كما يشعر به بيان كلام بعضهم ككاشف الغطاء ره حيث قال في المقام ان مقتضى القواعد الشرعية حلية اللحم لو لم يتم الاجماع ومنها تخيل كون المسئلة من قبيل الشبهة الموضوعية المسبوقة بالعلم الاجمالي للقطع بعدم خروج هذا الحيوان من اللحوق باحد الطرفين وانما الشك في التعيين فلا بد من الاحتياط ومنها الغلبة فان الغالب في الحيوان الحرمة والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وفي الكل نظر اما الاول فلمنع الاولوية اولا وبطلان القياس واستلزامه الحكم بالنجاسة ثانيا واما الثاني فلان مثل العبارة المذكورة لا يدل على تحقق الاجماع بل على توهمه ومثله في كتب الفقهاء كثير واما الثالث فلا مكان عدم اللحوق باحد الطرفين فيكون الشبهة حكمية واما الرابع فلانه يتم بناء على الظن المطلق والقائل بذلك من ارباب الظنون الخاصة مع ان الغلبة ممنوعة **قوله** وكيف كان فلا يعرف وجه آه **اقول** هذا بظاهره يشعر بتسليمه وجود ما يدل بالعموم على جواز تذكية كل حيوان وهو بعيد ويكون هذا الكلام مبنيا على ذلك القول وهو ابعد بالنظر الى طريق المناظرة **قوله** بل الطيب ما لا يستقذره آه **اقول** ظاهر كلمات اللغويين بل الفقهاء ان الطيب والخبيث متضادان قال في مجمع البحرين والخبيث ضد الطيب يقال خبث الشيء خبثا من باب قرب خباثة ضد طاب فهو خبيث والخبيثة واحدة الخبائث ضد الطيبة قال تعم ويحرم عليكم الخبائث وقال في موضع آخر الطيب يقال لمعان الاول المستلذ الثاني ما حلله الشارع الثالث ما كان طاهرا الرابع ما خلا عن الاذى في النفس والبدن وهو حقيقة في الاول لتبادره الى الذهن عند الاطلاق والخبيث يقابل الطيب بمعانيه انتهى ويوافقه كلام بعض المفسرين والفقهاء فيكون المعنى الحقيقي للخبيث بمقتضى التضاد الذي يقتضي كون المتضادين وجوديين ما يتنفر ويتالم منه فاذا كان الطيب وجوديا على ما ذكر فلا بد من احرازه مع ان اثبات الطيب بالاصل المذكور لا يخلو عن شيء اذ الاصل المذكور يشبه ان يكون من الاصول المثبتة ولعل قوله ره فتدبر اشارة الى ما ذكرناه فتدبر **قوله** فلا ينفع قول الاخباريين له آه **اقول** وذلك لما اشار اليه من ان المسئلة عقلية فلا سبيل للتقليد فيها قوله كان المدخل في الشبهة في طريق الحكم آه **اقول** يعني الشبهة الموضوعية التي لا يقول الاخباريون بوجوب الاحتياط فيها ايضا **قوله** وسوف نسدده آه **اقول** لان متعلق الحكم اذا لم يتبين ولم يصر معلوما اوجب ذلك كون الحكم مشكوكا فيه اذ ليس الحكم عبارة عن نفس الوجوب والتحريم وغيرهما بل هو عبارة عنها باعتبار تعلقها بفعل المكلف فالشك فيه يوجب الشك فيها وهذا ظاهر **قوله** وهذه الرواية وان كانت اخص آه **اقول** وجهه ان الحكم بالتخيير فيهما بعد فقد المرجحات علق بفقدان موافقة الاحتياط وسائر الاخبار عامة من هذه الجهة **قوله** ثم اذا لم نقل بوجوب الاحتياط آه **اقول** التحقيق ان يقال ان حجية البراءة ان كانت من باب الظن فلا بد من تقديم الخبر الموافق لها لانا نقطع بالظن الحاصل منه بالظن الحاصل منها ولا ريب في تقديم الظن القوي على الظن الضعيف فيسقط القول بالتساقط لوجود المرجح ولان الخبرين حجتان شرعيتان فلا وجه لطرحهما وكذا القول بالتوقف والتخيير بقسميه ايضا لان مورده التعادل وان كانت من باب التعبد فالحق هو التخيير اذ لا يمكن ترجيح ما يكون المناط في حجيته افادة الظن بما يكون المناط في حجيته مجرد التعبد لاعتبار المجانسة بين المرجح والمرجح ولا طرحهما معا لبطلانه بعد ظهور حجيتهما ولا التوقف اذ لا بد من العمل كما ان الحق هو التخيير الابتدائي لان شمول ادلة التخيير للاستمرار غير معلوم وغاية ما يتمسك به فيه هو الاستصحاب وهو مشروط ببقاء الموضوع وهو غير باق لان موضوع المتحير الثابت اثمه

تحيره من تعارض النصين و قد ارتفع التخيير بعد ختيار احدهما الا ان يبنى في امر الموضوع على المسامحة العرفية و سوءتنا منه كما سيأتي الاشارة اليه و اما ابطال التمسك باستصحاب اشتغال الذمة بالاحكام الفرعية المقتضى لليقين بالبرائة الحاصل من البناء على ما اختير اولا فانما يتم لو رجوع الى الاطلاقات الظاهرة في التخيير لا بندائي فليس على ما ينبغي لان استصحاب التخيير لو تم فهو وارد **قوله** او كون الحكم او قفا آه **اقول** الفرق بين هذين الوجهين ظاهر فان الثاني نفي الحكم بعدهما والرجوع الى الاصول بخلاف الاول **قوله** بقي هنا شيء آه **اقول** ههنا اشكالات تحسنه تفطن لها صاحب الضوابط واستاد المحقق الشريف ره وادعيا عدم اطلاعهما الكم الاشارة اثنين منها و ثالثها انه لا وجه لتعدد العنوان للمسئلتين مع ان احديهما من افراد الاخرى ورابعها ان الخلاف في المسئلة الاولى والوفاق في الثانية لا يجامعان ما هو المشهور بينهم من كون الاصل من الاحكام بل قيل انه من المسلمات عندهم وخامسها ان دعوى الاتفاق على حجية اصل البرائة مع فقدان النص من الاصوليين ينافي اختلافهم في مسئلة الخطر والاباحة و يمكن التفصي عن الاول من هذين الاخيرين بما يتفصى عن الاولين من اختلاف جهة المسئلتين و عن الثاني بالمنع و عن الثالث بعد تمامية الاجماع في الاول و دعوى تيانى الثاني **قوله** و يمكن ان يقال آه **اقول** هذا مما المقتضى دليل الطرفين من عدم الفرق بين المسئلتين فالالتزام بخطاء مدعى عدم الخلاف ولي من هذا التوجيه و يمكن ان يجاب ايضا بان البحث في الاولى بالنظر الى ما بعد ورود الشرع وفي الثانية بالنظر الى ما قبله او ان الخلاف في الاولى صغروى بمعنى انه لا نزاع في الرجوع الى الاصل بعد التعارض و عدم الترجيح وانما النزاع في ان كون احدهما ناقلا او مقررا هل يوجب الترجيح وعدمه لتساقط المستلزم للرجوع الى الاصل ام لا يوجب بل يتساقطان و يرجع الى الاصل **قوله** لكن هذا الوجه قد كان بأماه آه **اقول** وذلك لان مقتضى بعض ادلتهم كون التخيير هو مقتضى الاصل الاولى عند التعارض وان الرجوع الى الاصل انما هو من حيث الحكم بتساقط الخبرين لا للاخبار الواردة بالاحتياط **قوله** وكذا الزوجة ان لوحظ آه **اقول** الاشتباه في الزوجة تارة يقع قبل العقد واخرى بعده والذي استظهره بعض ساتيدنا من الرواية هو الاول وعلى هذا فان قلنا في باب النكاح بان الحرمة مبنية على كون المرئة من جملة المحارم والاصل الحلية نظرا الى ظاهر قوله تعم واحل لكم ما وراء ذلكم فيجوز وطي المرئة المرددة بين الاجنبية وذات المحرم نظرا الى احراز الموضوع بالاصل وسوء على كونها من المحارم لامكان احراز الموضوع العدمي بالاصل فيذهب الشك الحكمي بذهاب الشك الموضوعي وان قلنا بان الحلية مبنية على كونها اجنبية فالموضوع وجودي لا يمكن احرازه بالاصل فلا يمكن نكاح المشكوك فيها **قوله** مع ان تصديرها وذيلها ظاهران آه **اقول** قد يستشكل في هذا الظهور بان قضية تشبيه المحكوم بالحلية بما في الرواية مع الاعتراف بان الحل فيها غير مستند الى اصالة الحلية بل الى الاصل الموضوعي توجب ظهورها اختصاص اصل الحلية بما يوجد فيه دليل على الحلية فلا دخل له في المدعى فحينئذ يكون الغرض من الرواية هو التأكيد لما دل على عتبار الامارات والاصول الجارية في الموضوعات والتأكيد ان كان خلاف الاصل الا انه لابد من المصير اليه في المقام من جهة الظهور المذكور مع ان المصير اليه مما لابد منه في الجملة ولو بالنسبة الى ما في الرواية من الامثلة والتشبيه ان لم يقتض في نفسه التخصيص الا انه لابد في المقام فلا يمكن ان يقال بعد هذا ان الغرض من التشبيه بما في الرواية من الامثلة هو التشبيه في اصل الحلية لا فيما يقتضيها ويكون المستبطن وفيه ان الغاية المذكورة في ذيلها يبعد تخصيصها بالامثلة مع عدم دليل في الرواية على ان الحكم بالحلية في الامثلة المذكورة انما هو من جهة الاصل الموضوعي غاية الامر ان الامثلة صارت من هذا القبيل من باب الاتفاق فحمل الرواية على التأكيد في غاية البعد خصوصا بعد ملاحظة عموم ذيلها المشعر بالحلية الا فيما قام البينة على خلافها فاذا قيل اكرم العلماء ثم مثل بجماعة من العلماء السادة ثم قيل والعلماء كلهم على هذا الحكم حتى يثبت فسقهم فهل تجد الرخصة من نفسك في ان تقول ان المراد من العلماء هو السادة منهم ويكون العبارة تأكيدا لما دل على اكرام السادة فما اظنك قائلا بذلك **قوله** وما ذكر من التوهم جار فيه آه **اقول** قد يورد عليه بان المعارضة بقاعدة الاشتغال في الشبهة الحكمية من جهة قوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا ليست في محلها الان وجوب الانتهاء ليس مما يقتضي وجوب اطاعته في نظر العقل بل هو وجوب ارشادي محض وفيه نظر اما اولا فلعدم الاستناد في المعارضة بالاية المذكورة خاصة بل بالعموم ما الدالة على تحريم الخبائث والفواحش التي ليست من باب الارشاد كما هو ظاهر واما ثانيا فلان الارشاد تابع للمرشد اليه بل التأمل الدقيق يفهم من سياق الاية ان المعنى اجتنبوا ما حرمه الله فيدل على المطلوب كما لا يخفى فالمعارضة في محلها وليس هذا من القياس في شيء كما يتوهم **قوله** لم يسلم وجوبه شرعا آه **اقول** فان قيل كيف يمكن التفكيك بين حكم العقل والشرع مع ثبوت الملازمة بينهما في محله فلابد مع حكم العقل من حكم الشرع ايضا قلت ان الاحكام العقلية ارشاديات واردة في مقام ارائة طريق الخير فان اريد بالملازمة حكم الشارع على هذا الوجه فقد ورد في امثال قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وان اريد الزامه حكمه الحتمي الذي يترتب عليه العقاب فهو لا يصدر الا على جهة المولوية والربانية والحكومة والمقام مقام النصح والارشاد لما مر من ان الضرر الدنيوي قد يكون ملائما للذوا عي النفسانية مع ان بعض الامثلة منع تلازمهما على وجه العلية وانما اثبتها على وجه الاقتضاء بمعنى ان حكم العقل مقتض لحكم الشرع لا علة له لتخلفه عنه في موارد كثيرة ولا يتخلف المعلول عن العلة التامة الا ان المصنف الاستاد لم يبن في مسئلة الملازمة هذا المبنى ليحمل كلامه عليه **قوله** الا ان قولهم عليهم السلام كل شيء له **اقول** فالدليل الشرعي رافع لصغرى قاعدة وجوب دفع الضرر ومن هنا التوهم الطائفة مع ذهابهم الى التوقف عقلا الى الاباحة شرعا **قوله** واما الضرر

في الشبهة الموضوعية التحريمية

الغير الأخروي آه **أقول** تفصيل الكلام ان الشك ولو كان على ما عرفت سابقا لا يعقل فيهما الطريقية ويعقل في الشك الموضوعية في موارد الأصول ولا يمكن
الالتزام بموضوعيته الا فيما دل الدليل واما الظن فيعقل فيه الطريقية والموضوعية كالقطع الا ان تشخيص مواردهما مشكل واختلف فيه الكلمات
واضطربت فيه العبارات وقد صرح الأصوليون والفقهاء في مواضع كثيرة بحرمة مخالفته وترتب العقاب عليها وان انكشف الخلاف وهو مستلزم
للموضوعية فمنها ما ذكره ابن الحاجب من العامة والفاضل الجواد في شرح الزبدة والفاضل الصالح في حاشية المعالم من ان المكلف لو ظن ضيق الوقت ولو
ولم يصل وانكشف خلافه فمعتقد عصى بل ادعى بعضهم الاتفاق على ذلك ومنها ما ذكره المحقق القمي ره في القوانين في بحث مسألة الواجب الموسع من
حرمة مخالفة الظن نظيرها لو ظن حليلته اجنبية فوطئها بل يظهر من بعضهم انه لو تكرر منه مخالفة الظن في واقعه مثل ما لو ظن فخالفه وانكشف الخطاء
ثم ظن مرة اخرى فخالفه وهكذا تعدد عليه العقاب بل افرط الباقلاني وحكم بكون العبادة قضاء بعد مخالفة الظن وان انكشف خلافه ومنها ما ذكره
الفقهاء في مسألة المسافر وظنه الضرر من انه يجب عليه الاتمام لكون سفره معصية ولو تركه قضاء تماما لا قصرا ولو اخطأ ظنه ومنها ما ذكره المحقق
ره في المعتبر وغيره من انه لو خاف من استعمال الماء في الوضوء وتوضأ مع خوف الضرر لم يجزه وان انكشف خلاف ما ظنه ويجب عليه قضاء العبادة فضلا
عن الاعادة ولو ظن عدم الضرر وتوضأ اجزأه وان انكشف الخلاف فلا بد من التأمل والتحقيق في ان العقاب على مخالفة الظن في باب الضرر وغيره هل
هو بناء على استحقاق التجري للعقاب او من جهة موضوعية الظن بمقتضى الادلة كقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة بناء على شمولها لموارد الظن
او بناء على استحقاق العقاب على مخالفة الطرق الشرعية وتحقيق الفرق بين الضرر الأخروي والدنيوي وانه هل يجب دفع محتملهما كمظنونهما الا
وان الاحتراز من ايهما اهم في صورة المعارضة والقول الجامع في هذا الباب ما قيل من ان الضرر اما ان يكون له معارض ولا وعلى الاول فاما ان
يكون المعارض مساويا او اقوى او اضعف بحسب الرتبة او بحسب مرتبة الاحتمال او الاعتقاد وعلى التقادير اما ان يكونا اخرويين او دنيويين
او مختلفين وعلى التقادير فاما محتمل ومظنون ففي صورة المعارضة يتخير بين المتساويين من حيث الدنيوية والاخروية ويقدم الاحتراز عن
الاخروي اذا عارض الدنيوي ان كان الاول مظنونا والا فلا والثاني لان المحتمل من الاول لا يعتنى به وان لم يكن معارض لادلة البرائة ولا يمكن جعل قاعدة
دفع الضرر بيانا لتصير حاكمة عليها لان حكم العقل بالنسبة الى الظاهر وبيان كل شيء من الشارع يجب ان يكون بحسبه فلا بد من البيان الناظر الى
الواقع فيكون قاعدة القبح واردة او حاكمة كما عرفت سابقا ومع اختلافهما بعد التساوي من الجهة المذكورة في الرتبة يختلف الترجيح بالنسبة
الى العوارض من الاشخاص والاوقات هذا محصله ولكنه قد يستشكل في المقام انهم ذكروا في باب الشبهة المحصورة انه لو اعتقد الحرمة وارتكب بعض الاطراف ثم كشف
الخلاف لم يترتب عليه العقاب قطعا فما الفرق بينها وبين ما ذكرنا من المسائل والموارد مع اتحاد المناط في الكل وهو وجوب دفع الضرر المظنون و
قد تفصى بعضهم من جهة الفرق بين الضرر الدنيوي والأخروي وانت خبير بما فيه والظن ان منشأ اختلاف الموارد اذا ثبت الاختلاف هو الموضوعية
والطريقية وبه يمكن الفرق بين الاخروي والدنيوي ايضا كما لا يخفى ويمكن الفرق بين الضرر الدنيوي والاخروي بوجه اخر وان لم نشاء عنه كلمات
القوم وهو ان الاول موضوع رتب الشارع عليه حكم وجوب الاجتناب كسائر الموضوعات المحرمة كالخمر مثلا فكما ان تلك الموضوعات تثبت بالطرق الشرعية
كخبر الواحد فكذا هذا فان الظن قائم مقام العلم شرعا نعم في صورة الشك والاحتمال يجري اصالة البرائة بخلاف الثاني فان الحكم فيه مترتب على
الواقع وظن الضرر طريق اليه فلا يترتب على مخالفته سوى ما يترتب على الواقع فيكون حكم العقل ونهي الشارع ايضا لو فرض وروده فيه ارشاديا
ولا يترتب على مخالفة الاعتقاد عقاب اخر والا لتسلسل لانه ان كان موردا للعقاب فلا بد ان لا يخالف اعتقاد هذا الاعتقاد فينقل الكلام اليه
وهكذا وهذا نظير ما ذكروه في باب كون الامر بالاطاعة ارشاديا وقد اشرنا اليه **قوله** لكن الانصاف الزام العقل آه **أقول** الانصاف ان
الضرر يختلف باختلاف الاشخاص والاوقات والمقادير فبعد ملاحظة هذه الامور كثيرا ما يحكم العقل بوجوب دفع الضرر المشكوك سيما الضرر
الموجب للهلاك او ما يقرب منه ومن هنا استدل الامامية والمعتزلة على وجوب النظر في معرفة الله تعالى بانه مقدمة لمعرفة الصانع التي هي مقدمة
لدفع خوف الضرر عن النفس الحاصل من ملاحظة الانسان استغراق نفسه في انواع النعم وتجويز ارادة المنعم الشكر عليها بحيث لو لم يشكره لسلبها عنه
ولم يرد عليهم الاشاعرة مع نفيهم التحسين والتقبيح العقليين سيما في مسألة وجوب شكر المنعم واباحة الاشياء بعد التنزل عن اصلهم الفاسد بمنع
وجوب دفع الخوف والضرر غاية الامر انهم اوردوا بمنع زوال الخوف بالمعرفة ولا شك ان خوف الضرر لمن لم يعرف الصانع بعد ولم ينظر في معرفته
محتمل لا مظنون كما لا يخفى ولذا حققنا في فن الكلام ان اخذ بعض المقدمات في هذا الدليل مثل ان المنعم قادر على سلب النعمة مستدرك كما ان اخذ
مقدمة اخرى تركوا ذكرها وهي ان النعم منعم لازم اما الاول فلعدم كونها مسلمة عند الناظر لتجويزه ايجاب المنعم في افعاله واما الثاني فلتوقف
باقي المقدمات على تلك المقدمة اذ مع تجويزه وجود النعم بلا منعم لا يكون له خوف ولو كان فبالوهم بل بادنى مرتبة منه **قوله** الا ان المتحد مع
الضرر الدنيوي آه **أقول** توضيحه ان ما ذكرنا من وجوب دفع الضرر انما هو اذا لوحظ بذاته واما اذا لوحظ مع الاعتبارات الخارجية التي
يختلف باختلافها الاحكام والاثار على ما هو التحقيق فربما لا يجب نعم بل كثيرا ما يحسن طلبه لتدارك مفسدته بمصلحة من قبل الشارع كما في
موارد كثيرة وردت في الشرع يكشف ان الشارع فيها عن عدم قبحه مع التدارك فان الشارع رافع لصغرى القاعدة ومن هنا يتضح معنى قوله تعالى ولا تلقوا

بايديكم الى التهلكة وما يندرج فيه وما يخرج عنه خروجا موضوعيا او حكميا كشف حال ودفع اشكال من العجائب عجب اجابة السيد المرتضى ره عن الايراد بما فعله سيد الشهداء روحي له الفداء وصلوات الله عليه من خالق الارض والسماء كان من قبيل القاء النفس في التهلكة المنهي عنه في الآية فقال في تنزيه الانبياء معترضا على نفسه ما الحاصل انه ما العذر في خروج سيد الشهداء صلوات الله عليه من مكة باهله وعياله الى الكوفة والمستولي عليها اعداؤه كيف خالف ظنه ظن جميع نصحائه في الخروج واجتنابهم بقتله فلم القى بيده الى التهلكة ولم لم يبايع يزيد لعنه الله عليه حتى الكرة ثم اجاب بما حاصله ان الامام عليه السلم متى غلب على ظنه انه يصل الى حقه والقيام بما فوض اليه بضرب من العقل وجب عليه ذلك وان كان فيه مشقة وسيد الشهداء عليه السلم لم يسر الى الكوفة الا بعد توثق من القوم وعهود وعقود وكان سببا الظفر ظاهرا من عليه والاتفاق السئ عكس الامر والجمع بين فعله وفعل اخيه واضح لان اخاه الحسن صلوات الله وسلامه عليه سلم كفا للفتنة وخوفا على نفسه وعياله وشيعته والحسين عليه السلم قوي في ظنه النصرة من ظاهر الامر فلما انعكس وظهر الغدر رام الرجوع المتاركة والمكافة والتسلم كما فعل اخوه فمنع من ذلك فحيل بينه وبينه فالحالان متفقان الا ان التسليم والمكافة عند ظهور اسباب الخوف لم يقبلا منه عليه السلم وتبعه على ذلك الشيخ الطبرسي ره على ما حكي عنه فانظر الى هذا السيد الجليل مع كثرة علمه وغزارة فضله وطول باعه في العلوم كيف فتح باب العمل بالظن للامام عليه السلم سيما في مثل هذا الظن الذي كان ظن نصحائه على خلافه وقد اصابوا في ظنهم فكيف يرضى بالتزام اصابتهم وخطاء الامام عليه السلم وكيف ينسب قصد الرجوع الى الامام عليه السلام وعدم القبول منه فالعجب كل العجب كيف يحكم للامام بالعمل بالظن ولا يجوز عنده عمل المجتهد بالظن لانفتاح باب العلم والحق انه وغيره من الائمة الهداة عليهم السلم كانوا عالمين بقتلهم وشهادتهم كيفا ووقتا ومحلا وقاتلا كما يدل عليه الروايات ويكفي في ذلك الاخبار المروية في الكافي وغيره الواردة في كيفية كتاب الوصية النازل من السماء على النبي صلى الله عليه وآله المختوم بخواتيم الذهب المرقوم فيه عهدهم من الله وامره تعالى اياهم بما لم يتجاوزوه بل ورد اخبار كثيرة بكونهم عالمين بما كان وما هو كائن الى يوم القيمة لا نطيل بذكرها وبالجملة فبطلان ما ذكره السيد ره ومن حذا حذوه اوضح من ان يحتاج الى البيان **قوله** ولو فرض حصول الظن آه **اقول** توضيحه ان عدم الفرق بين الشك والظن الغير المعتبر انما هو في الظن بالحكم كالحرمة لرجوعه الى وظيفة الشرع والشارع لم يمض فيه الظن الغير المعتبر واما الظن بالضرر فلا فرق فيه بين الظن المعتبر وغيره بالنظر الى حكم العقل بل لا فرق فيه بين الظن والشك ايضا كما عرفت فالعقل يحكم بوجوب دفعه **قوله** فلا محيص عن التزام حرمته آه **اقول** في العبارة تسامح لا يخفى اذ لو اريد بالحرمة الحرمة العقلية فلا اختصاص لها بالظن بل تجري في الشك ايضا كما مر ولو اريد بها الحرمة الشرعية فلا شك في ان الظن انما حصل من الامارة الغير المعتبرة فلو حكم بالحرمة لزم العمل بها مع انه يبقى سؤال الفرق بينه وبين الشك بحاله اللهم الا ان يحكم بالحرمة الشرعية بالادلة الاخرى مثل آية التهلكة لا بدلالة الامارة فان حصول الظن المتولد من الامارة لا يستلزم استناد الحكم اليها ايضا فتدبر **قوله** بل استصحاب الحرمة حاكمة آه **اقول** اورد عليه بان موضوع الحكم بعد العقد مشكوك البقاء ولا بد في الاستصحاب من بقاء الموضوع وان فيما ذكره جمعا بين الاستصحاب الموضوعي والحكمي وهو غير جائز عنده **قوله** ومبنى الوجهين ان اباحة التصرف آه **اقول** لا شبهة في ان الملك لا يحصل الا باحد الاسباب المملكة المعينة المحصورة سواء كان اختياريا كالعقود او قهريا كالارث واقل اسباب الحيازة بشرائطها المعتبرة وكذا الاباحة لا تحصل الا بسبب شرعي الا ان سببها لا ينحصر في اسباب الملك بل كثيرا ما ينفك عنه كما في مسئلة اكل ما ينثر في الاعراس واكل الضيف ما يقدم اليه من الطعام والاكل من البيوت المأذون فيها وحق المارة والمعاطاة على احد القولين فبعد تصور الانفكاك بين الاباحة والملك فالمعلوم ان في مسئلتنا الوجهان المذكوران في الكتاب واظهرهما في النظر هو الوجه الثاني لا مكان ان يكون خلوا لما لغير المالك المعين من اسباب الاباحة والحلية كان اعراض المالك عنه كذلك والاستقراء لو سلم فانما يتم بالنسبة الى اسباب الملك والرواية تتم لا لانها على الملك لو اريد بها الحلية السببية وفيها اشكال ذكره المصنف الاستاد في كتاب المكاسب **قوله** والاول مبني على عدم حجيته آه **اقول** واليه ذهب سيد المدارك ره وسيجئ الكلام في ذلك في باب الاستصحاب **قوله** والثاني مدفوع اولا آه **اقول** ملخصه ان القاعدة المقررة في باب الاستصحاب انه اذا ترتب حكم شرعي على عدم احد الحادثين في الشريعة ولم يترتب على عدم الآخر بل على وجود نفس الضد الذي يترتب على عدم لم يجر الاصل فيه لانه من الاصول المثبتة والمقام من هذا القبيل **قوله** وثانيا ان الميتة عبارة آه **اقول** فالتقابل بين التذكية والموت من قبيل التقابل بين الملكة وعدمها لان الموت عبارة عن عدم التذكية عما من شانه ان يكون مذكى فاذا انتفى التذكية ولو بالاصل ثبت الموت لعدم الواسطة نعم بناء على كونهما متضادين يتصور الواسطة بينهما كما هو شان التضاد المشهوري كما في السواد والبياض لا التضاد الحقيقي كالتضاد بين الحركة والسكون لان حكمه حكم التناقض كما حقق في محله **قوله** وتمام الكلام في الفقه آه **اقول** وقد عنون الفقهاء هذه المسئلة في مواضع عديدة منها كتاب الصيد والذباحة ومنها كتاب الطهارة في مسئلة الجلد ومبنى المسئلة على اثبات الحقيقة الشرعية للتذكية وعدمه فعلى الثاني يكون النسبة بينها وبين الموت من قبيل التضاد اذ التذكية لغة بمعنى الذبح والموت زهاق الروح بحتف الانف كما عن القاموس والصحاح وفي مجمع البحرين وان قيل انه تفسير بالاعم كما هو داب اهل اللغة او المراد هو الذبح الشرعي المخصوص وعلى الاول فالنسبة من قبيل تقابل العدم والملكة فكل ذبح لم يكن جامعا للشرائط الشرعية فيدخل تحت عنوان الموت ولا يختص الموت بما ذكر ولا يبعد القول بانها امر شرعي لشهادة اختلاف افرادها من كونه التمسك

في تنبيهات الشبهة الموضوعية

الجراد وغيرهما بل ما كان تذكية للذبح قد اعتبر الشارع فيه التسمية والاستقبال ونحوهما مما خرج به عن مادة المعنى اللغوي فربما يقال ان التذكية لغوية لكنها الاسباب الشرعية التي رتب الشارع عليها احكاما عديدة فمع الشك في سببيتها بالنسبة الى احد افرادها موضوعا وحكما فالاصل عدمها وفيها الشك حينئذ خلاف الفرض لترتب الاحكام على مسمى التذكية على ذلك التقدير فيكون الاصل بالعكس بما صدر عن بعضهم من احتمال ان التذكية الموت بغير حتف الانف حتى انه لو قتل الحيوان نصفين مع الاستقبال وعدم التسمية كان مذكى الا ان يقوم الاجماع على عدمه واضح الفساد ومما يؤيد ما ذكرنا جعل الشارع الموت مقابلا للتذكية مع ان مقابله الحيوة وكذا ما حكى عن صاحب الرياض من ان الموت حقيقة لغة في زهاق الروح باي وجه اتفق فيشمل الميتة في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة الاية الحيوان المتولد بين الحيوانين الفاقد للمماثل بعد التذكية ايضا لما قررناه مع ان الاية تدل على عموم عام من جهة الاستثناء بقوله تعالى الا ما ذكيتم وهو مجمل فلا يمكن معه التمسك بالعام وتوهم ان لا ايراد على الاستدلال بالاية انما يتم على فرض ثبوت الحقيقة الشرعية للتذكية واما مع عدمه فلا مدفوع بانه يكفي في بطلانه ثبوت الحقيقة في عرف المتشرعة لما ذكره بعض الافاضل من ان لفظ الميتة مطلق يشترط في حمله على العموم التواطي وهو هنا مفقود لانصرافها الى غير المذكى فتامل **قوله** كبعض افراد الغناء الذي قد تبين اه **اقول** ورد عليه ان هذا من قبيل الشبهة في طريق الحكم فانه اذا وقع الشك في ان هذا الفرد من الصوت من افراد الغناء الذي ثبت تحريمه فيرجع الشك الى الشك في صدق الموضوع الثابت تحريمه على الفرد المذكور الا ان يوجه بان اشتباه حلية الشيء المعين وحرمته كاللحم المخصوص يتصور على ثلاثة وجوه احدها ان يكون لاجل اشتباه حلية المذكى مع العلم بحقيقة التذكية وكون ذلك مذكى وثانيها ان يكون لاجل اشتباه كونه مذكى او ميتة مع العلم بحلية المذكى وبكون التذكية ما هي وثالثها ان يكون لاجل اشتباه كون قطع الحلقوم خاصة تذكية ام لا مع العلم بكون المذكى حلالا وبان هذا اللحم مما قطع حلقومه خاصة و الاول من الشبهة في الحكم والثاني من الشبهة في طريقه والثالث يحتمل ان يكون من الاول من حيث كون منشا الشبهة هو الشبهة في حقيقة التذكية التي يكون بيانها من وظيفة الشارع ايضا وهو من الشبهة في الحكم وان يكون شبهة في الطريق من حيث ان التذكية حقيقة من الموضوعات التي مرجعها الى اللغة او العرف وان بينها الشارع احيانا ومسئلة الغناء والخبائث من هذا القبيل **اقول** الشبهة في دخول فرد معين في النوع تارة تكون مصداقية واخرى مفهومية والثاني يرجع حقيقة الى الشبهة في الحكم فلو حصل الشك في بعض افراد الصوت انه من الغناء الذي حرمه الشارع او من غيره فيحتاج في اثبات حكم الحرمة او الحلية له الى دليل وعدم كونه خارجا في نفس الامر عن الغناء وغيره لا يوجب الحاق حكم شيء منهما فيصير من حيث انه مجهول انه من ايهما مجهول الحكم فلا يدرى انه حلال او حرام فيدخل في الشبهة في نفس الحكم ونظيره ماء السيل المردد فيه لعدم امكان الحكم بصحته سلب الحكم وعدمه وكيف كان فلا شك ان الغناء من قبيل الشبهة التكليفية سواء كان من الشبهات الحكمية ام الموضوعية الا انه يظهر من المصنف من كلامه الذي سيذكره في مسئلة الشبهة في المكلف به انه من الشبهات الحكمية فيما شك في المكلف به مع تصريحه في موضع اخر بما ذكرناه ويمكن الجمع بين كلاميه بان ما يوجد فيه قدر متيقن يمكن ان يجعل من قبيل الشك في المكلف به وقد فرض الكلام هنا فيما اذا تردد الغناء بين مفهومين بينهما عموم من وجه فالغناء باعتبار مادة الاجتماع من الشك في المكلف به وباعتبار مادتي الافتراق من الشك في التكليف لكن هذا التوجيه مما لا يساعده كلامه ره فتامل **قوله** ومنها خبر التثليث اه **اقول** لا يخفى ان هذا المثال مما لا ينطبق على الممثل له الا ان يكون المراد كونه مشكوك الاندراج تحت المسكر او المضر او غيرهما مما يكون مورد الحرمة **قوله** فحملها على الاستحباب اولى اه **اقول** قد مضى منه ره ويأتي ايضا اولوية حملها على القدر المشترك لئلا يخرج موارد وجوب الاحتياط عن تحتها **قوله** فيه مضافا الى ما ذكرنا من اباء سياق الخبر اه **اقول** قد يقال ان ما ذكره لا يرجع الى التخصيص بل الى التخصص حيث ان الحلال البين والحرام البين لما لم توجد في الشبهات الموضوعية على ما ادعاه والشبهات هي التي تكون بينهما فهي لا توجد في الشبهات الموضوعية ايضا **قوله** اذ المحصور في هذه الفقرة اه **اقول** وذلك بملاحظة قوله عليه السلام وامر كل مشكل يرد حكمه الى الله والرسول فانه صريح في الاختصاص بالشبهة الحكمية مضافا الى انها مورد سؤال السائل **قوله** ففيه ان ما ابهه علة وجوهها اه **اقول** مضافا الى ما قيل من انا لا نقول باختصاص الخبر بالموضوع حتى يجب وجود الاقسام الثلاثة فيه بل نقول انه اعم مع ان البين منه ما بينه الشارع وقد قرر الشارع علامات ودلائل للحكم بالحلية كالبينة واليد وامثالهما فكلما كان كذلك كان بين الحلية ولو حمل على الواقع لم يوجد البين في الاحكام الا نادرا لعدم امكان العلم بالحكم الواقعي في امثال ذلك لزمنا مع ان في الموضوعات ما يعلم حليته الواقعية ايضا كالسمك والشطوط والصيد ونحو ذلك **قوله** ففيه ان الندرة تمنع اه **اقول** لا يخفى ان المطلق لا ينصرف الى النادر كما حقق في محله نعم العام ينصرف اليه على التحقيق وان منعه بعضهم كما نقله الشهيد الثاني في تمهيد القواعد الا ان الخبر ليس مشتملا على العام **قوله** بل المحرمات الخارجية المعلومة اه **اقول** ان قيل ان كثرة المحرمات من حيث الموضوع لا يستلزم اكثريته في المحللات كذلك لا يقال ليس المقصود اثبات الاكثرية في المحللات بل المقصود اثبات شيئين احدهما المنع من كثرة المحللات من حيث الموضوع وثانيهما دعوى اكثرية المحرمات من حيث الموضوع من المحرمات من حيث الحكم لانا نقول مع ان ما ذكره لا يلائم كلمة الاغلب كما يكون الغناء مشتملة على امر مستدرك لا يهم ذكره بل يقال المحللات الموضوعية والمحرمات كذلك لمعرفتها طرق شرعية وطرق خارجية تميز بها كل عن الاخر فاذا كان المحرمات الموضوعية المعلومة اكثر من المحرمات الحكمية المعلومة كشف ذلك عن سهولة طريق معرفة الاولى بالنسبة الى الثانية ولا

فرق في ذلك بين المحللات والمحرمات مع ان البديهة تشهد بان المحللات في نفسها اكثر من المحرمات فانهم **قوله** ذلك واضح الدلالة آه **اقول** اورد عليه فاضل
الى ما ذكره المصنف رده بانه لا يدل على عدم الاحتياط اذا اشتبه الموضوع وفيه ما لا يخفى **قوله** الا ان الانصاف ان دلالتها آه **اقول** هذا منافٍ لما ذكره في تضعيف
بعض الاجوبة عن اخبار التوقف من انه لم يعلم قوة الدلالة في اخبار البرائة فتدبر **قوله** ما ذكره من الفرق لا مدخل له آه **اقول** اعترض عليه بان لكثير
مدخل في المقام حيث ان الظاهر من الاخبار الامرة بالتوقف والاحتياط هو الامر فيما يرجع فيه الى الامام عليه السلام ويسئل عنه فيصير ذلك قرينة على
كون المراد هو خصوص الشبهة الحكمية وفيه مع منع انحصار الاخبار فيما ذكر كما يظهر من تتبعها ان ذلك لا يصير قرينة على ارادة الخصوص بعد كون مورد
السؤال ومحل الحاجة هو الشبهة الحكمية كما هو الحال في كثير منها ثم انه قد يجاب بعد تسليم الفرق فانهم لو لم يكونوا يسئلون عن شبهة الطريق فمن
اين يعلم الحلية سيما على مذاق الاخباري القائل بالتوقف فيما لا نص فيه وما هذه الاخبار المتكثرة الواردة في السؤال عن الموضوع المشتبه فان
اريد من عدم وجوب السؤال عن طريق الحكم انه لا يجب السؤال عن حكمه فلا نسلم عدم وجوبه بعد علم الائمة عليهم السلام بحكمه وانت خبير بما في هذا
الجواب فلا نطيل البيان **قوله** واما مسئلة مقدار معلومات الامام آه **اقول** مسئلة علم الامام عليه السلام من المسائل العويصة التي
زلت فيها الاقدام وكلت في بيانها السنة الاعلام بل حارت فيها العقول والافهام فكم من مفرط جعله مشاركا في العلم علام الغيوب وكم من مفرط لم
يفرق فيه بين الامر الظاهر والسر المحجوب كم من قائل انه لا يعلم بما هو قائم بين يديه وكم من ناطق بانه لا يعزب عنه مثقال ذرة ولا يخفى شيء عليه
ولا يحتجب غيب لديه وكلا الفريقين في تجنب عويل وكلتا الطائفتين في قال وقيل لا يزالون جميعا خائفين في النقص والابرام ولا يبرحون ناطقين
بما يوشكهم اليه سوء الاوهام وقد اختلف الاخبار في ذلك المقام غاية الاختلاف وقد افترقت بحيث يصعب الجمع والايتلاف فطائفة منها
دلت على انهم عليهم السلام يعلمون علم ما كان وما يكون وانه لا يخفى عليهم شيء مثل ما رواه ثقة الاسلام في الكافي عن الصادق عليه السلام انه قال اني
لاعلم ما في السموات وما في الارض واعلم ما في الجنة واعلم ما في النار واعلم ما كان وما يكون قال ثم مكث هنيئة فرأى ان ذلك كبر على من سمعه منه
فقال عليه السلام علمت ذلك من كتاب الله عز وجل ان الله عز وجل يقول فيه تبيان كل شيء وما رواه سيف التمار قال كنا مع ابي عبد الله عليه السلام جماعة
من الشيعة في الحجر فقال علينا عين فالتفتنا يمنة ويسرة فلم نر احدا فقلنا ليس علينا عين فقال ورب الكعبة ورب البنية ثلاث مرات لو كنت بين
موسى والخضر لاخبرتهما باني اعلم منهما ولانبأتهما بما ليس في ايديهما لان موسى والخضر عليهما السلام اعطيا علم ما كان ولم يعطيا علم ما يكون
وما هو كائن حتى تقوم الساعة وقد ورثناه من رسول الله صلى الله عليه وآله وراثة وما رواه عن ابي بصير عنه عليه السلام وفيه ذكر الصحيفة والجفر ومصحف
فاطمة عليها السلام قال ثم قال ان عندنا علم ما كان وعلم ما هو كائن الى ان تقوم الساعة قال قلت جعلت فداك هذا والله هو العلم قال انه
لعلم وليس بذاك قال قلت جعلت فداك فاي شيء العلم قال عليه السلام ما يحدث بالليل والنهار الامر بعد الامر والشيء بعد الشيء الى يوم القيمة و
طائفة اخرى دلت على انهم عليهم السلام يعلمون جميع العلوم التي خرجت الى الملئكة والانبياء والرسل عليهم السلام مثل ما رواه في الكافي عن ابي جعفر عليه السلام
قال ان لله عز وجل علمين علم لا يعلمه الا هو وعلم علمه ملائكته ورسله عليهم السلام فما علمه ملائكته ورسله فنحن نعلمه وطائفة اخرى دلت على
انهم يعلمون علم الغيب وطائفة اخرى دلت على ان بعض الامور الشهودية ايضا غائبة عنهم مثل ما رواه في الكافي عن جماعة انهم قالوا كنا في مجلس ابي
عبد الله اذ خرج الينا وهو مغضب فلما اخذ مجلسه قال يا عجبا لاقوام يزعمون انا نعلم الغيب ما يعلم الغيب الا الله عز وجل لقد هممت بضرب جاريتي
فهربت مني فما علمت في اي بيوت الدار هي الخبر ودلت طائفة اخرى على انهم اذا شاؤوا ان يعلموا علموا مثل ما رواه عن الصادق عليه السلام انه قال ان
الامام اذا شاء ان يعلم اعلم وفي رواية اخرى اذا اراد الامام عليه السلام ان يعلم شيئا اعلمه الله ذلك الى غير ذلك من الاخبار المختلفة وقد اختلفت كلمات
اصحابنا الاخيار باختلاف الاخبار فمنهم من نظر الى الطوائف الاول وحكم بمضامينها وجعل علم الامام فعليا حضوريا بحيث يكون كل شيء
من الاشياء نصب عينيه الشريفة لا مدخل للارادة فيه ومنهم من نظر الى الطائفتين الاخيرتين فاعتقد انه يعلم بالارادة بحيث اذا لم يرد ان
يعلم لم يعلم اصلا وهو الظاهر من كلام جماعة من متاخري متاخري اصحابنا كالمحقق القمي والفاضل النراقي وسيد الضوابط وغيرهم حيث نفوا
في مسئلة ترك الاستفصال علم الامام بالاصل وادلة اخرى ضعيفة مذكورة في الضوابط وكشيخ الجواهر حيث اجاب عن الاشكال الوارد في تحديد
الكر بالوزن والمساحة من جهة عدم تطابقهما وعلم النبي والامام بذلك وقد دفع على ما ضبط غير ذلك بان دعوى علم النبي والامام بذلك ممنوعة
ولا غضاضة لان علمهم عليهم السلام ليس كعلم الخالق عز وجل فقد يكون قد ردوا ذلك الى الشريعة واجرى الله الحكم عليه **اقول** فيه غضاضة واي
غضاضة لانه لو انكر علمهم بالتكوينيات فلا سبيل الى انكاره في التشريعيات وما يتعلق بها من الموضوعات سيما مثل الكر الذي يكون من الموضوعات
الشرعية من حيث التحديد على ما ادعاه بعضهم فالحق ان ما ذكره مثل ما نقلناه سابقا عن السيد المرتضى ره لا يليق بمرتبة اكابر شيعتهم عليهم السلام
فاصلا عنهم بالنسبة الى علم الائمة عليهم السلام تفريط كما ان الاعتقاد السابق افراط يشتمل على جزافات وخرافات مثل ان يكون الامور الشنيعة الخفية
كزنى الزاني وشرب الشارب بمشهد منهم كما التزم بعض اهل عصرنا ممن يدعي المعرفة نجانا الله من مثله فيه بمن اذا سكت فهو جلاد
واذا تكلم فهو حمار والذي اعتقده بعد التامل في الاخبار والتتبع في كلمات المحققين من المتكلمين والحكماء والفقهاء من علماء الاعصار والامصار ان علمهم

فى الشبهة الحكمية الوجوبية

فعلى بحيث يكون كل علم من العلوم الامكانية من الغيبية والشهودية مرتسما فى لوح صدورهم حاضرا عندهم لكن لا لتفات الى علومهم بارادتهم فلا يكون معلوما لهم بفعل عنهم ذا ثمّا فاصل علمهم حضورى وعلمهم بالعلم ارادى وبه يجمع بين الاخبار ولا يلزم عليه المحذورات لغير اللائقة بالمعصومين الاطهار ولا مجال لبسط الكلام فى ذلك فالتحقيق موكول الى محل آخر نسئل الله التوفيق والعصمة بحق محمد واله اهل بيت الرحمة **قوله** الدليل المذكور اوله بالدلالة آه **اقول** مضافا الى ما يرد عليه من انه ان اريد وجوب اجتناب الحرام الواقعى وان لم يعلمه المكلف فهو ممنوع اولا وجار فى الشبهة الموضوعية ثانيا وان اريد وجوب اجتناب ما يعلم حرمته فلا نسلم انه لا يتم الا باجتناب ما يحتمل التحريم **قوله** لان وجوب الاجتناب عن الحرام آه **اقول** ورد عليه بانه يجامع ما ذكر سابقا فى مقام نفى الفرق الذى ابداه بعضهم بين الشبهتين من المقتضى للاجتناب فى الشبهة الموضوعية دون الحكمية عكس الفرق الذى ابداه هذا الفاضل المحدث من جريان ما توهمه فى الشبهة الحكمية ايضا بمقتضى ايات تحريم الخبائث والفواحش ووجوب الانتهاء عما نهى الله عنه ولا يخفى ورود هذا الايراد ظاهرا الا ان يدفع بان المراد هنا نفى الثبوت الحكم الخاص للموضوع الخاص كما هو ظاهر كلام المحدث المذكور بالنسبة الى الشبهة الحكمية واثباته بالنسبة الى الشبهة الموضوعية نظرا الى ان الحكم يتعلق بالنوع فالحكم المتعلق بالافراد هو المتعلق بالنوع وهو ثابت فى الموضوعية دون الحكمية فافهم **قوله** الثالث انه لا شك فى حكم العقل آه **اقول** ويحكى عن كاشف الغطاء القول بعدم رجحانه **قوله** ويحتمل التبعيض بين موارد الامارة آه **اقول** لا يخفى ان هذا ايضا موجب للحرج الا ان يسهل الخطب سيما من اهل الاستنارة من عدم دلالة ادلة نفى الحرج على نفى الحكم الغير الالزامى لان مفادها نفى الحرج الذى يلزم من جعل الشارع اياه ووقوع الناس فى الحرج لكونه وقوعهم فيه بسبب جعل الشارع والاستحباب لا يستلزم ذلك لجواز ترك المستحب وسيجئ استقصاء الكلام فيه **قوله** بل يشمل القادر على تحصيل العلم آه **اقول** ان قيل ما الفرق بين الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية حيث يحكم بوجوب الفحص فى الثانية دون الاولى فلو حكم العقل بوجوب الفحص فهما سواء والا فهما كذلك ايضا قيل الفرق بينهما انه لو بنى فى الثانية على عدم الفحص يلزم طرح اكثر الاحكام الكلية الواقعية نظرا الى جريان عادة الشرع على التبليغ من جهة الطرق المعهودة المتعارفة بخلاف الاولى ولولا ذلك لما حكم بوجود الفرق ولزوم الفحص **قوله** والمعروف من الاخباريين آه **اقول** صرح باتفاق الفريقين على العمل بالبراءة هنا جماعة منهم الشيخ البارع المحدث الحر العاملى ره فى الوسائل والفصول المهمة والسيد الاجل الصدر ره والمحقق القمى ره وحكى عن شريف العلماء ره نسبة الخلاف الى بعض الاخبارية وحكاه الفاضل النراقى ره فى المناهج عن والده المحقق فى كتابه المسمى بجامعة الاصول بل يظهر من المحكى عن الاول ان هذه المسئلة ايضا مثلثة الاقوال ثالثها قول المحقق ره بالتفصيل المذكور فى الشبهة التحريمية ولعل المراد بعض المخالف فى المسئلة هو المحدث الاسترابادى كما يدل عليه كلامه الاتى وكذا صاحب كتاب الهداية من الاخبارية ولعل الخلاف حدث بعد زمن الشيخ الحر والا لما خفى على مثله ولم يتعرض لذكره السيد صدر الدين وصاحب القوانين اما لعدم اطلاعهما او لعدم اعتنائهما او لاضطراب كلام المحدث الاسترابادى كما سيأتى الاشارة اليه **قوله** وجزاء واحد للصيد آه **اقول** هذا المثال مما لا يناسب المقام لانه من قبيل الاقل والاكثر فيرجع الشك بالنسبة الى الزائد الى الشك البدوى **قوله** لاستلزام التكليف به بدون الدليل آه **اقول** هذا لو تم لجرى فى الشبهة التحريمية ايضا مع ان توهم عدم لزوم الحرج فى التروك واختصاصه بالافعال فاسد كما ستعرفه **قوله** لكنه قدس سره فى مسئلة وجوب الاحتياط آه **اقول** ملخص كلامه فى مسئلة وجوب الاحتياط بظاهره يشمل الشبهة الوجوبية ايضا فهو منافٍ لهذا الكلام **قوله** وكذلك عند من يقول آه **اقول** هذا اشارة الى ما ذهب اليه جل الاخبارية من نفى الملازمة بين حكم العقل والشرع والحق انه لا دخل لاصل البراءة بهذه المسئلة بل هو مبنى على ما مر سابقا **قوله** لانا نقول هذا الكلام آه **اقول** هذا انما يرد اذا اريد تعيين الخطاب الواقعى بالبراءة واما لو اريد به الرجوع الى البراءة من جهة قاعدة القبح وعدم العلم بكون الخطاب منطبقا على الاحتياط فليس تعيين احد الحادثين بالاصل فتأمل **قوله** ثم اقول هذا الحديث المتواتر آه **اقول** ملخص الاخبار الناهية عن ترك الشبهة مخرجها عن تحت الاصل الاولى وهو البراءة لو ثبت كونها كذلك ثم ان المحدث المذكور نقل بعد هذا الكلام حكاية تطوى عن ذكرها المصنف ره لا بأس بايرادها قال ره ورأيت فى الجمع الجوامع وشرحه من كتب اصول الشافعية حكاية حسنة فى هذا المقام فاستمع لها ففى جمع الجوامع اذا حضر لك امر فزنه بالشرع فان كان مأمورا فبادر فانه من الرحمن وان كان منهيا فاياك فانه من الشيطان وان شككت مأمورا ومنهى فامسك وفى شرح الفاضل بدر الدين الزركشى لها القسم الثالث ان تشك فى كونه مأمورا او منهيا فالواجب الامساك لقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك وانما اقتصر المصنف على ذكر هذه الاحوال الثلاثة لانها قطب العلم وعليها يدور رحى العمل ولقد بلغنى عن بعض الائمة انه رأى فى ابتدائه امره فى المنام انه حضر الجامع فوجد فيه متصدرا للمجلس يقرء عليه فقال كيف تقرء على وقد علمك الله المسائل الثلاث فانتبه وانه معتبر افعال المذهب فسيصير عالم زمانك فان المسائل الثلاث التى اشار اليها امهات العلم فى قوله صلى الله عليه واله الحلال بين والحرام بين وبينهما امور مشتبهات انتهى **قوله** وذكر هنا ان ما حاصله آه **اقول** قال فى تضاعيف الاسؤلة والاجوبة السؤال الثالث عشر هل يكون كحكم فعل بلغنا حديث ضعيف صريح فى وجوبه حكم فعل بلغنا حديث صحيح صريح فى انه مطلوب غير صريح فى وجوبه وندبه واحدا من جهة جواز الترك وجوابه ان الغرض لشابه صورا احديهما ان يكون الظاهر الوجوب ولم يكن نصا فيه ومن المعلوم ان الترك حينئذ من باب المجرى فى الدين وتعيين الاحتمال الظاهر ممكن لك جوازه فى الدين فيجب الاحتياط فى الفتوى وفى العمل وثانيها ان تكون الاحتمالين ... هنا يجب التوقف

عن تعيين احدهما ومصداقه الاحتياط ثالثتها ان يكون الظاهر الندب قد مضى حكمه سابقا الى ان قال فان قلت قوله صلى الله عليه وآله دع ما يريبك الى ما لا يريبك
الخ شامل لما نحن فيه قلت لا يوجب القطع لجواز ان يكون المراد به العدول عن فعل وجودي يحتمل الحرمة والمراد به الاستحباب كما ذهب اليه طائفة من العامة
والخاصة والى ان نقول الفرض الاول والصورة الثالثة مندرجتان تحت قوله عليه السلام ما حجب الله الخ وقوله عليه السلام رفع العلم الخ ومن جملتها ما لا يعلمون فنحن
معذورون ما دمنا متفحصين وخرج عن تحتها كل فعل وجودي لم نقطع بجوازه بالحديث المشتمل على حصر الامور في ثلاثة وبنظائره ومن هنا ظهر عليك
وانكشف لديك الفرق بين احتمال وجوب فعل وجودي وبين احتمال حرمته بانه لا يجب الاحتياط في المسئلة الاولى ويجب الاحتياط في المسئلة الثانية الى
ان قال ما حاصله ان ذلك لا يوافق القواعد المتقنة من اكمال الدين وتبعية الاحكام للحسن والقبح الذاتيين وعدم جواز اخلاء واقعة من الوقايع عن
الحكم وما عليه المرتضى ره من الحكم باباحة الاشياء انما هو في زمان الفترة واهلها معذورون لغفلتهم وليس اهل زمان الغيبة مثلهم لعلمهم بالتفصيل
في امهات الاحكام بمثل الله اذن لكم ام على الله تفترون ومثل لا تقف ما ليس لك به علم ومثل ان الظن لا يغني من الحق شيئا مع قوله تعالى الم يؤخذ عليهم
ميثاق الكتاب ان لا يقولوا على الله الا الحق وغير ذلك فلا يتجه لهم العذر ثم اعلم ان التمسك بما اختاره المرتضى ره يجري في زمان الغيبة في سقوط وجوب
فعل وجودي وفي الفتوى بسقوطه عنا ما دمنا جاهلين متفحصين ولا يجري في سقوط حرمته لانه بلغنا القواعد الكلية الواردة عنهم المشتملة
على وجوب الاجتناب عن كل فعل وجودي لم نقطع بجوازه عند الله نعم هذا ملخص مرامه ره وهذا الكلام بطوله يظهر منه نوع تفصيل وفيه نظر اما اولا
فلعدم ظهور الندب من الخبر الصحيح من صور النزاع مع ان الظاهر انه مما قام عليه الوفاق واما ثانيا فلان الفرق بين الوجوب والحرمة بعد حصول الاحتمال
من الخبر الضعيف الصريح في الاول وحصوله في الثاني مما لا وجه له اذ المراد بموجب الاحتمال هو كل ما لم يثبت حجيته ويختلف الحال فيه باختلاف المدارك
والمقامات كما في الشهرة بالنسبة الى ارباب الظنون المطلقة وارباب الظنون الخاصة فالخبر الضعيف حاله بالنسبة الى المقامين سواء فان قيل الفرق من اجل
حصول الاحتمال من الخبر الضعيف في محتمل الوجوب بل المراد حصوله ورفعه بالبراءة وموجبا في محتمل الحرمة الا ان اخبار التثليث وامثالها واردة على ادلة
البراءة قلت فيجب حينئذ ان لا يفرق بين ما ورد فيه خبر ضعيف صريح في الوجوب وبين ما ورد فيه خبر صحيح محتمل للوجوب والندب لاحتمال امثاله فالحكم
بوجوب الاحتياط في الثاني مع عدمه ظهور الفرق **قوله** وما ذكره من تبعية خطابات الله آه **اقول** يجوز دعوى ان المظنون بالاستصحاب كون المصلحة الكائنة
في الفعل مقتضية للبراءة والاباحة قوله للادلة الاربعة المتقدمة آه اقول مضافا الى ما قيل من ان كل ما يجري هنا لا يمكن اجرائه هنا بملاحظة
ان ترك الواجب حرام فاذا نفى حرمة تركه بالاصل نفي وجوب الفعل به ايضا قوله مضافا الى الاجماع المركب آه اقول يكفي في المقام ثبوته في طرف الاثبات فان
كل من قال بالعمل بالبراءة في الشبهة التحريمية قال به هنا وان لم يثبت العكس قوله بل لا يستحق ذلك ثوابا آه اقول لان الثواب على ما عرفه المتكلمون هو النفع
المستحق المقارن للتعظيم والاجلال فخرج بالقيد الاول التفضل وبالقيد الثاني الاجرة على العمل ولا بد ان يكون العمل الذي يثاب عليه واجبا او مندوبا
ليكون مأمورا به ليصدق الاطاعة ليحصل استحقاق النفع على وجه التعظيم والاجلال نظرا الى ان الطاعة مشقة وجعلها من غير عوض قبيح لذلك اشترط
المتكلمون في استحقاق الثواب ان يكون الفعل الواجب والمندوب شاقا ومن هنا اعتبر فيه ان يكون على وجه التعظيم كما انه اعتبر في العقاب الذي هو ضده على ان
يكون على وجه الاهانة فلا يصدق الثواب على اجر المحتاط وقد تقرر في الكلام انه لا يصح الابتداء به والا لكان التكليف عبثا **قوله** ولذا اشتهر بين
العلماء آه **اقول** ومن هنا ترى الفقهاء كثيرا ما يفتون بالوجوب مثلا مع عدم دليل معتبر عليه خروجا من شبهة خلاف من اوجبه قوله اللهم الا ان يقال
بعد التنقيح آه اقول توضيحه ان المطلوب بالاوامر الواقعية المتعلقة بالعبادات هو المجموع المركب من الشطور والشروط التي منها قصد التقرب معتبر في
العبادة شرطا او شطرا بل هو شرط لتحقق الاطاعة المتاخرة عن الامر والاطاعة وان كانت من شرائط تحقق العبادة الا انها ليست على نحو سائر الشرائط
بخلاف الموضوع في اوامر الاحتياط والاتقاء فانه ليس كذلك وهذا الجواب غير جيد عندي بناء على ما حققته في الفقه من التفصيل لا يناسب المقام **قوله**
ومن هنا يتجه الفتوى آه **اقول** يعني انا اذا بنينا على كون المقصود من موضوع هذه الاوامر خلاف ظاهرها فيمكن الفتوى بالاستحباب وان لم يؤت به
باحتمال المطلوبية اذ المفروض خروج اللفظ عن ظاهره فلا يلزم بهذا اخراجه عن ظاهره ويرد عليه انه لا يجوز الخروج عنه بالنسبة الى هذه الجهة بلا
دليل والمخرج له بالنسبة الى قصد التقرب لا يكفي لها كما لا يخفى **قوله** والاخبار الواردة في هذا الباب آه **اقول** ومنها ما رواه الكليني ره في الحسن
عن الباقر عليه السلام انه قال من بلغه ثواب من الله على عمل ففعل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه ومنها ما رواه الصدوق في ثواب
الاعمال عن الصادق عليه السلام انه قال من بلغه ثواب من الله على عمل ففعل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه ومنها ما روي عنه عليه
السلام انه قال من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمله كان له اجر ذلك وان كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله ومنها ما رواه في الوسائل عن كتاب
عن ابي عبد الله عليه السلام قال من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي صلى الله عليه وآله كان له ذلك الثواب وان كان
النبي صلى الله عليه وآله لم يقله ومنها ما رواه الفريقان عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من بلغه من الله فضيلة فاخذها وعمل بما فيها ايمانا بالله و
رجاء ثوابه اعطاه الله ذلك وان لم يكن كذلك الى غير ذلك من الاخبار المروية في الكتب المعتبرة **قوله** الا ان ما ذكرنا اوضح دلالة آه **اقول** لا يخفى ان الاخبار
التي نقلناها كلها سوى الاخير اوضح دلالة مما نقله ره الا انه يحتاج فيها الى ما يحتاج فيه من ابداء القرينة على ما ينطبق على المقصود قوله وان كان يؤدي عليه

في تنبيها المسئلة

تارة آه **اقول** علم انه قد اشتهر في السنة الفقهاء التسامح في ادلة السنن والمكروهات وادعى الشهرة عليه جمع من الاصحاب منهم الشهيد الثاني ره في الروضة و شرح الدراية وشيخنا البهائي في شرح الاربعين بل صرح عدة الذكرى كظاهر الذكرى الاجماع عليه والمراد من التسامح انهم يكتفون في الحكم بثبوت الاستحباب او الكراهة بمجرد ورود خبر دل عليه ولو كان ضعيفا بل منهم من يحكم بالشهرة وفتوى الفقيه ونحوهما وقد خالف في ذلك بعضهم كصاحب المدارك ره الا انه يظهر من كتاب الصلوة من المدارك عمله به وكانه رجع عما نقل عنه لو ثبت النقل وظاهر لفظ التسامح يدل على انهم يبنون الامر في دليل الوجوب والحرمة على المداقة وربما يورد على ذلك بظاهر ان الاحكام الشرعية كلها توقيفية ولا فرق في ذلك بين الالزامي منها وغيره فالدليل المثبت للحكم ان كان معتبرا فهو المتبع في الكل لا يبعد العمل به مسامحة وان لم يكن معتبرا لم يمكن الاعتماد عليه في شيء منها وفيه ان الحصر غير حاصر لجواز كون قسم من الدليل مما يعتمد عليه في الحكم لغير الالزامي عما يقتضيه الاحكام من الاشتراك في دون الحكم الالزامي لقيام حجة عامة دالة على ذلك في الاول دون الثاني ولا يرد ان هذا اخذ بالحجة فلا يعد مسامحة لما قيل من ان وجه التعبير بالمسامحة اخراج الحكم الغير الالزامي لقيام حجة عامة دالة على ذلك عما يقتضيه الاحكام من الاشتراك في غالب الامور مضافا الى ان الدليل العام يدل على مسامحة الشارع في باب السنن وعدم دقته فيها كما في الالزاميات ثم ان ادلة التسامح وان انحصر في الاخبار الا انها هي العمدة فيها لو تمت دلالتها على المطلوب الا انه اورد على دلالتها عموما او خصوصا بوجوه اشار المص الى بعضها ومنها انها تختص بمستحب ورد فيه ذكر الثواب ولا يشمل ما دل على الرجحان من دون ذكر ثواب ومنها ان بعضها بل اكثرها يدل على المطلوب في العمل الذي ثبت كونه مشروعا وخيرا لا في غيره مع العلم بذلك لا حاجة الى هذه الاخبار ومنها ان الظاهر منها انه اذا بلغ الثواب مع اعتقاد كونه صحيحا اذ لا شك ان من اعتقد كذب خبر عمل به لم يكن له ذلك الثواب واعتقاد الصحة لا تكون الا مع صحة السند او انضمام القرينة وحينئذ لا يدل على المسامحة بل تدل على ان المخطئ في الاجتهاد ماجور ومثاب واجيب عن الاول اولا بعدم القول بالفصل وثانيا بان رواية العمل يستلزم رواية الثواب التزاما فان قيل المروي هو الاسماع والبلوغ وهما يصدقان في رواية حقيقة لا التزاما قلنا مع منع ذلك في البلوغ ان المراد من السماع او البلوغ هو الوصول وان كان بالمطالعة في الكتاب كما لا يخفى وعن الثاني بان الخيرية والمشروعية لا تلازم ثبوتهما بدليل آخر بل ربما يثبت الخيرية والثواب بدليل واحد وعن الثالث بمنع التقييد لعدم دليل عليه وفي جواب غير ما ذكر من الايرادات تركنا ذكرها وذكر جوابها مخافة التطويل وربما يشار الى بعضها في كلماتنا الآتية **قوله** فيختص مورد ها بصورة تحقق الاستحباب آه **اقول** ويؤيده ظاهر تنكير الثواب وظاهر قوله كان اجره فان المتبادر منهما بلوغ مقدار خاص من الثواب بعمل العمل لاجله وهو لا يصدق في صورة اثبات اصل شرعية العمل واستحبابه فان ما دل على الندب او دل على الثواب اجمالا التزاما لكن ثوابه ليس معلوم المقدار بل غاية افادته ان هناك ثوابا وبذلك يتقوى الايرادات المذكورة ايضا الا ان يقال في دفع ذلك ان ما ذكر وان كان ظاهر العبارة الا انه لا يبلغ مرتبة التشكيك المذكور ثم ان لبعضهم كلاما يناسب المقام لا يخلو ايراده عن الفائدة وهو ان السنن على اقسام اولها ما علم فيه استحباب الاصل وشك في رجحان الخصوصية وثانيها ما دار بين المباح والسنة وثالثها ما جهل حكمه بالمرة ورابعها ما لم يثبت شرعيته بالاصل ولا معارض له كوضوء الحائض والجنب وخامسها ما كان مخالفا لقاعدة شرعية كصلوة النافلة في السفر ونذر الاحرام قبل الميقات ونذر الصوم حضرا او سفرا وركعتي الوتيرة ان جعلت نافلة للعشاء والزيادة على الاثنتين في النوافل وسادسها ما كان داخلا تحت عموم ادلة التحريم والكراهة الذاتيين والظاهر في القسم الاول الاكتفاء بمجرد المظنة من قول فقيه او من غيره فضلا عن الرواية الضعيفة بل الاحتمال القوي كاف والقسم الثاني يتبع في الآداب والرواجح الغير المشروطة بالنية ملحق بسابقه والثالث والرابع لا يثبتان الا بحجة شرعية ولو رواية ضعيفة لدخولها في ادلة السنن واما الخامس فيحتمل فيه ذلك ويحتمل انه اجري حكم القسم الآتي وهو عدم الاعتماد فيه بضعيف الاخبار **قوله** والثالث بظهورها فيما بلغ فيه الثواب آه

اقول توضيح هذا الايراد ان الظاهر من تلك الاخبار هو بلوغ خصوص الثواب ومن المعلوم ان مجرد الاخبار عن الثواب لا يدل على الوجوب او الاجماع مع الاستحباب فلو ورد حديث بوجوب شيء فهو خارج عن الفرض لانه اخبار التزاما بالعقاب على الترك ايضا وربما يؤيد هذا بان وجود لفظ الخير في بعض الاخبار ظاهر في الحكم الغير الالزامي وان الواجبات لا يذكر الثواب الاجر لها غالبا وفيهما نظر وكيف كان فمن هذا الايراد يندفع ايراد آخر انتفاع الفاسد بالافسد وهو ان هذه الاخبار تشمل بلوغ الثواب على فعل الواجب وترك الحرام فلا وجه لتخصيص المسامحة بالسنن **قوله** فهو عين الامر للحكم آه **اقول** قد يقال ان هذا انما يتم بناء على القول باستحقاق الثواب على الاحتياط عقلا كما ذهب اليه جماعة واما لو قيل بعدم استحقاق الثواب عليه عقلا وان الثواب انما هو على الاطاعة الحقيقية فيمكن ان يقال باستكشاف الطلب الشرعي اقول المراد من الثواب في هذه الاخبار ليس معناه الاصطلاحي الذي اشرنا اليه سابقا بل هو مطلق الاجر ولذا عبر عنه في بعضها بالاجر والفضل ايضا لا يحكم بازيد من ذلك والترتب على الطلب الشرعي الذي اقله هو الاستحباب هو الثواب بالمعنى الاصطلاحي فلو ثبت حكم العقل به وتاكده بتلك الاخبار استكشف عن الطلب الشرعي **قوله** مدفوع بان الاستفادة هنا آه

اقول وبتقرير اخر الثابت بهذه الاخبار الواردة في هذه الموارد الخاصة الوعد بالثواب على العمل الخاص فالعامل يعمل به من باب انه طاعة الله وانه مندوب ومامور به بخلاف الثابت في اخبار التسامح فان الثواب على فعل ما بلغ فيه ثواب فالعامل انما يعمل به بداعي بلوغ الثواب وذلك لا يستلزم ثبوت كونه العمل طاعة والحاصل ان الامور الثابتة بهذه الاخبار الخاصة لا يحتاج في اثبات استحبابها الى غير تلك الاخبار ان كانت اسانيدها معتبرة فنفس تلك الاخبار المشتملة على ذكر ترتب الثواب متكفلة لاستحبابها بخلاف ما لو ظا بلغ فيه ثواب بمثل خبر ضعيف فان اثبات الثواب فيه انما يتم بالنظر الى اخبار

التسامح وغاية ما نفيه ترتّب الثواب فهو لا يستلزم الاستحباب الشرعي **قوله** وان كان الثابت بهذه الاخبار خصوص الثواب آه **اقول** هذا التوفيق الثاني من شقّي الترديد **قوله** والحاصل انه كان ينبغي للمتوهم آه **اقول** لا يخفى ما في هذا المقام من التسامح في سوق العبارة **قوله** ثم ان الثمرة بين ما ذكرنا آه اقول ربما يتوهم ان من جملة الثمرات جواز فتوى الفقيه للمقلد به بالاستحباب على القول باستفادته من الاخبار واقتصاره بنفسه على العمل به على القول بعدمها وهو في غاية السقوط فان المستفاد منها على كل تقدير هو اعطاء الثواب لمن بلغه لا غير ويثبت الاستحباب في حقه بخصوصه على تقدير افادتها اياه فلا يجوز افتائه به لغيره والحاصل ان الدليل الدال على استحباب شيء اما ان يدل على استحبابه مط فهو مستحب لكل احد واما ان يدل على استحبابه لشخص خاص او مع قيد خاص فيجب الاقتصار في الحكم على ما دل عليه ولا شك ان الاستحباب في المقام على فرض ثبوته انما يثبت لمن بلغه الخبر الضعيف مثلا على استحباب عمل اذ الخبر الضعيف وان كان مط الا انه من حيث عدم حجيته لا يصلح للاثبات الا بضميمة هذه الاخبار وهي لا تفيد لازيد مما ذكرناه ومن هنا ينقدح ان الفقيه لو روى الخبر الضعيف للمقلد ثم يفتي له بما استفاده منه لم يكن به باس وكذا ان لم نتمسك في مسئلة التسامح بالاخبار بل بما تمسك به بعضهم من انه اذا ورد امر او نهي بطريق ضعيف يكون المتعلق محتملا للوجوب او الحرمة فيكون الاحتياط فيه فعله او تركه والاحتياط مستحب فانه لو تم اقتضى جواز افتاء الفقيه بالاستحباب فيما يجري فيه ذلك الدليل فليتدبر **قوله** فتامل آه **اقول** لعله اشارة الى ان الوضوء من شانه ان يكون رافعا للحدث ولا ينفك حقيقته بثبوته من خبر ضعيف غاية الامر ان الاتيان به مع الخبر الصحيح انما هو بداعي الامر ومع الخبر الضعيف انما هو بداعي البلوغ ورجاء الثواب فرفع الحدث كنفس الثواب فكما ان ذلك بطريق الاحتمال والا لتمايز فكذا هذا فغاية الامر عدم امكان العبادة المشروطة بالطهارة بهذا الوضوء واما عدم رفعه الحدث وحصول الثواب به فلا وجه له ولا ضير في التزام ان يكون المعتبر في الوضوء المبيح للعبادة وقوعه بداعي الامر فيما الاطاعة وقيل وجهه انه لا ملازمة شرعا بين استحباب الوضوء ورفع الحدث وحصول الطهارة للتخلف في كثير من المواضع كما في وضوء الحائض والجنب الا ان يقال كما قيل بحصول الطهارة لهما وان لم يحصل الطهارة المبيحة للصلاة من جهة وجود المانع **قوله** وان قلنا بصيرورته مستحبا آه **اقول** كما حكي عن الشهيد ره في الذكرى ناقلا له عن ابي علي ولعله لقول زرارة في حكاية ابي جعفر عليه السلام وضوء النبي صلى الله عليه وآله وسلم على اللحية ومن الاستحباب التعليل لكن ضعف الدليلين واضح كما في كشف اللثام وربما يستدل له باخبار الامر باخذ الماء من اللحية عند الجفاف الشامل للمسترسل منه وعلى هذا فمنع المسح ببلله مشكل اذ الاستحباب الشرعي ثبت بما يدل عليه ومن هنا جعله شيخ الجواهر ره ثمرة للمسئلة ولعل قوله فافهم اشارة الى ذلك واشارة الى دفع ما عسى ان يورد في المقام وهو ان اللحية يكون على المسترسل التحديد هو ما غسل الوجه فهو بلل الوضوء وان لم نقل باستحباب غسله فكيف لو قلنا باستحبابه وتوضيح الدفع ان ما ذكر مع عدم جريانه في بعض الصور كما اذا غسل المسترسل بغير ماء الوجه بان المراد من ماء الوضوء هو الباقي في محاله والا فلا يجري المسح بالمجتمع من ماء الوضوء في اناء ونحوه او اشارة الى ما عسى ان يورد ايضا وهو انه يصدق على ذلك البلل على القول بالاستحباب الشرعي انه نداوة الوضوء فلا مانع عن المسح به فعدم بان المناط بلل اعضاء الوضوء لا كل نداوة حصل في الوضوء والمسترسل من اللحية ليس منها **قوله** فلا يجري فيه ادلة البرائة آه **اقول** اما العقل فلان الدليل العقلي على البرائة هو قاعدة قبح التكليف بلا بيان وهي لا تجري في المقام لانه ان ترك الفرد المشكوك دون الفرد المتيقن الوجوب لمردد بين التعيين والتخيير فلا يترتب عليه عقاب وان كان معلوم الوجوب كيف وهو مشكوك الوجوب لان مقتضى الوجوب التخييري بان تركه وترك الفرد المتيقن الوجوب ايضا فالمورد من موارد استحقاق العقاب المعلوم ترك الواجب الواقعي فلا معنى لنفي العقاب واما النقل فلظهوره في نفي ما يوجب الكلفة والضيق اذ المقصود من البرائة هو التوسعة على العبد ولا كلفة في افراد الواجب التخييري فاجراؤها في الواجب التخييري لا يوجب التوسعة بل يوجب التضييق كما هو ظاهر **قوله** لانه كان الشك في وجوبه آه **اقول** وذلك كوجوب العتق المتحقق في ضمن عتق المؤمن او الكافر المشكوك في تحققه في ضمن الثاني بعد تحققه في ضمن الاول **قوله** واما اذا كان الشك في استحبابه آه **اقول** يعني الشك فيه بعد العلم بوجوبه كان يعلم ان الواجب هو عتق المؤمن ويشك في ان المستحب تخييرا فيكون عتق الكافر فردا للواجب التخييري او ان الاول هو الواجب بالخصوص فلا يكون الثاني واجبا **قوله** فلا يجري الاصل الا بالنسبة آه **اقول** يعني ان الاصل يجري بالنسبة الى الحكم التكليفي واما الحكم الوضعي فلا لثبوته كما هو المفروض **قوله** لكن الظاهر ان المسئلة آه **اقول** الظاهر ان نظر المتصل ليس الى افراد الصلوة بل الى الائتمام والانفراد مع القراءة حيث ان الاول مستحب لا يتصف بالوجوب في حال الاختيار ويجب في حال التعذر ولا نبين حصول الاجزاء بمجرد الاتيان باحد الفعلين المعينا بالاخلال بهما لا يقتضي بتعلق الوجوب بكل من الامرين على سبيل التخيير لامكان ان يكون الامر بالثاني مرتبا على ترك الاول فلا وجوب للثاني لا عينا ولا تخييرا مع الاتيان بالاول ويجب عينا مع تركه ويكون سقوط الثاني مرتبا على فعل الاول لا وجوبه اصلا مع الاتيان به كما في مسئلة انفاق الزوج على الزوجة وطلاقها فلو تركهما معا عصى ولو اتى باحد الامرين اجزء وكذا الحال في التخيير بين الصيام والسفر في شهر رمضان ولو ارتقينا لما نحن فيه فافرض السفر مندوبا كسفر الزيارة فان المكلف لو ترك كلا الامرين عصى ولو اتى باحدهما اكتفى في حصول الامتثال ومن الواضح عدم كونه من الوجوب التخييري في شيء والحاصل ان الامر المذكور من لوازم الوجوب التخييري واللازم قد يكون اعم من الملزوم فلا يلزم من ثبوته في المقام ثبوت الوجوب التخييري وليس هذا التوجيه بعيد في الغاية الا انه لا ينطبق على كلام القائل انطباقا تاما من جهة تصريحه باحتمال الوجوب التخييري الا ان يريد التخيير

بوجوب التكبير عند القيام من التشهد الاول كما هو مورد السؤال وقضية الحديث الاول في الذكرى لا نعلم له مأخذا ولعل المأخذ هو هذه المكاتبة وكيف كان فالاستدلال بهذا الخبر في هذه المسئلة الاصولية لا يخلو عن اشكال **قوله** لاجل كفاية قصد القربة آه **اقول** لا يخفى ان هذا بمجرده لا يكفي في دفع الاشكال لانه انما يتم في صورة العلم بعدم الوجوب ليتجرد عن قصد اوامره بقصد القربة والا فلربما يحمل السائل على وفق ظاهر كلام الامام وهو الوجوب **قوله** لا يكون الا مع العلم الاجمالي آه **اقول** ولا شك انه مفقود هنا اذ الاقل معلوم بالتفصيل والاكثر مشكوك فيه ولا عبرة بالعلم الاجمالي المنحل الى هذين الامرين كما اشار اليه اولا الكتاب **قوله** سيما بملاحظة ما يظهر من استدلال آه **اقول** اختلفت كلمات الاصحاب في التعبير بالعلم والظن المطلق والظن الغالب والتحري ان القاعدة بناء على اجراء اصل الاشتغال هنا تقتضي اعتبار العلم الا اذا استلزم العسر والحرج او تعذر تحصيله لان الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية فلا بد ان يراد من الظن الغالب في كلماتهم بعد حمل الظن المطلق عليه العلم العادي الذي هو ايدي الناس في جميع امورهم الذي لا يتقي فيه بعض الاحتمالات التي تقدح في العلم المصطلح عليه عند اهل المعقول اذا اكتفى بذلك في اليقين بالبراءة بعد ثبوت الاشتغال والا فلا بد ان يراد منه معنى العلم المصطلح ليوافق التعبيرات سيما ما وقع في كلام المحقق ره حيث عبر في الشرايع في بعض المسائل التي هي من واد واحد بالظن الغالب وفي بعضها بالعلم حتى انجر ذلك سيد المدارك ره على حمل العلم على الظن عكس ما صنعنا وقد التزم بعض الاواخر نظرا الى كثرة التعبير بالظن في كلماتهم بالاكتفاء وان تمكن من العلم حاكيا له عن استاذه العلامة الطباطبائي ره متمسكا فيه مع اطلاقات كلمات القوم ببعض الروايات الغير الصريحة في مطلوبه المغايرة بغيرها الواردة في النوافل التي لا يقاس عليها حكم الفرائض حيث انها اشد احتياطا المحمولة بعد تسليم كلالتها لمخالفتها القاعدة العقلية المتقنة على صورة عدم التمكن من العلم المقتضية لحمل كلمات الاصحاب لو ابقي على ظاهرها من ارادة الظن على الفرد النادر اعني صورة عدم التمكن من العلم وتحقق العسر والحرج فان الغالب العلم بعدد الفائتة ولو تقريبا والتمكن من اتيانها ولو بعد بجانب في الازمنة المتطاولة مضافا الى ما ذكره بعض اجلة الفقهاء ره من ان في كلمات الاصحاب اطلاق الحكم المقيد بعدم التمكن والحرج اتكالا على ما علم من العقل والنقل من سقوط التكاليف عندهما لا الاطلاق الموافق لمقتضاها مع ارادتهم خروج صورة التمكن والحرج فقضية ذلك ان يعبر هنا بالعلم او ما ينزل منزلته او ما يراد منه كما لا يخفى **قوله** وقد سبقهم في هذا الاستدلال آه **اقول** لا يخفى ان هذا الكلام ليس صريحا في ارادة وجوب تحصيل العلم **قوله** وقد عرفت ان المورد من موارد آه **اقول** يمكن المناقشة فيه بانه قد ثبت في المقام تكليف ذاتي بين الخمسة والعشرة والعشرين مثلا واتيانه بالخمسة التي خوطب بها على كل حال اما لانها هي التمام او البعض لا يحصل معه القطع بامتثال ما علم انه مكلف به من ذلك الامر المجمل ظاهر المعين في الواقع ضرورة عدم صلاحية الاصل لاثبات ان الخمسة مثلا هي تمام المأمور به لا ريب في ان العقلاء ترك الفرد الذي يحصل به يقين الامتثال ذموا كما لو امر السيد عبده باكرام عدد خاص من الفقهاء لم يبينه له وكان له طريق للامتثال القطعي الا ان يبني الامر على ما ذكره بعض المحققين من دعوى انحلال ذلك في الفوائت الى اوامر متعددة ضرورة كون الفوائت تدريجيا وان كانت جميعها تندرج تحت الامر بقضاء الفائت فكل ما علم منها وجب امتثاله ولا مدخلية له بغيره وما شك فيه فالاصل براءة الذمة عنه وهو محل التأمل والنظر **قوله** وربما يظهر عن بعض المحققين آه **اقول** سنظهر الفرق من هذا الكلام مشكل بناء اذ لك ان للشك في مقدار الصلوة الفائتة صورا ثلاثا **احديها** ان يتيقن بفوت صلوة الظهر مثلا بحيث لا يشك فيه اصلا لكنه يشك في انها فاتت فقط او مع العصر وهي التي استظهر المصنف ره من الاصحاب عدم افتائهم فيها بالاحتياط **وثانيتها** ان يتيقن بفوت صلوات متعددة ولا يعرف مقدارها اصلا حتى في الزمان السابق على زمان الشك وهي التي اختار المصنف ره جواز الاقتصار على البراءة فيها **وثالثها** ان يتيقن به ويعرف مقدار الفوائت ثم ينسى بحيث لا يعرف في زمان الشك والظاهر انه لا اشكال في كون هذا مورد قاعدة الاشتغال لا البراءة كما صرح به الوحيد البهبهاني قدس سره في حاشية المدارك والشيخ الفقيه النجفي ره في الجواهر ولا اظن المصنف الاستاد يدعي كونها مورد البراءة اذ لا ريب حينئذ في بقاء الخطاب بذلك المنسي واقعا ولو من جهة الاستصحاب الذي لا يقطعه عروض النسيان بعد امكان تحصيل البراءة اليقينية باتيان عدد يعلم دخوله فيه ولعل هذا الصورة محل بعض النصوص مثل قوي علي بن جعفر المروي في قرب الاسناد عن اخيه موسى عليه السلم قال سألته عن الرجل ينسى ما عليه من النافلة وهو يريد ان يقضي كيف يقضي قال عليه السلام يقضي حتى يرى انه قد زاد على ما عليه وخبر مرازم بن اسمعيل عن جابر سأل الصادق عليه السلام عن النوافل الفائتة التي لا يمكن احصاؤها قال عليه السلم توخ وغيرهما جمعا بينهما وبين حسنة زرارة والفضيل الموافقة لقضية البراءة المؤيدة بظاهر حال المسلم من انه لا يترك الصلوة كما ادعاه سيد المدارك ره وان كان محل شأنها ذكره المحقق المحشي ره وسيأتي الاشارة اليه في كلام المصنف ره ايضا من انه يتم في حق المؤمنين المقيدين بامر صلوتهم المعتنين بشأنها بحيث لا يتسامحون فيها بلا عذر لا في حق غيرهم ولا في حقهم مع العذر وكيف كان فالظاهر ان الصورة التي جعلها هذا المحقق الذي استظهر منه المصنف ره الفرق مورد الاشتغال هي هذه الصورة الاخيرة لا الصورة التي هي محل كلام المصنف ره بل يمكن تطبيق عبارته على الصور الثلاث بادنى تأمل فتأمل **قوله** بان الاصل عدم الاتيان بالصلوة الواجبة **اقول** قال الوحيد البهبهاني ره في حاشية المدارك بعد احتمال اجراء هذا الاصل ان في حجية مثل هذا الاصل في مثل المقام لا بد من تأمل مع انه معارض باصالة عدم تحقق الصلوة باجزائها وشرائطها حوادث كثيرة فتأمل انتهى ولعل وجه تأمله ره في حجية ذلك الاصل بعض ما ذكره الشيخ الاستاد **قوله** واما ما دل على ان الشك آه **اقول** مثل حسنة زرارة متى ما استيقنت وشككت في وقت صلوة انك لم تصلها صليتها وان شككت بعد ما خرج وقت الفوات

في دوران الأمر بين المحذورين

فقد دخل قائل فلا اعاد عليك من غير حسن تستيقن وان استيقنت فعليك ان تصليها اى حال **قوله** غاية الامر كون هذا على سبيل تعدد آه **اقول** لا يخفى ان بنا البناء يرفع الثمرة بين القولين فى المسئلة فان الثمرة بينهما على بقاء المطلوبية على القول بان القضاء انما هو بفرض جديد وبقائها على القول الآخر بحيث لا يتفاوت الحال بالنسبة الى الامر الاول فى صورتى وجود الامر ثانيا وعدمه على القولين فلو كشف الامر الجديد عن استمرار المطلوبية ودلالة الامر الاول لكان القضاء حقيقة بالامر الاول وحينئذ تسميته قضاء انما لاوجه له مع ان المتبادر من الموقت هو تكليف مقيد سيما عند القائل بان القضاء يكون بفرض جديد فلا انهم عرفا من قول المولى لعبده ادخل الدار يوم كذا الا تكليف واحد فى المكلف به هو الشئ الخاص وما يوتى به خارج الوقت ليس هو ذلك الشئ الخاص حتى يرشد اليه فاذكرنا بنائهم الامر فى تلك المسئلة على مسئلة الجنس والفصل فعلى القول بزوال الفصل لا يبقى طلب الجنس اصلا بمعنى انه لا يمكن بقائه فوجود الكاشف كيف يؤثر فى امكان المستحيل ولا يضر فيما قصدناه ضعف ذلك البناء فى نفسه من جهة ان المسئلة اللغوية لا تستفاد الامر فيها بعد تحقق البناء مع ما يرد عليه من جهات اخرى بيناها فى شرح منظومتنا الاصولية وقياس مسئلة العبادات الموقتة بمسئلة اداء الدين قياس مع الفارق فان وجوب اداء الدين توصلى والمصلحة المطلوبة منه هى ابراء الذمة وايصال الحق الى صاحبه وهى باقية بعد الوقت ايضا بخلاف العبادة فان المصالح فيها مخفية ولعل للوقت المعين مدخلا فى حصول المطلوب فالفرق بين العبادات والمعاملات ظاهر **قوله** خصوصا مع اعتضاد آه **اقول** قد يورد عليه بان مورد اخبار القاعدة على ما يفيده ظواهرها هو الشكوك البدوية لا المسبوقة بالعلم الاجمالى ولو على هذا النحو الموجود فى المقام وفيه منع ظاهر **قوله** واضعف منه التمسك آه **اقول** وجه الاضعفية ان قضاء النافلة كنفسها انما هو الاستحباب ولا يلزم من قضائها على الوجه المذكور فى الخبر عسر وحرج لجواز تركه فلو بنى فيه على الاحتياط ولم يبن على ما يقتضيه القاعدة من اجراء البرائة لم يلزم منه الحرج بخلاف الفريضة فالاولوية ممنوعة سيما فى مثل خصوص المقام من التعبديات مضافا الى ما قيل من ان هذا الخبر يدل على كفاية الظن بالفراغ مع ان قاعدة الاشتغال لو سلمت جريانها فى المقام تقتضى تحصيل العلم به فالاكتفاء بالظن يقتضى الحكم بعدم كونه موردا للقاعدة مع اقتضائها كفاية الظن فى الواجب بالاولوية التى ادعوها وان كان للنظر فى ذلك مجالا واسعا مضافا الى ما اشرنا سابقا من حمل الرواية على صورة العلم بمقدار الفوائت ونسيانها فلا يدل على الاحتياط فيما نحن فيه **قوله** بالنص الوارد فيمن عليه آه **اقول** هو صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال قلت له اخبرنى عن رجل عليه من صلوة النوافل ما لا يدرى ما هو من كثرتها كيف يصنع قال فليصل حتى لا يدرى كم صلى من كثرتها فيكون قد قضى بقدر ما عليه من ذلك الحديث **قوله** فتامل آه **اقول** لعله اشارة الى ما قيل من انا لو قلنا باقتضاء القاعدة الاقتصار على القدر المتيقن فوائده ونفى الزائد بالاصل امكن حينئذ استفادة وجوب الزائد على ذلك حتى يحصل الظن من حكم النافلة بالاولوية مضافا الى اشتمال الخبر على ما هو كالتعليل الشامل للنافلة والفريضة ويمكن ان يكون اشارة الى ان الاعراض الاصحاب عن التمسك بهذا الخبر يكشف عن خلل فيه **قوله** فى حكم دوران الامر بين الوجوب والحرمة آه **اقول** ينبغى ان يعلم ان محل النزاع فى المقام هو الوجوب والحرمة العينيان لا التخييريان ولا المختلفان بان يكون احدهما عينيا والآخر تخييريا بناء على ما حققناه فى محله من امكان التخيير بين افراد الحرام نظرا الى امكان ان يراد من النهى المتعلق بالطبيعة عدم ايجادها فى الوجود مطلقا حتى يفيد العموم فيحصل الامتثال حينئذ بمجرد حصول الترك ولو فى ضمن بعض الافراد وقد اختار امكانه الاشاعرة ونقل القول به عن الآمدى والحاجبى والعضدى خلافا للمعتزلة استنادا الى ان تحريم الطبيعة يستلزم تحريم جميع افرادها وقد عرفت ان ذلك انما يلزم اذا اريد من النهى المعنى الثانى وكيف كان فمثال المختلفين الصلوة فى الدار المغصوبة حيث ان الوجوب فيها تخييرى وقولنا صم هذا الخميس ولا تصم اما فى هذا الخميس او فى الجمعة ووجه خروجها عن محل النزاع بما ذكر امكان الاجماع فى التخييريين سواء كان التخيير عقليا او شرعيا كان يقال تزوج باحد الاختين تخييرا ولا تتزوج بالاخرى تخييرا على سبيل الانفصال الحقيقى فلا يجرى فى صورة دوران الامر بينهما جميع الاقوال الموجودة فى المسئلة وكذا المختلفان لدخول الدوران بينهما فى مسئلة اجتماع الامر والنهى وان استظهر بعض الافاضل خروج ثانى وجهى المختلفين عن عنوان تلك المسئلة لامكان جواز اجتماعهما نظرا الى عدم جواز صدوره عن الحكيم من جهة ان الامر يقتضى كونه مرادا والنهى وان كان على سبيل التخيير يقتضى كونه غير مراد فيدخل فى مسئلتنا هذه وبالجملة ذكروا ان اول وجهيهما داخل فى مسئلة اجتماع الامر والنهى وقد يتوهم انه لا فرق فى ذلك بين ان يكون التخيير فيه عقليا كما فى المثال المذكور او شرعيا كان يقال صم يوم الخميس او يوم الجمعة ثم يقال لا تصم يوم الخميس والحق ثبوت الفرق فان الاول داخل فى عنوان تلك المسئلة بلا ريب اما الثانى فعلى قول الامامية والمعتزلة من اقتضاء كل من فردى الواجب التخييرى بالوجوب الا ان بفعل واحد منهما يسقط وجوب الباقى يخرج عن ذلك العنوان لرجوعه الى الوجوب العينى لكنه يدخل فى عنوان مسئلتنا هذه لا فى تلك المسئلة كما صرح به الفاضل التونى ره واما على قول الاشاعرة من كون الواجب احدهما لا بعينه فقد يتراءى بادى النظر دخوله فيه لرجوعه الى التخيير العقلى لكن التحقيق عدم دخوله فيه على هذا القول ايضا لان الواجب وان كان كليا على ذلك التقدير الا انه كلى منتزع عن الافراد فلا يجوز للشارع ان يلاحظ الحرام ويامر بالكلى الذى يندرج تحته لاستلزامه الترخيص فى الحرام والحاصل انه اذا دخل صورة الاخلال فى تلك المسئلة لم يجر فيها القول بان الظاهرية التى هى احد الاقوال فى هذه المسئلة بل الحكم فيه عند عدم قيام الدليل الاجتهادى او مع قطع النظر عنه بان يكون المقصود استعلام حكم الواقعة بالنظر الى الاصول واعمال قاعدة الاشتغال بالنسبة الى الصلوة والحكم بفسادها فى الدار المغصوبة واعمال البرائة بالنسبة الى الاثم على قول واعمال القاعدة بالنسبة اليهما على قول آخر واعمال البرائة فيهما على قول ثالث فلا يحصل الاثم ولا يفسد الصلوة لتركه البرزوال الحرمة بعد ما ذكرنا يظهر الكلام

في الحكم الكفائي ايضا وينبغي ان يعلم ايضا ان محل النزاع مما اذا لم يكن الشبهة في احدهما مسببة عن الشبهة في الاخر كما لو نذر شرب التتن ترجيحا تخيل فيه نفعا بعد ذلك لاحتمال الحرمة لعدم جريان القول بالاباحة فيه بل الحكم منحصر في الوجوب او الحرمة وهو ظاهر **قوله** فان في المسئلة وجوها ثلاثة اه **اقول** بل وجوها خمسة ورابعها تقديم جانب الحرمة كما اختاره بعضهم وخامسها تقديم جانب الوجوب ولم اقف على قائل به ثم ان الفرق بين القول الاول والثالث ظاهر فان لا بد على الثاني الالتزام باحد الطرفين اذ هو معنى التخيير بخلاف الاول **قوله** حتى قوله عليه السلم كل شيء مطلق اه **اقول** انما اتى بكلمة حتى لان ظاهر الخبر على الرواية المشهورة هو الشبهة التحريمية بل شموله لما نحن فيه على رواية الشيخ ايضا انما يتم لو حمل على ارادة ورود الامر والنهي في واقعة واحدة واما لو حمل على ارادة التوزيع بان يكون المراد حتى يرد نهي في الشيء او امر في الشيء الواجب لينحل الى قضيتين فلا يشمل ما نحن فيه كما لا يخفى **قوله** ان المحرم هو الطرح في مقام العمل اه **اقول** واما المخالفة القطعية الفتوائية فهي في الشرع فوق حد الاحصاء كما في مسئلة اقرار احد الزوجين بالزوجية وانكار الاخر وكما في مسئلة ثبوت السرقة بغير ما يوجب قطع اليد كشهادة العدلين فيثبت الاشتغال بالمال دون القطع وكما في مسئلة المايع المشكوك في نجاسته فيحكم بطهارته مع انه ملاقيه دون صحة الوضوء كما ذكره بعضهم وقد مر الكلام في ذلك مستقصى في اول الكتاب **قوله** فلا بد من الاخذ باحدهما اه **اقول** بجعلها الشارع في المقام من قبيل الاسباب وان قلنا في اصل مسئلة الحجية بالحجية من باب الطريقية **قوله** في المسئلة الاصولية اه **اقول** يعني مقام الالتزام والتدين ومنه يعلم ان المراد بالمسئلة الفرعية مقام العمل **قوله** ثم ان هذا الوجه وان لم يخل عن مناقشة اه **اقول** لعل وجه الترديد ان مبنى هذا الوجه اما ان يجعل ادلة حجية الاخبار فهو من الامتثال بالاستعمال تلك الادلة في ازيد من معنى واحد وهو اصل الحجية والتخيير بعبارة اخرى استعمالها في الوجوب التعييني بالنسبة الى غير المتعارضين والتخييري بالنسبة الى المتعارضين واما ان يجعل الحكم العقلي بان يقال لما كان امتثال التكليف بالعمل بكل واحد من الخبرين كسائر التكاليف الشرعية مشروطا بالقدرة والمفروض ان كلا منهما مقدور في حال ترك الاخر وغير مقدور مع ايجاد الاخر فكل منهما مع ترك الاخر مقدور فيحرم تركه ويتعين فعله ومع ايجاد الاخر يجوز تركه ولا يعاقب عليه كما يحكم به بديهة العقل فلو حكمنا بسقوط كليهما مع امكان احدهما على البدل لم يكن وجوب كل منهما ثابتا بمجرد الامكان ولزم كون وجوب كل منهما مشروطا بعدم وجوب الاخر وهذا خلاف ما فرضنا من عدم تقييد كل منهما في مقام الامتثال بازيد من القدرة وهذا البناء منحصر الا انه يتم على تقدير ان يكون العمل بالخبر من باب السببية وفيه مناقشة سيأتي ذكرها في مباحث التعادل والتراجيح **قوله** مع ان عدم جواز الرجوع الى الثالث اه **اقول** بل لا مانع منه عقلا لعدم التعيين في المسلم وجوب الاخذ بقول الامام اذا علم بعينه فان قيل من جملة القولين يقطع بانتفاء مقتضى الاصل قلت ان اريد القطع بانتفائه بالنسبة الى المشافهين فمسلم ولا ينفع المورد وان اريد بالنسبة الى الغائبين فلم لا يجوز كون الحكم الظاهري في حقنا مقتضى الاصل وان اريد ان بناء العقلاء على التخيير العمل بالاصل فهو تم على وجه الاطلاق اذ ربما يكون بناؤهم على الاحتياط وربما يتوقفون الى غير ذلك من الاختلاف في البناء **قوله** ولذا اعترض عليه المحقق ره **اقول** ستحسن صاحب المعالم ره ايراد المحقق وربما اعترض عليه صاحب القوانين في الفصول بما اشار اليه المصنف ره والحق مع المحقق وصاحب المعالم كما ستعرف **قوله** وعلى القول الثاني عدم جواز ذلك اه **اقول** اعترض عليه المحقق بجواز كون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق بعد الاختلاف واستحسنه صاحب المعالم ولا يخفى ان هذا الايراد يناسب التخيير الظاهري بان يكون ثابتا ما دام الجهل فيرتفع بعد تعيين قول الامام بالاجماع ولا يناسب الواقعي لعدم تبدله بالعلم والجهل فهذا الاعتراض نظام مبني على اعتراضه السابق من كون التخيير ايضا طرحا لقول الامام لا ابتناء على ارادة التخيير الواقعي ضرورة ان التخيير الظاهري لا تخلله بالقول الواقعي الصادر من الامام عليه السلم ولا يعنيه كما هو قضية الحكم الواقعي اذا لوحظ مع الحكم الظاهري اذ لا يتحقق التعارض الا مع التساوي في المرتبة ويمكن دفع المنافاة بارادة التخيير الواقعي هنا ايضا وكونه مشروطا بعدم الاتفاق الذي هو في معنى التقييد بالجهل لا يوجب كونه ظاهريا لجواز كونه واقعيا ثانويا الا انه يدفع المقاسد بالافساد للزوم التصويب عليه كما لا يخفى اللهم الا ان يراد به الالزام على الشيخ ره بانه بعد ما قال بالتخيير الواقعي المستلزم للتصويب الغير الباطل عنده فلم لا يجوز ان يكون ذلك مشروطا بعدم الاتفاق لجواز الاجماع بعد الاختلاف على طريقته ايضا فافهم **قوله** ثم علله باطراح قول الامام اه **اقول** قال لما لفظه لانهم اذا اختلفوا على قولين علم ان قول الامام موافق لاحدهما لا محالة لانه لا يجوز ان يكون قوله خارجا عن القولين لا وذلك مقتضى كونهم مجمعين على قولين انتهى ويرد عليه مضافا الى اشتماله على التدافع مع كلامه الاول من جهة نفي كون ذلك اجماعا اولا واثبات كونه كذلك ثانيا ان ايراده على القول بالعمل بالاصل لو تم فانما يتم فيما لو كان الاصل مخالفا للقولين واما لو كان موافقا لاحدهما فلا لعدم استلزام العمل به طرح قول الامام فما ذكره غير وارد على اطلاقه **قوله** وما ذكره من التفريع اقوى شاهد اه **اقول** من الشواهد على ذلك تمسكه ره في حجية الاجماع بقاعدة اللطف فانها لو تمت لدلت على ذلك على دعوى الشيخ لان مقتضاها الايصال الى الواقع لا الظاهر فلو كان التخيير حكما ظاهريا لوجب الردع على الامام ومنها الغاء خصوصيات الامرين الوجوب والحرمة عن الحكم بالتخيير مع جريان التخيير الظاهري فيهما ومنها تمسكه باللطف في خصوص مسئلة الاجماع دون غيره من الظاهرية المختلف فيها بين المجتهدين ومنها عدم تقييده التخيير بعدم امكان الاحتياط كما هو مقتضى التخيير الظاهري بل يظهر من كلماته المتقدمة ان التخيير اذا اطلق يراد به التخيير الواقعي كما يظهر من السيد المرتضى ره في مسئلة حجية خبر الواحد في عبارته المذكورة في مباحث حجية الاخبار في مقام الاعتراض على نفسه بعدم العمل بخبر الواحد فراجع **قوله** ان كان القول به لا يخلو اه **اقول** وجه الاشكال انه يلزم عليه تجويز ردع الامام عليه السلم كلا من الفريقين عن اعتقادهما

في دوران الامر بين المحذورين

لاعتقاد كل منهما تعين ما اختاره في الواقع على دعوى التخيير من يتمسك باللطف لا يقال ان ما يسلمه الشيخ بمقتضى قاعدة اللطف هو وجوب الردع عن المخالفة العملية
لا الاعتقادية الا التزامية واللازم مع اعتقاد التعيين هو الثانية لانا نقول قد يؤدي الثانية الى الاولى كما اذا امتنع احد شطري الاجماع من تركه المكلف
لعدم القدرة عليه وترك الآخر لعدم الاعتقاد به **قوله** فتأمل آه **اقول** لعله اشارة الى ما ذكرنا من ان المخالفة الالتزامية هنا ربما تؤدي الى المخالفة
العملية فلا بد من ارادتهم من منع مطلق المخالفة القطعية او اشارة الى انه لو اريد هنا ما ذكر ايضا لم يقتض ذلك خلو المخالفة الغير العملية عن الحزازة اذ
لا شبهة في مرجوحيتها بالنسبة الى التخيير كما يساعد عليه بناء العقلاء مع انه شعبة من شعب الاحتياط كما صرح به السيد صدر الدين وادعى جريان ادلة
الاحتياط فيه نظرا الى ان الاحتياط هو الاخذ بالاوثق وبه يسقط الايراد بكونه من التشريع المحرم **قوله** نظير ما لو دار الامر بين الوجوب آه **اقول**
هذا الكلام يشعر بمسلمية ذلك في المنظر به وليس كذلك حيث اختلف فيه كلمات القوم فذهب المحقق القمي ره الى انه لا يبقى الاستصحاب بعد نفي الوجوب
بالاصل لارتفاع الجنس بارتفاع الفصل واختار صاحب الفصول بقاء الاستصحاب بحكم العقل القاطع بملاحظة مقدمتين احديهما ان هذا الشيء فيه رجحان بالوجود
او الاستصحاب والثانية رفع المنع من الترك بمقتضى الاصل ثم لو سلم فذلك يمكن ابداء الفرق بينه وبين ما نحن فيه حيث انه لا يتصور خلو الواقعة عن
الفعل والترك فلا بد فيما نحن فيه من الحكم بخلاف ذلك المقام فانه لا يبعد التوقف فيه **قوله** بعد قاعدة الاحتياط حيث يدور آه **اقول** ملخصه
ان الامر يدور بين التعيين والتخيير والاحتياط لا يقتضي الاخذ بالتكليف التعييني كما تراه فيما اذا شك في نحو مطلق عتق الرقبة او الرقبة المؤمنة بخصوصها
قيل ان كان المراد من الاحتياط في التدين والالتزام فلا ضير فيه الا ان ما ذكره من تقديم دفع المفسدة وغيره يشعر بان المدعى موضوعا العمل لا التدين والالتزام
وان كان المراد من الاحتياط في مقام العمل فلا معنى له اذ هو يتوقف على التكليف ولا تكليف بالعمل وفيه ما فيه وقد يتمسك في المقام باستصحاب الاشتغال
بالتقريب السابق **قوله** وبان دفع المفسدة اولى آه **اقول** يؤيده بناء العقلاء عليه وانهم يعدون فعل الحرام اعظم من ترك الواجب وكان السر
فيه ان اكثر المحرمات مما تقضي بها العقول وتنفر منها كالظلم والعدوان وضرب الايتام وقتل النفوس والزنا والسرقة وغيرها بخلاف الواجبات ومنه يظهر
سر اهميته ذلك في نظر الشارع فان توجه الملامة على مخالفة الاظهر اظهر وربما يمنع بناء العقلاء على تقديم دفع المفسدة على جلب المنفعة بان المراد
من المصلحة والمفسدة ان كان الثواب والعقاب فاختصاص الوجوب بالاولى والحرمة بالثانية ممنوع بل يترتب على فعل احدهما احديهما وعلى الاخر الاخرى
وكذا تركهما وان كان الامر المعنوي الكامن في ذات الواجب والحرام الباعث على جعل الشارع فيمنع الصغرى اعني الاختصاص اولا والكبرى ثانيا اذ لم يثبت
بناء العقلاء على دفع المفاسد الدنيوية **قوله** ولان افضاء الحرمة الى مقصودها آه **اقول** كان المراد انه لما كان اغلب افضاء الى مطلوب
الشارع واكثر موافقة لغرضه الباعث له على جعل الحكم لقلة المؤنة فيه كان اولى فلا يرد ما قيل ان المقصود ان كان الترك فيصير باعثا لترجيح الشارع
الحرمة على الوجوب فنقصانه ظاهر وان كان انه اسهل للمكلف فهو انما يحسن لترجيح الحرمة بعد ثبوت التخيير نعم عليه انه انما يتم لو ثبت غلبته على الاحتياج
الى القصد في الحرام والاحتياج اليه في الواجبات التوصلية التي هي محل الكلام ولم تثبت **قوله** بناء على ان الغالب في موارد اشتباه آه **اقول** قد يستشهد
لذلك بما ورد عنهم ع من قولهم ما اجتمع الحلال والحرام الا ان غلب الحرام على الحلال وبموثقة سماعة قال سئلت الصادق عليه السلام عن رجل اختلف
عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يأمر باخذه والاخر ينهاه عنه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه الحديث بتقريب ان
الضمير في يرجئه راجع الى الامر الذي هو مورد الامر والنهي فقد رخص الامام عليه السلام في تركه حتى يلقى من يخبره فلا يؤاخذ عليه وبرواية زرارة في ناس حجوا بامرأة
فقدموا الى الموقف وهي لا تصلي وجهلوا ان مثلها ينبغي ان يحرم فمضوا بها كما هي فقدموا مكة وهي طامث حلال فسئلوا الناس فقالوا تخرج الى بعض المواقيت
فتحرم منه وكانت اذا فعلت لم تدرك الحج فسئلوا ابا جعفر عليه السلام فقال تحرم من مكانها قد علم الله نيتها الخبر بتقريب ان المرأة قد تركت واجب الاحرام عند
عندها والامام عليه السلام قررها على ذلك ولم ينكر عليها بل استحسن عليها كما يشعر به كلامه وفي شهادة الخبرين الاخيرين نظر ظاهر بل وكذا الاول فان
المراد من الحلال فيه هو بمعنى الاخص المرادف للاباحة لا الاعم الشامل للاحكام الاربعة ثم انه قد يقلب الاستقراء بان ترك الواجب حرام وترك الحرام واجب
فيلزم تغليب جهة الوجوب وفيه ما لا يخفى اذ المستدل يستند الى الاستقراء وهو لو تم فانما يتم في تغليب الحرام الظاهر بالعنوان من حيث هو كذلك نعم يمكن
منع الغلبة كما صنعه الاستاد ومنع حجية الظن الحاصل منها على تقدير تسليمها عند ارباب الظنون الخاصة **قوله** ويضعف الاخير بمنع الغلبة آه
اقول ضعفه المحقق القمي ره في اول باب اجتماع الامر والنهي من القوانين بوجوه اخر منها ما اشرنا اليه من منع حجية هذا الظن وفيه انه لا يتم مع القول بحجية
مطلق الظن كما هو مذهبه والعجب منه حيث منع حجيته في مواضع من القوانين وصرح بحجيته في مواضع اخر منه بل جعله في مسئلة الامر الواقع عقيب الحظر
من القواعد النفيسة ولا يمكن الجمع بين كلماته بحمل المنع على موارد اثبات الاوضاع وتشخيص الحقائق والمجازات والتجويز على موارد اثبات الاحكام لانه
مع تماميته في نفسه لا يلائم كلماته ولا مدافعة مع ان بعض القائلين بالظنون الخاصة كصاحب الاشارات ايضا يقولون بحجيته ومنها ان الحرمة في الاناء
مقطوع بها بخلاف ما نحن فيه فالثابت من الاستقراء على تسليمه هو تقديم مقطوع الحرمة على مقطوع الوجوب لا محتمل الحرمة على محتمل الوجوب كما فيما نحن فيه
وفيه ان مراد المستدل ليس ادعاء الاستقراء في تقديم محتمل الحرمة على محتمل الوجوب اولا وبالذات ليرد عليه ما ذكر بل المراد انه لما وجدنا تقديم مقطوع الحرمة
على مقطوع الوجوب حصل لنا الظن بتقديم محتمل الحرمة على محتمل الوجوب ايضا باستفادة ان ترك الحرام اهم في نظر الشارع من فعل الواجب الا ان يمنع حصول الظن

في المقام اولا وحجيته فيه ثانيا نظرا الى ان الاستقراء انما يتم فيما يكون من سنخ الافراد المستقرء فيها لا اشتراط اتحاد موارد الاستقراء جنسا وفصلا كما تحرر
بدوه المواردين باب الفور والتراخي من القوانين **قوله** فان تركنا العبادة آه **اقول** توضيح المطلب ان ترك العبادة من المضطربة لا يكون على سبيل الوجوب
عند جماعة بل على سبيل الاستحباب ولو قيل بوجوبه فانما هو لعدم الامر بها في تلك الحال فحرمتها تشريعية لا ذاتية ولو سلم فانما هو من دليل خارج لا من
لا من جهة مجرد تقديم جانب الحرمة واما تركها من المبتدئة فاما اولا فهو على سبيل الندب عند بعض الاصحاب واما ثانيا فهو لقاعدة الامكان نظرا الى
تناولها لمجرد الامكان ولو قيل بالثلاثة كما قيل او بسبب الاخبار الخاصة المتضمنة للاوصاف الغالبة كما هو القول الاخير واما ثالثا فهو من باب الحرمة
التشريعية لا الذاتية كما مر واما رابعا فان ذلك في حقها لمجرد التعبد والا فمقتضى استصحاب الطهارة وعدم الحيض هو الاتيان بالعبادة وللقائل
ان يقول لا يشترط في الاستقراء ظهور وجه الحكم بل يكفي في حجيته مجرد اتحاد موارد كثيرة فيه بحيث يفيد الظن فالحاصل ان الكون تقديم الحرمة لدليل آخر
لا يضر بالاستقراء بيان ذلك انه اذا اشترط فيه ظهور الوجه فاما ان يعتبر العلم به فيكون تعديا الى غير الموارد المستقرء فيها من جهة العلة المنصوصة لا من
الاستقراء واما ان يكتفي فيه بالظن فهو قياس ظني لا نقول به لكن ليس هذا من باب الاستقراء كما لا يخفى اللهم الا ان يدعى في المقام ظهور ما يمنع تحقق الاستقراء
وهو في محل المنع **قوله** لان النظام كما ثبت في محله آه **اقول** لقائل ان يقول لو كانت الحرمة تشريعية فمقتضى القاعدة تقديم جهة الوجوب لارتفاع
الحرمة حينئذ بسبب ارتفاع منشائها اذ تصور التشريع فيما جيء به لاحتمال تحقق ارادة السيد ممنوع كيف واكثر المقامات التي امر بالاحتياط فيها شرعا
وحكم بحسنه عقلا من هذا القبيل ففيما نحن فيه حصل التعارض بين مقدمة الحرام ومقدمة الواجب فانه من حيث النهي عن الوضوء بالماء النجس
الاجتناب عن الفردين ومن حيث وجوب الوضوء بالماء الطاهر يجب الوضوء بهما معا لكن المفروض ان جهة الحرمة ليست ذاتية فلا بد من تقديم جهة الوجوب نعم اذا
كانت الحرمة ذاتية فالمتجه تقديم جانب الحرمة كما في سائر المقامات التي تعارض فيها الوجوب والحرمة وكان ما ذكره الاصحاب من حرمة استعمال الانائين
الطاهر احدهما ووجوب الوضوء بالانائين المشتبه احدهما بالمضاف مبني على ما ذكرناه من الفرق بان يكون الحرمة في الاول ذاتية وفي الثاني تشريعية ومثله وجوب الصلوة في الثوبين
لكون الحرمة تشريعية وبه يظهر وجه اختلاف كلماتهم في المقامات فالمقامات التي يقع بينهم الكلام فيها يكون النزاع فيها من قبيل النزاع الصغروي
الموضوعي فمن استظهر الحرمة التشريعية قدم مراعاة الواجب ومن استظهر الذاتية قدم مراعاة المحرم وقد حقق في محله ان الاصل في كل منهي عنه ان يكون
محرما ذاتيا لا تشريعيا حتى يعلم اللهم الا ان يدعى ان مسئلتنا من هذا القبيل نظرا الى وجود النهي عن الوضوء بالماء القذر في الاخبار وللنظر فيه مجال
كما صرح به الاساطين فلئن قلت لو تم الفرق المذكور ايضا نقول في المقام انه يجب مراعاة جانب الحرمة لان الواجب من العبادات ويعتبر فيه الجزم بالنية
وهو غير ممكن ومن هنا قال بعض الاصحاب في مسئلة الصلوة في الثوبين انه لا يجوز وينتقل الفرض الى الصلوة عريانا بل ينبغي ان يلتزم بذلك بالنسبة الى الماء
المشتبه بالمضاف ايضا قلنا اولا ان وجوب الجزم بالنية بالنسبة الى المحتاط غير مسلم وثانيا انه ممكن في حقه لوجوبهما عليه وان كان احدهما اصليا والاخر مقدمة
ودعوى وجوب الجزم بخصوص المكلف به ممنوعة وقد عرفت الكلام في ذلك في مباحث دليل الانسداد نعم يتوجه الاشكال من جهة اعتبار قصد القربة في العبادة
وهو غير ممكن في المقام ويمكن تصويره في صورة نسيان الاشتباه ومن هنا يضعف ما احتمله العلامة من وجوب الوضوء باحدهما والاتيان بالصلوة ثم غسل اعضائه
بالاخر ثم الوضوء به ثانيا او وجوب الوضوء باحدهما ثم الصلوة ثم الغسل ثم الوضوء بالاخر ثم اعادة الصلوة مع ان الروايات ظاهرة في انقلاب
التكليف الى التيمم كالمتضرر باستعمال الماء في انتقال الفرض الى التيمم ولذا قال العلامة الطباطبائي (ره) في منظومته فان يكن بغير طهر التبس فليس في
التطهير فيه ملتمس الى ان قال ولو تعاقبا على رفع الحدث لم يرتفع لا بيان **قوله** فوجه ترك الواجب هو الوضوء آه **اقول** ومن هنا اشترط
الصدوق والشيخان جواز التيمم بالاراقة لتحقق شرط التيمم وهو فقدان الماء الذي دلت عليه الاية فيتحقق البدل وان كان الفهم المشهور نظرا الى ان المراد
في الاية عدم التمكن من استعماله شرعا وللامر بالاراقة في الخبر كناية عن عدم جواز الاستعمال بل ربما يحرم الاراقة كما في صورة خوف العطش ونحوها فان قيل
التيمم من الابدال الاضطرارية فهو ينبغي في طول مرتبة الوضوء ولا يحصل الاضطرار الا بعد الاراقة قلنا قد ذكرنا ان الوضوء بالماء المشتبه بالنجس متعذر
فكان الماء لم يوجد مع ان احتمال المائية في كلا المشتبهين على نهج سواء فالترجيح متعذر عقلا او لتعذر العقلي كالتعذر الشرعي **قوله** ان تجرد
فوات المنفعة آه **اقول** هذا دفع دخل تقريره ان المراد بالمفسدة هو الصفة الكامنة في ذات الشيء الباعثة على تحريمه لا العقاب المترتب على تركه او
ايضا كما ان المراد بالمصلحة هو الصفة الكامنة في الشيء الباعثة على ايجابه لا الثواب فمراد المستدل ان دفع تلك المفسدة اولى من جلب هذه المصلحة
اذ ليس في تركها الا تفويت منفعة ودفع المفسدة اهم في نظر العقل من تحصيل المنفعة التي ليس في تركها مفسدة ووجه الاندفاع ظاهر وقد يجاب عن
الاستدلال بوجه اخر وهو عدم تسليم القاعدة على سبيل الاطلاق لعكس بنائهم فيما اذا دار الامر بين المنفعة الكثيرة والمفسدة الجزئية القليلة اذ لا
شك ان العقلاء حينئذ يقدمون جهة الفعل وفيه ما لا يخفى اذ تمام ما ذكر في صورة العلم بمقدارهما وهو مفقود فيما نحن فيه والظاهر ان مناطهما
فيه وقد يجاب عنه بوجه ثالث وهو ان المراد بالمفسدة والمنفعة اما الدنيويتان منهما او الاخرويتان اذ كان المراد هو الشق الاول فالقاعدة مسلمة
لكن ما نحن فيه ليس من مواردها وان كان المراد هو الشق الثاني فهي ممنوعة لظهور ان العقلاء ليس بنائهم على الاجتناب عن المفسدة الاحتمالية والعقاب الاحتمالي
وان لم يعارضها احتمال الثواب فكيف في صورة الاحتمال ويرشد الى ما ذكرنا عدم اجتنابهم عن الشبهات البدوية كثيرا الذين ان لم نعلم وجه الحكم للعمل الجلب

عليه فهاهم من ان الجهل تربانى له بمقتضى ادلة البرائة فلا استبعاد فى ذلك مع علمهم بديهة بان المفاسد المصالح المعلومة عند الله المقتضية لجعل الحكم ليست بانقص واقل من المفاسد المصالح الدنيوية المعلومة لهم وهذا لو جدنا نهما كما ترى مع انه ربما نسبت مثل ذلك الى العقلاء الا اذا ولو تبين فتامل **قوله** ثم لو قلنا بالتخيير آه **اقول** مما لا ريب بالقول بالتخيير انه باحتمال المعنى لعدم تعلق رجحان من الشارع باحد الطرفين اذ المفروض انه بعد العجز عن كل من الجمع والترجيح فكيف يتحقق فى العبادات مع اعتبار الرجحان فيهما ويمكن دفعه بان المكلف لو ارتكب الفعل بناء على امر الشارع يكون مستحقا للثواب فيكون عبادة هذا اذا قلنا بكون التخيير استمراريا ولو قلنا بكونه بدويا فالدفع اسهل ثم اذا بنينا على التخيير واختار المجتهد واحدا منهما فهل يجب عليه الفتوى للمقلد بما اختاره او بالتخيير وجهان من ان المجتهد نائب عن المقلد فيجب تساويهما واتحادهما فى الحكم ومن ان النيابة انما هو فى الاحكام لا فى ما اختاره لنفسه الاظهر هو الثانى ولا فرق فى ذلك بين القول بكونه بدويا والقول بكونه استمراريا وسيأتى تتمة لهذا **قوله** ويضعف الاخير بان المخالفة آه **اقول** ربما يضعف بالمعارضة ايضا بان الاستمرارى كما يكون معه المخالفة القطعية فكذا يكون معه الموافقة القطعية وان البدوى ايضا فيه احتمال المخالفة نظرا الى ان منفعة الموافقة لا تقاوم ضرر المخالفة **قوله** ومن ذلك يظهر عدم جريان آه **اقول** ربما يضعف هذا الاستصحاب بوجه آخر وهو ان من شرائط الاستصحاب بقاء الموضوع وهو منتف هنا اذ الموضوع هو المتحير وبعد الاختيار يزول التحير مع انه يجاب بانه فرع ثبوت المستصحب والثابت من دليل التخيير هو مطلق التخيير لا التخيير المطلق والتخيير فى الجملة قد ارتفع بالاختيار والتعيين وفيه نظر يظهر وجهه فى مباحث الاستصحاب ان شاء الله تعالى **قوله** لاطلاق ادلته آه **اقول** به ينقدح ضعف التفصيل الذى ذكره بعضهم حيث قال اذا اشتبه حكم الاستعاذة فى الصلوة من جهة الوجوب والحرمة احتمل فيه الثلث فيحتمل ان يكون كل منهما نفسيا كما يحتمل ان يكون كل منهما شرطيا وان يكون احدهما نفسيا والاخر شرطيا والمراد بالنفسى ان يكون بحيث لا دخل له فى الصحة والبطلان والشرطى على خلافه فى ذلك فيه الصورة الاولى التخيير او التعيين للمكلف وفى الثالثة يجب عليه تقديم الشرطى وفى الثانية يجب عليه الاحتياط بان يصلى صلوتين **قوله** خلافا للعلامة ره فى النهاية آه **اقول** يستثنى بعض من تبع العلامة ره ما اذا كان هنا صوم واحد وهو ما اذا دل دليل على وجوب شىء آخر على حرمته من غير ترجيح ودل دليل آخر على وجوب شىء آخر وحرمته كذلك وقطعنا بشغل الذمة باحد الشيئين فحينئذ وان كان ترك كل منهما احتياطا بالنسبة الى فعله الا انه لا بد مع ترك واحد منهما من فعل الآخر المحتمل للحرمة فلا يحصل من الترك خلاص ولا مناص من ارتكاب المحرم وهذا مثل صلوة الجمعة والظهر والقصر والاتمام فى اربعة فراسخ والصوم والافطار مع رؤية هلال شوال قبل الزوال **قوله** ففى كون التخيير هنا آه **اقول** وفى كونه مطلقا او مشروطا بعدم بناء الظن المشكوك الاعتبار كالشهرة او المقطوع الفساد كالقياس على احد الطرفين وجهان والاوجه فى الاول الثانى وفى الثانى الاول فيؤخذ فى الاول بالطرف الموافق له لان حكم العقل والشرع بالتخيير انما هو لا قربيته الى الواقع ولا شك فى ان الطرف المظنون كذلك مع قبح تقديم المرجوح على الراجح عقلا مع ان ذلك مقتضى قاعدة الاشتغال لدوران الامر بين تعيين العمل بالمظنون والتخيير بينه وبين غيره وليس هذا مثل دوران الامر بين المطلق والمقيد اذ الشك فيه انما هو فى اصل التكليف الزائد بالنسبة الى المقيد وهو مورد البرائة بخلاف ما نحن فيه لانه ثبت تكليف ما يجب العلم بفراغ الذمة ونظير مسئلتنا مسئلة ما اذا اختلفت الامة فى مسئلة على قولين على القول بالتخيير فيها كما هو خيرة الشيخ ويحكم فى الثانى ببقاء التخيير لبطلان القياس شرعا **قوله** فتامل آه **اقول** لعل وجهه التأمل ان التخيير لا يزول باخذ احدهما الا اذا ثبت انه يتبع حكم ظاهر في حقه لا بجولة العدول عنه وهو محل المنع الا اذا ثبت كون التخيير بدويا وهو اول الكلام والحاصل ان المقام مشتمل على الدور وبمثل ذلك ورد على المشهور فى مسئلة تخيير المقلد بين المجتهدين المتساويين من عدم جواز عدول المقلد عن تقليد المجتهد الذى اختاره الى تقليد الآخر فان الاخذ بقول المجتهد لا يخرجه عن التحير بعد فرض تساوى المجتهدين من كل وجه **قوله** ورد على الاولى آه **اقول** ملخص الرد انه قد عرفت سابقا ان اجراء البرائة مشروط بعدم وجود اصل موضوعى وارد عليها والشرط هنا مفقود لاصالة عدم حصول علاقة الزوجية فى المثال الاول ولو ابدلت الاجنبية بالمطلقة ثلاثا لم يجر ذلك الاصل ولا الطعن بعدم كونها متعلقة للطلاق لانها اصل مثبت وايضا عدم كونها متعلقة للنذر وفى المثال الثانى ايضا **قوله** والاولى فرض المثال آه **اقول** قد يمثل باشتباه آخر رمضان باول شوال واشتباه يوم الطهر بيوم الحيض ونحو غيره وجعل ايضا لما مر وضابط ما يدخل فى محل البحث ان المورد اما ان يكون مجرى اصل من الاصول فى طرف الوجوب والحرمة فيعمل بمقتضاه كالاول فى الاول والثانى فى الثانى ان حصل الاشتباه بين آخر ايام حيضها وبين طهرها فيحرم عليها العبادة واما ان لا يكون كذلك كالمثال الذى ذكره المصنف ره واما ما مثل به بعضهم من المرئية المنذورة المشتبهة بالمحرمة فليس على ما ينبغى لما عرفت وكذا ما مثل به بعض المعاصرين وهو ما اذا علم صدور الندر من المكلف وشك فى انه هل هو بالنسبة الى اكرام زيد او عدمه كما لا يخفى وهذا هو محل الكلام فى المقام ولا فرق فيما ذكرنا بين ما اذا امكن الخلو عن المحذورين عقلا وان لم يمكن شرعا وبين ما اذا لم يمكن اصلا واما فرض صورة امكان الخلو عنهما عقلا وشرعا فى المقام والتمثيل له بصلوة النافلة عند اشتباه القبلة كما صدر عن بعض الافاضل فغير سديد انه ذكر بعضهم فى امثلة المقام دوران الامر بين المحذورين بالنسبة الى شخصين كما لو نذر رجل وطى امرأة معينة او تزوجها فى كل يوم جمعة ونذرت المرأة صوم كل يوم جمعة او نزوجته فدوران الامر بين المحذورين من جهة وجوب الوطى على الرجل وحرمة التمكين على المرأة ولا يخفى انه خارج عما نحن فيه من جهتين الا ان يلاحظ الدوران بالنسبة الى حال المرأة من جهة

ودوران الامر بين وجوب التمكين عليهما وحرمته فحينئذ يكون خروجه عنه من جهة احدهما ثم ذكر في حكم احتمال الاقرعة والانحلال ثم الرجوع الى الاصل والتخيير وعمل كل منهما بما نذره فيهما امكن بالغلبة على الاخرى ولا قوي في النظر وفاقا لبعض الاصحاب على ما يخطر بالبال ان نذر المرئية لا ينعقد لتعلقه بحق الغير نظيرها اذا نذر الشخص انه لو باع داره صلى فيها كل يوم جمعة **قوله** في الشبهة المكلف به اه **اقول** ومن هذا الباب على مقتضى النظر الدقيق صور دوران الامر بين الاقل والاكثر سيما الاستقلاليين ولذا يذكر احكامهما في طيه الا ان الامر فيهما يرجع عند النظر الدقيق الى الشك في التكليف لما اشرنا اليه سابقا من انه ينحل الى العلم التفصيلي بالنسبة الى الاقل والشك بالنسبة الى الاكثر فيكون جواز ارتكاب كلا الامرين اه **اقول** مبنى المسئلة على ان مثل هذا الجهل يصير عذرا للمكلف ولا **قوله** فالحق فيه عدم الجواز اه **اقول** لا يخفى ان محل النزاع غير صورة الخلط والمزج كالخل بالخمر مثلا اذ لا شك في وجوب الاجتناب عن الشبهة في تلك الصورة ولا خلاف فيه بل يتمايل على انه من ضروريات المذهب بل الدين واذا حصل الامتزاج بالحرام حصل الشكل القهرية كما ذكره الاصحاب وايضا محل النزاع ما اذا لم يكن في المشتبه مادة شرعية مقتضية للحل او الحرمة ولا عمل بمقتضاها لا ارتفاع الشبهة بحصول العلم الشرعي كالمال المنتقل اليه من الغشاش مع علمه بوجود الحرام فيه فان اليد قاعدة العمدة يقتضي الحكم بالحلية وايضا محل النزاع ما اذا لم يتبدل الموضوع ولم يتبدل الاسم كالتراب المخلوط بالخبز او الماء والاحكم بالحلية **قوله** لنا على ذلك وجود المقتضي اه **اقول** قد يمنع وجود المقتضي بدعوى اختصاص الادلة بالمعلومات من جهة كون الالفاظ اسامي للمعلومة او انصرافها اليها مطلقا او عند التكليف ويرد عليه المنع اولا ومع تسليم الاخير فانما يسلم في الشبهة البدوية لا المشتبه بالعلم مضافا الى انه يلزم على ذلك عدم ترتب الاحكام الوضعية في صورة الجهل والفرق بينها وبين التكليفية في ذلك تحكم مع انه لو تم لافاد الحلية الواقعية والنزاع انما هو في الحلية الظاهرية مضافا الى ما مر من ان الكلام في المعلوم بالاجمال كالمعلوم بالتفصيل في التنجز وان القطع الطريقي لا يفرق فيه بين الاجمال والتفصيل ثم انه استدل على المطلب بوجوه احدها الاجماع محصلا ومنقولا كما ينهم من تتبع الموارد ففيها واصولا نعم خالف المجلسي في الاربعين وهو غير مضر بالاجماع وثانيها حكم العقل حيث انه يحكم بان الارتكاب يستلزم نقض غرض الباري تعالى من الاجتناب عن المفاسد الذاتية الكامنة في ذوات المحرمات مع انه يستلزم جواز اكل مال الغير ووطي حليلته بايقاع الشبهة ولو اختيارا فان قيل حكم العقل غير قابل للتخصيص وقد ورد في الشرع حلية المال المختلط بالحرام باخراج الخمس وفي المال المكتسب من الربا بالانتقال الى الوارث قلت لا يحصل التخصيص بما ذكر اما مسئلة الخمس فلان محل الكلام هو الاباحة الظاهرية ولعل اخراج الخمس من الاسباب المملكة واقعا واما مسئلة الارث فلا مكان ابتنائها على ترخيص الامام عليه السلام الذي هو صاحب المال المجهول مالكه وثالثها بناء العقلاء حيث انهم يذمون المباشر ولو بعد اتحاد الدور عليه بانه لو سلم فانما يسلم في صورة قصد ارتكاب الجميع لا غيرها **قوله** فلان العقل لا يمنع اه **اقول** لا يخفى ان العقل يحكم صريحا بقبح التكليف بلا بيان فالتكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي المشتبه بلا ريب به الاجتناب عنه بخصوصه فهو واضح الفساد بعد ظهور كونه مجهولا وان وجب الاجتناب عنه بالاجتناب عن الاطراف من باب المقدمة العلمية فهو يرجع الى الاحتياط وقد حققوا سابقا عدم وجوب الاحتياط في نفسه بل ادعى بعض الافاضل بعد ملاحظة الادلة البراءة والاخبار الخاصة الواردة في الموارد الجزئية انه لا يكون في البين حرام واقعي ولو في ضمن استعمال الجميع على سبيل التدريج نعم هو متحقق في ضمن الاستعمال الدفعي لكن الالتزام بما ذكره مشكل على مذهب المخطئة والطريقة الحقة من تعدد تغير المصالح والمفاسد الكامنة بالعلم والجهل وان التزم هو به بالنظر الى النصوص مع انه يرد عليه ان الحرام المعلوم في الاطراف بشرط الاجتماع اما هو المشروط او الشرط او مجموعهما والكل باطل اما عند ان الاول لم يثبت العلم بحرمته والاجتماع من الامور الاعتبارية الغير القابلة للاتصاف بالحرمة مع ان اتصافها يستلزم عدم اتصاف المجموع ايضا اذ المركب من الداخل والخارج خارج اللهم الا ان يقال ان الحرام هو المشروط الماخوذ فيه التقييد بالاشتراط ويكون التقييد داخلا والقيد خارجا فتامل **قوله** ولكن هذه الاخبار وامثالها اه **اقول** تحقيق المقام ان يقال ان الخبر الاول يمكن حمله بدوا بالنظر على المعنى الشامل للشبهة البدوية وغيرها لكن التناقض يلجئنا الى الحمل على غير ذلك المعنى فاما ان نقول انه ناظر الى غير الشبهة المحصورة بمعنى ان المراد من الشيء هو الشيء الغير المقرون بالعلم الاجمالي بحيث لا يكون الشبهة المحصورة داخلة فيه من اول الامر واما ان نقول ان المعنى كل شيء حلال لولا المانع والمانع موجود في الشبهة المحصورة وهو العلم والحكم المردد بين الامرين فانه حرام قطعا والذاتان المتميزان في الخارج نفسهما المعنونان بعنوان الجهل تتصفان بالحلية ولكن ترك الحرام المعلوم المردد بينهما انما يحصل بتركهما فيجب تركهما من باب المقدمة فهما حلالان بالذات حرامان بالغير نظرا الى المقدمية فلا يلزم التناقض واما الخبر الثاني فظاهره الانطباق على الشبهة البدوية لان معناه كل شيء فيه صنفان حلال وحرام فهو حلال الخ لكنا نقول لو اشتبه فرد مما فيه صنفان بفرد اخر منه فينطبق حينئذ على الخبر وهو من الشبهة المحصورة كما لا يخفى وطريق دفع التناقض فيه يعلم مما ذكرناه وعلى هذا فلا دلالة لهما على الحلية ظاهرا فلا بد من التامل في مفادهما من قبيل اخبار اراقة الاناء الواحد من المشتبهين والاجتناب عن الثوبين فتدبر **قوله** لانها كما تدل على حليته اه **اقول** حاصله انه يحصل التعارض بين منطوق الخبر ومفهوم المستفاد من التعليق على الغاية **قوله** فان قلت ان غاية الحل اه **اقول** هذا ما اعترض به سيد المدارك على العلامة **قوله** لان قوله عليه السلام بعينه تاكيد اه **اقول** هذا انما يتم لو كان مرجع الضمير المضاف اليه هو الشيء وهو غير معلوم لا مكان ان يكون المرجع هو الحرام والمعنى حتى تعرف الحرام بعينه الحرام معين مشخص فان معرفة ان الشيء حرام على وجه من احدهما

في احكام الشبهة المحصورة

[illegible]

انه حرام على وجه التعيين او الاخر انه حرام مشتبه ونظيره ان يقال الحقوق لي رؤية زيد بعينها اي بعين الرؤية اي برؤية واقعية محققة لا مشتبهة ولعل نظيره المثال
الذي ذكره المصنف ره والحرام في كلا الخبرين صفة لموصوف مثل الشيء ونحوه وبعينه قيد له في الحقيقة فمعنى قوله ع حتى تعرف الحرام بعينه حتى تعرف الشيء
الحرام بشخصه ومعنى قوله حتى تعرف انه حرام انه شيء حرام بشخصه بمجرد تعلق الجار بالاول بالمعرفة لا يصلح فارقا ودون الجار في هذا الخبر فان الجار فيه لو لنا
عرفنا ان القائل هو زيد بنفسه نعم لا يمكن انكار اظهرية ذلك الخبر في هذا المعنى من هذا الخبر ومما ذكرنا يظهر انه لا يلزم كون القيد لغوا لو لم يحمل على التاكيد
لا يقال اذا كان قيدا للحرام فلا شك انه قيد له باعتبار الموصوف لا باعتبار الوصف اعني الحرمة فيرجع الى الاحتمال الاول وهو كون الشيء مرجع الضمير
وكون القيد تاكيدا للضمير المنصوب لانا نقول الفرق ظاهر لان التقييد على ما ذكرنا يكون متاخرا عن الحمل وعلى الاحتمال الاخر يكون متقدما عليه و
بينهما فرق ظاهر بحسب المعنى ثم اجتماع المقال واقول لا يلزم ان يكون المعنى على الاحتمال المذكور لو لم يحمل على التاكيد ما ذكر من توضيح الواضح الا اذا
كان المراد من المعرفة انه حرام معرفة كونه متصفا بصفة الحرمة ابتداء واما لو كان المراد معرفة انه مصداق الحرام المعلوم او لا المشتبه فيه ثانيا لا اعلاما
فيه اذ يصير المعنى ان الشيء حلال حتى تعرف انه مصداق اناء زيد المعلوم الحرمة فاذا علم بنجاسة اناء زيد وطهارة اناء عمرو واشتبه الاناءان فاناء زيد شيء علم
حرمته ابتداء لكنه لم يعلم ان هذا الاناء المشتبه بعينه اناء زيد المعلوم حرمته فيحكم بحليته حتى يعلم انه مصداق الحرام وبعبارة اخرى حتى يعلم انه اناء زيد
فالحرام معنى الخبر في المثال المذكور بان يقال ان الاناء المشتبه حلال حتى تعرف انه بخصوصه اناء زيد لا انه يحتمل لان يكون اناء زيد فلا خلل فيما ذكرناه فانه دقيق جدا
قوله على الوجهين في الطرق الظاهرية آه **اقول** قد مر في اول مبحث الظن في مقام رد ابن قبة ان جعل الاحكام الظاهرية يتصور على وجهين احدهما
ان يكون ذلك من باب مجرد الكشف عن الواقع فلا يلاحظ في التعبد بها الا الايصال الى الواقع فلا مصلحة في سلوك الطريق المجعول وراء مصلحة الواقع كما لو امر
المولى عبده عند تحيره في طريق بغداد بسؤال الاعراب عن الطريق غير ملاحظ في ذلك الا كونه موصلا الى الواقع دائما او غالبا وثانيهما ان يكون للعبد في
سلوك الامارة في مصلحة العمل بها وان خالف الواقع ففي سلوكها مصلحة مساوية لمصلحة الواقع او ارجح منها **قوله** فان قلت الاذن في احدهما آه **اقول**
لما كان حاصل الجواب ان الاذن في احدهما يتوقف على المنع عن الاخر اراد دفعه **قوله** المسلم منه ما اذا لم يسبق آه **اقول** كما في التخيير بين المجتهدين اذ لا حكم
هناك معين بخلاف ما نحن فيه حيث ان الحكم معين فيه **قوله** لما انه يسبق بتكليف آه **اقول** كما في الشبهة المحصورة الوجوبية حيث انه يحصل بالفعل مصلحة
يتدارك بها مفسدة الترك بخلاف ما نحن فيه اذ لا يترتب على الترك شيء من جهة انه تبرعي **قوله** فان الحاكم ياخذ المال آه **اقول** هذا على مبنى
على ما ذهب اليه المشهور من اعتبار الاقرار بعد الاقرار فيلزم المقر بالقيمة للمقر له الثاني جمعا بين مقتضى الاقرارين واما على مذهب الشيخ ره من كون
الاقرار بعد الاقرار لغوا من حيث ان مقتضاه تملك نفس المقر به بالنسبة الى الثاني واعماله بالنسبة اليه غير ممكن من حيث نفيه للاقرار الاول وهو فرع
اعتبار الاقرار الثاني وهو غير ممكن فلا دخل له بالمقام **قوله** تسبيحي وجه جواز المخالفة فيهما آه **اقول** وهو انه يصير مستهلكا كانه معدوم
قوله واما الحاكم فوظيفته آه **اقول** توضيحه ان الاقرار ان كان من الاسباب المقتضية للملكية الواقعية كالبيع والصلح ونحوهما كما قد يحتمل ذلك
فلا يلزم مخالفته اصلا وان لم يكن كذلك كما هو الحق فان كان مراده ره المخالفة بالنسبة الى كل واحد من المقر لهما بالعين فهو خارج عن محل الكلام
اذ الكلام انما هو في المكلف الواحد فان المتعدد يكون الشبهة بالنسبة الى كل واحد من افراده بدوية كما في واجدي المني في الثوب المشترك وان كان
المراد لزومها بالنسبة الى الحاكم فهو باطل لان للحاكم وظيفتين وظيفة بالنسبة الى نفسه ووظيفة بالنسبة الى غيره فبالنظر الى الاولى لا يجوز له
المخالفة وبالنظر الى الثانية لا مانع عنها كما اذا افتى لكل من واجدي المني بدخول المسجد ونحوه وان كان المراد لزومها بالنسبة الى الثالث فيمنع
جواز ذلك اذ المسئلة ليست اجماعية مع انه حينئذ من قبيل المخالفة للعلم التفصيلي فلا يتم به النقض ولو سلم فانما هي من جهة قاعدة اخرى حاكمة
اليها المصير ره **قوله** او يحمل على حظر الشركة آه **اقول** بل نقل عن شيخ الجواهر ره ان الاحتمال ايضا يوجب الاشتراك وقد تم الكلام في هذه
المسائل وما ضاهاها في اول الكتاب **قوله** ومنه يظهر ان التزام القائل بالجواز آه **اقول** اي مما ذكرنا من ان احتمال الجواز والقول به انما في صورة
عدم قصد التوصل الى الحرام والا فلا تامل ولا اشكال في الحرمة والملزم موضحا الفطورة والمخصص له ان قضية ما ذكره القائلون بجواز الارتكاب
بالنسبة الى الكل تدريجا او بالنسبة الى ما عدا مقدار الحرام عدم الفرق بين صورة امكان تعيين الحرام وغيرها ولا بين انواع الحرام فيؤدي فتح
هذا الباب الى رفع العصمة عن الاموال والفروج والدماء وبطلانه في الجملة من ضروريات الاديان فيتفرع على القول الثاني انه يجوز لجماعة اجتمعوا
على رغيف مغصوب اذا وضعوا بينهما رغيفا مباحا على وجه حصل الاشتباه ولو لغرض كالظلمة ان يتناول كل واحد منهم رغيفا وكذا الامر في
الدراهم وغيرها وانه اذا اشتبه على جماعة امرأة واشتبه على كل واحد منهم انه زوجته او اجنبية ان يحل لهم وطيها على التعاقب مع تخلل العدة اذا لزمت
وان عليها تمكين نفسها لغير واحد منهم مع تمكينها وانه اذا عقد اثنان على امراتين واشتبهتا جاز لهما ان يختارا واحدة ويطاها مع تخلل العدة
حيث يجب وانه لو اشتبه جماعة من المسلمين فيهم رجل مباح الدم واشتبه بينهم ولو لغرض جاز لكل واحد منهم ان يباشر قتل واحد وانه اذا
اراد رجل وطي اجنبية جاز ان يحدث الاشتباه بينها وبين زوجته ثم ياتي احديهما ومثله الكلام في المال والنفس ويتفرع على القول الاخر انه
يجوز لمن كان له زوجة [illegible] ان يطا كل امراة [illegible] لم يعلم انها غيرها [illegible] ان ياخذ كل ما يجده مما يحتمل ان يكون ماله وانه يحل له

[illegible]

قتل جماعة بمجرد تشخص مباح الدم بينهم والفرق في ذلك بين الاموال والدماء والفروج كما وقع من بعض ناش عن قصور النظر وقلة التدبر فان الشارع كما اراد حفظ دماء المسلمين كذلك اراد حفظ اعراضهم واموالهم هذا كلامه رفع في الخلد مقامه وطريق رده مما ذكره المصنف لا ضرورة به بعض افاضل المعاصرين بوجه اخر وهو ان عنوان المقامات المذكورة خارجة عن بحث الاصل بالسيرة القطعية وبها يفرق بين الفروج والدماء وبين الاموال كما راه المحقق القمي ره وليس الفرق من جهة ان ادلة الاصل لا تجري في الفروج والدماء بل هي تجري في الكل الا ان السيرة ليست جارية في الاموال فهي في هذا الباب كالطاهر والنجس فرجعه عدم تحقق السيرة على المنع عنها وفيه ان مراد المعترض ان مقتضى الادلة عدم الفرق بين ما نحن فيه وبين المقامات المذكورة ولا شك ان الالتزام في المقامات المذكورة غير ممكن فيكشف ذلك عن عدم تمامية الدليل ولا نسلم اختصاص السيرة بها وعدم احراز المجوز عن الارتكاب فيما نحن فيه مع احرازه هناك لو عرض عليه الارتكاب انما هو لعدم الالتفات الى مفاسد تجويز ذلك والا فالمنع عن الارتكاب في الكل مع ان منع تحقق السيرة بالنسبة الى الاموال واضح السقوط فهل يجد احد الرخصة من نفسه ان يحدث الاشتباه بين الدراهم المغصوبة ثم يتصرف فيهما والفرق الذي يخطر بالبال من يريد اثبات الفرق منبعث عن كون الاهتمام في حفظ الفروج والنفوس اشد كما هو مركوز في جبلات افراد الانسان وليس منشا ذلك تجويزهم التصرف في الاموال وعدم تجويزهم اياها وادلة حفظ الاموال وحرمة التصرف في مال الغير وادلة نفي الضرر والضرار تكفي في اثبات وجوب حفظ الاموال ولو كان تشبث بعض الفقهاء كما في جواز التصرف في مال الغير فليكف تشبث بعض الفقهاء والديانات والحدود في جواز التسلط على الفروج والدماء والعجب انه كيف سوغ المستدل باعتقاده بان الاستبعاد لا يعد من الدليل استنادا الى وقوع كثير من الامور المستبعدة في الشرع وذكر في ذلك ما لا يشابه المقام اصلا وهل ينكر ذلك الفاضل وقوع الفروع الغريبة في الاحكام او لم ير كتب العلامة ره التي هو حريت هذا الفن كلا الا ان هذا الاستبعاد في محله كما لا يخفى **قوله** خطوط على ما مثل من الجمع آه **اقول** وجه الجمع هو وجوب الاصل الموضوعي فيه وهو مانع من اجراء البراءة كما سيأتي ايضا **قوله** فالظاهر ان حكمه كذلك آه **اقول** وكذا الحكم فيما لو كان الدليلان مختلفين في النوع مثل ان يكون احدهما مفيدا للوجوب والاخر مفيدا للحرمة كما اذا علم بتحقق واحد من موت مورثه واخلاله بالصلوة فيترتب على الاول حرمة التصرف في ماله وعلى الثاني وجوب الاعادة والحكم بالاحتياط هنا اصعب كما لا يخفى **قوله** ويظهر من صاحب الحدائق آه **اقول** لعل نظره الى معلومية ذلك الاجتناب في الاول ودون الثاني اذ يحتاج فيه الى انتزاع عنوان كلي ولا عبرة باعتقاد وبين المنتزع **قوله** وفاقا للمشهور آه **اقول** قد اصر بعض الفضلاء المعاصرين في القدح في دعوى الاجماع او على الخلاف في المقام وحكم بعد شذوذ القول بعدم وجوب الاجتناب قائلا ان دعوى الاجماع انما نشأت من اتفاق كلماتهم في مسئلتين احديهما مسئلة الانائين المشتبهين وثانيتهما مسئلة المنع عن السجود على الموضع المشتبه بالنجس ولا يثبت الكلية بل لا يثبتها لو وقع في اكثر منهما مع ان بعض من ظاهر كلامه يفيد دعوى الاجماع قد خالف في المسئلة الاولى كصاحب المدارك ره حيث قال بعد قول المحقق ره في مع ولو اشتبه الاناء النجس بالطاهر وجب الامتناع وان لم يجد ما غيرهما تيمم هذا مذهب الاصحاب ثم تنظر فيما ذكره ثم مال الى التفصيل مع ان المجلسي ره ايضا اختار القول بعدم وجوب الاجتناب ثم ترقى الى المنع من الشهرة ايضا بالنسبة الى القدماء استنادا الى ما ادعاه البعض من خلو كلمات اكثر الاوائل والاواسط عن التعرض للمسئلة حتى بالنسبة الى جملة من موارد ها فلا بد من نسبة الشهرة الى الاواخر **اقول** لا يخفى على المتتبع في كلمات الاصحاب في الموارد والمسائل الفقهية سلفهم وخلفهم من الطبقة العليا والوسطى والسفلى على اختلاف طبقاتها المرتبة ودرجاتها المنضدة ان هذه القاعدة من المسلمات بينهم في الشبهات التحريمية والوجوبية والشاهد على ما ذكرناه في كلمات الاواخر اكثر من ان يحتاج الى الاقامة وكفى لهذه الدعوى لو فاق من مثل سيد الاساتذة الذي هو من سبق الفرسان في هذا الميدان ومن الوحيد البهبهاني الذي ليس له في طول الباع وكثرة التتبع ثان ونحو من المحقق البحراني الذي هو نقاد الالفاظ والمعاني وفي نفائس المدارك والمباني ومن السيد المحقق الكاظمي الذي هو من اعجوبة الزمان واحد ثمار الدوران وفي كلام الاواسط ناهيك منه ما نقل عن الحلي الذي هو البرزخ بين العالمين والطبقة بين الطبقتين في كتاب البيع من السرائر ومن نسبة ذلك الى الامامية وفي كلام الاوائل حسبك منه ما نقل عن الشيخ ره في الخلاف في مسئلة الثوبين حيث قرر ان القاعدة تقتضي وجوب الصلوة ويظهر منه ان مسئلة الانائين خرجت عن قاعدة الوضوء بهما مع تمسكه بالاجماع وابن ادريس في السرائر في مسئلة الثوبين لما لم يلتفت الى الاخبار الواردة بناه على اصله بنى على الصلوة عريانا ولم يتمسك بجواز الصلوة في احد الثوبين تمسكا بعمومات الحلية والطهارة وغيرهما بل ذكر بعض من يعتني بقوله انا لم نسمع احدا من الاصحاب تامل في هذه القاعدة بل يقررونها ويذكرون الاخبار الخاصة حيث تكون مؤيدة لها بل بعضهم التجا الى اخبار القرعة مع كون العمومات بمرئ منهم ومسمع بحيث لا تكاد تخفى على اطفالهم فضلا عن علمائهم ولم يستشكل احد منهم في وجوب التحري الى ان ظهر مولانا المقدس الاردبيلي ره فاظهر الاستشكال كما هو عادته في كثير من المقامات وتبعه بعضهم بل لم يقتصروا على موارد الروايات كمسئلة الانائين بل تعدوا الى سائر الموارد مع ان بعض المتاخرين كصاحب الحدائق جعل ذلك قاعدة مستفادة من الروايات بحيث يفهم منها ان غرض الشارع اعطاء القاعدة لا خصوص الحكم في خصوص المقامات ولكن لما كان ممن لا يقول بحجية الظن المطلق تفطن بان ذلك استقراء لا يفيد ازيد من الظن فدفع بما حاصله يرجع الى دعوى حصول العلم بذلك وبما ذكرنا ظهر ان الشرح المذكور انما حصل من الغفلة عن مقام التامل نعم ذكر بعض المحققين ان كلمات القدماء خالية عن التفصيل بين المحصور وغيره وهو غير بعيد **قوله** وذهب جماعة الى عدم وجوبه آه **اقول** وهم بين قائل بعدم وجوبه مطلقا كالفاضل المجلسي ره حيث قال في مقام نقل الاقوال وقيل يجب التخلص عنه بالقرعة وقيل يجب الاحتراز

في احكام الشبهة المحصورة

عن الجميع من باب المقدمة وقيل يجوز التصرف فيه جميع الا الاخير وقيل بحلية الجميع لما ورد في الاخبار الصحيحة اذا اشتبه عليك الحلال والحرام فانت على حل حتى
تعرف الحرام بعينه وهذا اقوى عقلا ونقلا واليه مال المحقق القمي ره في اخر كلامه وتبعه بعض المعاصرين وقائل بعد وجوز فيما عدا مقدار الحرام ولو كان
تدريجا وظاهر كلامهم يعطي عدم الفرق فيما يجوز ارتكابه بين الدفعي والتدريجي والى هذا القول مال المحقق المذكور في اول كلامه [illegible] هذا القول ان وقع
الاشتباه بين الفردين جاز التصرف في كل واحد منهما انفرادا ومع التصرف في احدهما يحرم التصرف في الاخر وان وقع بين الثلاثة وكان الحرام المشتبه واحدا
جاز التصرف في كل منها انفرادا ايضا وفي اثنين منها انفرادا واجتماعا ويحرم التصرف في الثالث وان كان الحرام اثنين جاز التصرف في كل منها انفرادا
ايضا ومع التصرف في الواحد لا يجوز التصرف في الاخرين ومن ذلك يعرف الحال في سائر فروض المسئلة ومرجع ذلك الى القول بالتخيير وعلى ما ذكرنا فالاقوال
المشهورة في المسئلة اربعة وان لوحظ جزئيات التفاصيل كانت ازيد من ذلك حتى انها انهاها بعضهم الى عشرة او ما يقرب منها وربما يزعم انعقاد قول في
احتمال الاجتناب من جهة ملاحظة الاصلية والنفسية وملاحظة المقدمية وهو غير معلوم **قوله** وحكي عن بعض القرعة اه **اقول** ذكر العلامة
وغيره القرعة على وجه الارسال ولم نظفر بقائلها في المقام بخصوصه **قوله** لنا على ما ذكرنا انه ثبت اه **اقول** هذا الدليل يمكن تقريره بوجهين احدهما
ناظر الى قاعدة المقدمية وهو ان يقال ان التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي المعلوم اجمالا المجهول تفصيلا المردد بين الامرين ثابت شرعا ولا يمكن امتثاله
الا بالاجتناب عن كلا المشتبهين من باب المقدمة فيجب لان مقدمة الواجب واجبة وربما يقرر بوجه اخر وهو ان ارتكاب الحرام المعلوم الواقعي المشتبه حرام وعدم
الاجتناب عنهما مقدمة له فيكون حراما وهو كما ترى لا يفيد الا حرمة الموافقة القطعية بل حرمة المخالفة القطعية قيل ان لزوم الاجتناب من باب المقدمة
يتصور على وجهين الاول ان يكون من باب المقدمية العقلية المحضة فلا يترتب العقاب بسبب ارتكاب البعض الا اذا انكشف ان الذي ارتكبه كان الحرام الواقعي
والثاني ان يكون من باب المقدمية الشرعية فيترتب استحقاق العقاب بمجرد ارتكاب البعض وان انكشف عدم كونه الحرام الواقعي وانت خبير بان هذا لا
بدت للقائلين بوجوب الاجتناب عن الكل ادنى مساس سيما فيما كان من قبيل المقدمة العلمية بل هو مجرد دعوى وتشويش واجيب عن هذا الاستدلال بالتقرير
المذكور انه ان اريد بالواجب الذي جعل الاجتناب عن كل فرد مقدمة له الاجتناب عن الحرام الواقعي فالوجوب مم وان اريد الاجتناب عن الحرام المعلوم فالمقدمة
هي الاجتناب عن المجموع لا عن كل فرد وسيظهر لك ما في هذا الجواب **ثانيهما** ناظر الى قاعدة الاشتغال واستصحابها وهو ان التكليف بالاجتناب
عن الحرام الواقعي المشتبه محقق قطعا اذ المفروض عدم الفرق بين العلم التفصيلي والاجمالي في تنجز التكليف بهما والاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية
وهي لا تحصل الا بالاجتناب عن كلا المشتبهين ويقال ايضا يستصحب بقاء ذلك التكليف الى ان يثبت البراءة وهي لا تحصل الا بذلك والتقرير الجامع لما ذكر من
والحاوي لمناط الدليلين ان يقال ان المقتضي موجود والمانع مفقود فيثبت المقتضى اما وجود المقتضي فظاهر مما مر واما فقدان المانع فلعدم المانع العقلي
والشرعي ان كان فانما هو ادلة البراءة عموما وخصوصا وهي لا تدل على المنع لانها على فرض الدلالة اما ان تدل على حلية كلا المشتبهين او احدهما
لا بعينه اما الاول فلا ايضا لعدم الدليل مع ان المفروض التسالم على حرمة المخالفة القطعية واما الثاني فلعدم دلالة خبر من الاخبار عليه واما الثالث
فلاستلزامه الترجيح بلا مرجح مضافا الى ما مر ثم انهم استدلوا على هذا القول بوجوه اخر تبلغ عشرة كالتمسك بالاطلاقات وباخبار الاحتياط
وبتنقيح المناط والاجماع المركب بالنسبة الى الموارد الغير المنصوصة وبقاعدة بناء العقلاء الى غير ذلك من الوجوه المذكورة في المطولات ولا يهمنا الان
اشباع الكلام والنقض والابرام **قوله** وبعبارة اخرى التكليف اه **اقول** لقائل ان يقول ان التكليف مسلم الثبوت وكذا عدم جواز المخالفة القطعية
ومع ذلك يمكن القول بعدم وجوب الاحتياط اذ كما يلزم من تجويز ارتكاب الكل الذي يستلزم المخالفة القطعية تحليل الحرام الواقعي يلزم من ايجاب الاجتناب
عن الكل الذي يستلزم الموافقة القطعية باعتقاد القائل بالاحتياط تحريم الحلال الواقعي للعلم بحلية احدهما فلا يمكن اجراء حكم الحرام بالنسبة اليهما
ولا دافع ان يدفعه بانه لما كان الاقدام على الحرام مؤديا الى الضرر بخلاف ترك الحلال كان مقتضى حكم العقل ترجيح جانب الترك لحصول الامن من الضرر في البناء
عليه بخلاف جانب الفعل لما فيه من خوف الاقدام على الضرر وليس في ذلك تحريم الحلال بل حكم بوجوب ترك الحلال لئلا يؤدي الى فعل الحرام **قوله**
فان قلنا ان اطلاقات الحل اه **اقول** يمكن تقرير هذا الايراد بوجهين احدهما ما ذكره المص من الاستدلال ومحصله التخيير بعد ثبوت الاباحة واحدا لا بعينه وثانيهما
ان يتمسك باطلاقات الحل فيهما جميعا بتقريب ان الحل شبهة الحكم فيقال ان هذا موضوع جهل به لا نعرف حكمه عند الشارع والجواب عن الاول الذي في كلام
المص ره والجواب عن الثاني ان ما ذكر يرجع الى دعوى ان الاشتباه العارضي للشخص مسقط للتكليف لانا نشك في صفة الاحقية للمعين لم يعلم اجماله
بالاشتباه وهو موقوف على دليل غير اطلاقات الحل واصالة البراءة لانقطاعهما بما دل على بقاء التكليف الاول من الاستصحاب وغيره فان قيل لا يمكن استصحاب
الحرمة او النجاسة السابقة في المشتبه لانه ان اريد استصحاب حرمته ونجاسته على الاجمال فهو حق لكنه لا يفيد بل هو غير محتاج اليه وان اريد الاستصحاب
في خصوص كل واحد منهما فلا معنى له لعدم معرفة حصول الامر المستصحب فيه حتى يستصحب مع انه لو تم لكان معارضا باستصحاب الحلية او الطهارة
في الطرف الاخر مع ان في مسئلة الانائين التي هي مورد النص والاجماع يمكن استصحاب الطهارة السابقة على النجاسة في الانائين ايضا فللمتمسك
ان يقول في اثبات طهارة كل واحد منهما ان هذا كان طاهرا ولم اعلم بنجاسته فليكن باقيا على الطهارة الاولى وتتم في غيرهما من الموارد بعدم القول
بالفصل ولو منع ذلك لكان اثبات الطهارة فيهما كافيا في هدم بناء هذه القاعدة كما لا يخفى قلنا قد ذكرنا انا نستصحب التكليف الثابت سابقا ويكفي في استصحابه

الحرمة الثابتة قبل الاشتباه لما حققناه من كفاية العلم الاجمالي في تنجز التكليف وبه يسقط ما يقال من انا نمنع حرمته واجتنابها لم نعلم بها تفصيلا اذ اتصاف الاعيان بالحل والحرمة والطهارة والنجاسة انما يرجع الى ملاحظة فعل المكلف ولذا كانت الحكمة الباعثة كامنة في الاعيان فهي وان كانت باعتبار تلك الحكمة متصفة بها من دون تقييد بالعلم الا ان اتصاف فعل المكلف بهما لا يكون الا في صورة العلم واستصحاب الطهارة الاولية في كل من الاناءين لا معنى له لما سيأتي في مباحث الاستصحاب ان محله هو الشيء الذي يعلم حالة سابقا الى ان حصل الشك وهذا المعنى مفقود في المقام لان المفروض ان الحال التي كانت قبل حصول الاشتباه غير معلومة لنا بالنسبة الى كل واحد منهما ومعرفة الحالة السابقة عليه غير مفيد بعد تخلل هذه الفترة والحاصل انه ان اريد بكونه طاهرا في السابق كونه طاهرا قبل عروض الاشتباه فلا معنى له اذ ليس معلوما انه طاهر وان اريد به الزمان السابق على ذلك فلا معنى لاستصحابه مع ان المقرر عندهم كما سيأتي في مباحث الاستصحاب تقديم استصحاب الاشتغال على مثل الاستصحاب المذكور بل هو في الحقيقة وارد عليه مضافا الى ان الاصل لو جرى واثبت الحلية والطهارة لم يثبت به حرمة الاخر ونجاسته لم ترتفع الاشتباه ويجعل الاول على سبيل التعيين لما حقق في محله ان البراءة وما يجري مجراها لا تثبت الموضوع الحلال مثلا غايتها افادة ترتيب احكام الحلال من دون ان يستلزم الموضوع الحلال الا انها لا تدل عليه بل يمكن ترتيب الآثار وان لم يكن في الواقع كذلك ولو سلم فلا يثبت بجريان حلية احد المشتبهين كون الآخر خمرا كما سيأتي في الاثبات [?] لبطلان الاصول المثبتة فيبقى الاشتباه بحاله **قوله** قلنا اصالة الحل غير جارية [?] ملخص الجواب حكومة قاعدة الاشتغال على اصالة الحل ويمكن ان يقرر الجواب بوجه آخر ذكره بعض من حاول التحقيق وهو ان المفروض في المقام اشتباه الفرد الحلال بالفرد الحرام مع تحقق الامرين فلولا وجود الفرد الحرام لم يتحقق الفرد المذكور وغاية الامر ان يدعى الحلية من جهة حصول الاشتباه واذا ثبت حرمة المصداق المفروض تخصص به عموم اصالة الحل بل كان خارجا عنها للعلم بحصول الحرمة بالنسبة اليه حيث ان الخارج مجهول دائر بين الامرين كانت القاعدة المذكورة بالنسبة اليه كالعام المخصص بالمجمل فلا حجية فيها بالنسبة الى مورد الاشتباه فلا دليل حينئذ على حلية شيء منهما فلا يجوز الاقدام فان القائل بجواز الاقدام انما يقول به من جهة انه ملجأ بمقتضى الاصل المذكور **قوله** في بعض كتب الفتاوى اه **أقول** مثل كتاب السرائر لابن ادريس ره على ما قيل **قوله** فتأمل حتى لا تتوهم ان استعمال اه **أقول** لان ملخص المعنى ان مشكوك الحلية والحرمة لك حلال الظاهر سواء كان من الشبهات البدوية او المقرونة بالعلم الاجمالي والحلية على البدلية في الثانية لا يراد من الحديث بل لازم الحكم بحلية احد المشتبهين الحكم بحرمة الاخر والا فلا دلالة للحديث على الحلية فيهما على نحو واحد انت خبير بان التوهم واقع في موقعه لان الحلية بالنسبة الى الشبهات البدوية مطلقة وبالنسبة الى غيرها مقيدة بمعنى انه يحكم بالحلية في كل واحد مع الحكم بحرمة الاخر والا فلا استلزام للحكم بحلية الحرام الواقعي المعلوم بينهما والاستعمال في معنيين في هذا المقام ليس باخفى منه في تفسير السيد للحديث بل الانصاف ان دفعه هاهنا اصعب من دفعه ثمة **قوله** واما ما ذكره بعضهم **أقول** هو الفاضل النراقي ره ذكره في المناهج **قوله** فلانه ان اريد انه بمجرده اه **أقول** الظاهر ان المستدل لم يرد ذلك بل اراد ان ارتكاب الحرام حرام ولا شك ان ارتكاب ما عدا مقدار الحرام لا يتصف بذلك العنوان اذ هو مجرد احتمال وانما يتصف بارتكاب مقدار الحرام فكان الجزء الاخير للعلة التامة فمجرد ارتكابه يحصل الجزم بالوقوع في الحرام ولو لم يكن في ارتكابه في نفسه الجزم بل مجرد الاحتمال فارتكابه مقدمة لتحصيل الارتكاب في نفس الامر للحرام الواقعي فيكون حراما والحاصل ان ارتكاب الفرد الاخير جهتان جهة ملاحظته في نفسه وهو ارتكاب للحرام المحتمل وجهة ملاحظته بعنوان انه الجزء الاخير لعلة تحقق ارتكاب الحرام الواقعي وهو من هذه الجهة مقدمة للحرام التي هو تحصيل الارتكاب القطعي للحرام المعلوم ثم ان الجواب التي ذكره شيخنا الاستاذ راجع الى منع حرمة اللازم وقد يجاب عنه ايضا بما يرجع الى منع الملازمة وهو ان اشتمال المشتبه على الحرام ممنوع غاية الامر هو القطع باشتمال المشتبه على مال الغير او النجس مثلا وهو غير القطع بتحقق الحرام كان التصرف في غير المحصور فيصح الحكم بعد اشتمال المشتبه على الحرام في مرحلة الظاهر مع ان ما فعله اولا لم يكن حراما عنده لاحتمال ان يكون الحرام هو الاخر وكذا ما فعله اخيرا فلم يتحقق له علم انه من الاناث باستعمال الحرام غاية ما في الباب انه يحصل له باستعمال الجميع العلم بثبوت اشتغال الذمة بحق الغير او وجوب تطهير الثوب والبدن ونحن لا ننكر ذلك اذ الكلام في الحكم التكليفي لا الوضعي وضعف هذا الجواب يظهر مما تقدم **قوله** من حيث الفعل المنهي عنه **أقول** يعني انه ليس من حيث مجرد تحصيل العلم بارتكاب الحرام والا لحرم ان يجسس الانسان عن تحريم ما فعله بحسب الواقع حتى يعلم حرمته كما اذا نظر في شيء ثم حصل له الشك في تحريمه او كان شاكا فيه من اول الامر على وجه لا يقتضي المنع منه ثم استعلم بعد الارتكاب فعلم تحريمه ومن الواضح عدم تحريم ذلك فيبقى حينئذ سؤال الفرق بين هذا وما نحن فيه فان قيل الفرق انه لا تحريم هناك حال التعرض وانما يستكشف تحريم ما فعله سابقا حال العلم لا ميز ما الذي به يكون محرما بخلاف مسألة المشتبهين للعلم الاجمالي فيحصل باستعمالهما العلم بارتكاب الحرام قلت لا يحصل الفرق بذلك لحصول الحرمة واقعا في كلا المقامين وعدم حصول الحرمة الظاهرية في شيء منهما اذ المفروض كون الجهل قاضيا بجواز الاقدام **قوله** بل العقلاء كما حكى على وجوب المقدمة اه **أقول** حكي عن الفاضل التوني في الوافية انه نفى الخلاف عنه وان كان في تحقق ذلك الفرق بينها وبين المقدمة السببية كلام بين المحققين **قوله** انه ان اريد بحرمة المخالفة اه **أقول** مضافا الى ما يقال من انه لا فرق بين قسمي المخالفة في الحرمة الا في الشدة والضعف فان قيل هذا مسلم بالنسبة الى المخالفة القطعية المتعلقة بامر التكليف [?] واما المخالفة الاحتمالية فلا دليل على حرمتها كيف ولو كانت محرمة لزم الحكم بحرمة ارتكاب الشبهات البدوية لوجود المخالفة الاحتمالية في ارتكابها قلنا مرادنا عدم الفرق بين قسمي المخالفة في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي لا مطلق الشبهات والفرق بينهما ظاهر لظهور الفرق بين احتمال الوقوع في الحرام مع احتمال المخالفة وتحقق نسبة الطاعة والمعصية منوطة بالعلم ولو اجمالا وهو موجود في الشبهات المقرونة دون المجردة **قوله** فهل الغرض

بجوازه اه **أقول** هذا انما يتم في صورة عدم قصد ارتكاب الجميع لتدريجها من اول الامر واما في صورة العزم عليه لكن لك فيمكن الخدشة فيه لامر جهة ان العزم على الحرام حتى يعود عليه بالمنع ان امكن حتى في صورة ترتب الفعل عليه بلا اثر حينئذ ارتكاب الحرام على سبيل التدريج كما يكشف عنه قصد ارتكاب الجميع ابتداء لا بد يدل على الفرق في الحرمة بين ارتكاب حرام بسيط دفعة وبين ارتكاب حرام مركب او مقيد بالتدريج **قوله** فضم الجزء الاخر اليه لا دخل له اه **أقول** لمانع ان يمنع ذلك بمثل ما بحثنا عليه توضيحه ان المحرم هو الواحد لا بعينه وهذا المفهوم لا يتحقق الا في ضمن المجموع لان كل فرد من الافراد كما يحتمل الحرمة فكذا يحتمل الحلية وكل من الحرام والحلال الواحد لا بعينه فارتكاب المجموع هو المحقق لارتكاب الحرام الذي هو الواحد لا بعينه لا للعلم به اولا وبالذات **قوله** بان الشارع جعل بعض المحتملات بدلا اه **أقول** لا يخفى ان ملخص هذا الوجه تخيير الشارع المكلف بين الافراد بمقتضى الجمع بين الاخبار ولا يمكن الايراد عليه بان هذا الطريق من الجمع مما قام حكم العقل على خلافه لان الحكم بالتخيير انما يتم اذا لم يكن في المقام مناص للمكلف عن الاتيان باحدهما واما اذا امكن تركهما معا فلا وجه للتخيير لعدم تساوي جانبي الفعل والترك بحسب ترتب المصلحة والمفسدة حتى يمكن التخيير فلا بد من ترجيح الراجح وهو الترك لا المرجوح وهو الفعل ليلزم منه عدم جواز ترك كلا الفردين والتخيير نعم اذا ورد دليل خاص على ذلك وجب اتباعه **قوله** والجواب عن هذا الخبر ان ظاهره اه **أقول** لا يخفى انه ليس في الخبر تعرض لذكر جواز التصرف في الجميع وكأنه ره استظهر ذلك من تجويز الامام عليه السلام صرف ذلك المال في مثل الحج وصلة القرابة اذ لو لم يجز له التصرف لم يكن له ذلك غاية الامر جواز صرفه في الصدقة من جهة انه من مظالم العباد او مال مجهول المالك وقد استشكل في العمل بظاهر الحديث المحقق الخراساني ره في الذخيرة من جهة معارضته لما دل على وجوب اخراج الخمس من امثال ذلك المال ثم حمل عليها حمل المطلق على المقيد ثم قال ويحتمل ايضا ولعله الاقوى ان الامام ع نظر الى ما صرفه من وجوه الخيرات عرف بقرينة المقام ومما استفاده من الكلام انه قد بلغ الخمس وزاد عليه فنفى البأس عن الباقي حينئذ ولا ينافي ذلك قوله ع في صدر الخبر ان الخطيئة لا تكفر الخطيئة لان المفروض في صدر الخبر كما هو ظاهر الكلام ان جملة ذلك المال كان حراما ومتى كان كذلك فان الحكم الشرعي في مثله مع جهل صاحبه ان يتصدق به كما تضمنه الاخبار العديدة وحينئذ فيتصدق ببعضه ليأكل الباقي حلالا بزعمه ليس في محله واما اذا اختلط بالحلال فان الحكم فيه التصدق بالخمس فيحل له الباقي فحاصل كلامه ان فعل ذلك تصدقه مع كون المال كله حراما لا يفيد حل الباقي نعم لو اختلط بالحلال فان تصدقه منه اذا بلغ مال التصدق خمس المال المشار اليه يوجب ما قلنا فصل هذه الجملة عما تقدم بقوله ثم قال فانه يعطي انه فرض منه وان لم يكن ما ذلك الرجل كذلك انتهى فرد ذلك الحمل وهذا الاحتمال اما الاول فبان التعارض الموجب للحمل انما هو فيما يصلح موردا للمقيد مما يمكن اخراج الخمس منه كاختلاط حلال الاموال بحرامها واما فيما لا يمكن كاختلاط المذكى بالميتة والخل بالخمر فلا يتحقق التعارض الموجب للتقييد واما الثاني فبان نفي البأس ان كان باعتبار المال الذي هو مورد السؤال من العمال فلا يخلو اما ان يكون جملته حراما او مشتملا عليه وعلى الحلال ولا يعلم قدر فيه من الحلال والحرام وعليهما لا يجدي نظر الامام عليه السلام ومعرفته ببلوغ المصرف مبلغ الخمس في نفي البأس في حلية الباقي اذ على الاول كما استظهره من صدر الخبر ليس موردا لاخراج الخمس بل يجب تصدق جميع المال عن اربابه ان جهلوا والرد اليهم ان علموا وعلى الثاني وان صلح موردا له الا ان مجرد نظر الامام عليه السلام ومعرفته ببلوغ الخمس غير كاف بل المعتبر التصدق عن ارباب المال والمتصرف العامل في وجوه البر على نفسه لا اثم حلية بقية المال وعلى الثالث فالمال حلال في ظاهر الشرع وان كان بالنسبة الى فرض الامام عليه السلام عنوان الاختلاط فان الغرض من نظر الامام عليه السلام هو حل للنظر **أقول** تنقيح المقام ان المال اما ان يعلم حرمته تفصيلا اولا وعلى الاول فاما ان يعرف مالكه اولا وعلى الثاني ايضا فاما ان يكون الاشتباه موجبا للاشاعة والاشتراك اولا وعلى الاول فاما ان يكون قدر المال والمالك معلومين او مجهولين او مختلفين فحكم الصورة الاولى وجوب الرد الى مالكه وحكم الصورة الثانية التصدق عنه على المشهور وذهب الحلي ره الى وجوب ابقائه امانة في يده والوصية به ويدل بعض الروايات على انه مال الامام عليه السلام كرواية داود بن ابي يزيد اني قد اصبت مالا واني قد خفت فيه على نفسي فلو اصبت صاحبه دفعته اليه وتخلصت منه فقال ابو عبد الله عليه السلام لو اصبته كنت تدفعه اليه فقال اي والله فقال ع والله ما له صاحب غيري الخبر وحكم الصورة الثالثة الرد الى مالكه ايضا وحكم الصورة الرابعة اخراج الخمس عنه على التفصيل المذكور في الفقه وحكم الصورة الخامسة اذا كان المعلوم هو المالك وجوب التخلص عنه بالمصالحة واذا كان المعلوم هو المقدار فكالثانية وحكم الصورة السادسة التعيين بالقرعة او البيع والاشتراك في الثمن وتفصيل ذلك كله في باب الخمس من الفقه اذا عرفت هذا فيمكن ان يكون المراد من الروايات ان في الصورة المشتمل عليها صدرها لا بد من رد المال الى مالكه مع معرفته كما هو الغالب ولذا حكم الامام بان ما يتصدق عن الرجل من الحرام انما هو من قبيل تكفير الخطيئة بالخطيئة واما في الصورة الثانية المشتمل عليها ذيلها اعني صورة الاختلاط بالحلال بحيث لا يعرف الحرام من الحلال فحكمه اخراج الخمس لما ذكرنا من ان الغالب هو عدم معرفة المالك لا سيما لذلك الرجل وظاهر الرواية هو الاختلاط على وجه يكون موردا لاخراج الخمس فلا بد ان يحمل على الاخبار الدالة على وجوب اخراج الخمس كما ذكره المحدث المذكور فلا يتوجه عليه الرد المزبور ويمكن ان يكون المراد من نفي البأس الموجود في الشق الاول حيث لا يمكن تصحيح الخيرات الصادرة منه فيه بخلاف هذا الشق فانه يمكن تصحيحها فيه بعد تطهير المال باخراج الخمس وكان جهة عدم تعرض الامام عليه السلام لمعرفته تلك المسألة عند اصحابهم ع واما ما اورد على الاحتمال الثاني فيمكن دفعه باختيار الشق الثاني وحمل التصدق على الخمس ولا يجب التصدق عن ارباب المال في هذه الصورة كما عرفت فافهم **قوله** ليس باولى من جعل الحرام اه **أقول** الانصاف ان الحمل الاول اولى بل لا يبعد دعوى ظهور الخبر فيه بسببها مع ملاحظة ان الاصحاب لم يفتوا بمضمون الخبر بحلية الربا الا نادرا مع ان سياقها الجهل بالحرمة خاصة كما يستفاد من التعرض

في مباحث الربا

بين المتأخرين من مساواة العالم والجاهل في عدم الحلية لهما ووجوب الرد عليهما في اتهم ويجب رد عوضه في صورة التلف نظرا الى ادلة حرمة الربا والعذر في الحكم التكليفي
لا ينافي الفساد والضمان اللذين هما من الاحكام الوضعية مع ما ورد من الاخبار في وجوب اخراج الخمس في الحرام المختلط بالحلال وقد صرح بعض المحققين من
الفقهاء بان العمل بها مع كونها عامة اقوى من العمل بالاخبار الواردة في المقام وان كانت خاصة **قوله** بناء على ما ورد في عدة اخبار اه **اقول**
مثل صحيحة هشام عن الصادق عليه السلام عن الرجل ياكل الربا وهو يرى انه حلال قال لا يضره حتى يصيب متعمدا فاذا اصاب متعمدا فهو بالمنزل الذي قال
الله عز وجل وصحيحة الحلبي كل ربا اكله الناس بجهالة ثم تابوا فانه يقبل منهم اذا عرف منهم التوبة وقال لو ان رجلا ورث من ابيه مالا وقد عرف ان في ذلك
ربا ولكن قد اختلط في التجارة بغيره حلالا كان حلالا طيبا فليأكله وان عرف منه شيئا معزولا انه ربا فليأخذ رأس ماله وليرد الربا وايما رجل افاد مالا كثيرا
فيه الربا فجهل ذلك ثم عرفه فاراد ان ينزعه فما مضى فله ويدعه فيما يستأنف الى غير ذلك من الاخبار التي استشكل الفقهاء في دلالتها على الحلية والعفو مع
الجهل مطلقا **قوله** ولا يجوز حمله على غير الشبهة المحصورة اه **اقول** حمله عليها المحدث البارع البحراني في درر استنادا الى دلالة الاخبار الاخر
فيها **قوله** كاخبار جواز الاخذ من العامل اه **اقول** منها صحيحة معاوية بن وهب قال قلت للصادق عليه السلام اشتري من العامل الشيء وانا اعلم انه يظلم فقال اشتر منه
الخبر ومنها خبر اسحق بن عمار قال سألته عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم قال يشتري منه ما لم يعلم انه ظلم فيه احدا الحديث ومنها صحيحة ابي بصير عن
احدهما عليهما السلام قال سألته عن شراء الخيانة والسرقة قال لا الا ان يكون قد اختلط معه غيره فاما السرقة بعينها فلا الا ان يكون من متاع السلطان فلا بأس
بذلك ومنها صحيحة ابي عبيدة عن الباقر عليه السلام قال سألته عن الرجل منا يشتري من السلطان من ابل الصدقة وغنمها وهو يعلم انهم يأخذون منهم اكثر
من الحق الذي يجب عليهم قال ما الابل والغنم الا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه الحديث **قوله** وضعفها منجبر اه
اقول النبوي الاول مذكور في عوالي اللئالي وقد قيل في شانه انه مثل الايات فيما اتفق على نقله مع ان نص مضمونه عن الائمة عليهم السلام في غاية الكثرة
قوله ومنها رواية ضريس اه **اقول** قد يستدل بها على القول بالتخيير بقرينة ما لم تترك من الجميع مقدار ما يساوي الحرام بقرينة انه علم انه قد خلطه الحرام
واذا ترك المسلمون فلا يعلمون ان اللبا في خلطه الحرام بل قد يقال ان الظاهر من الاختلاط فيها هو الاختلاط المزجي الذي لا اشكال في وجوب الاجتناب فيه كما
هو المتبادر ويساعده اللغة فعليه يكون الخبر من ادلة القول بجواز ارتكاب الجميع والانصاف ان الخبر ظاهر في هذا المعنى ان لو حمل على ما حمله عليه المص
لزم حمله على ارادة اعطاء القاعدة الكلية لا الجواب عن مورد السؤال لظهور تحقق الاختلاط بمعنى الاشتباه فيه بلا ريب فلا معنى للتشقيق مع ان
الشبهة حينئذ من قبيل الشبهة الغير المحصورة كما لا يخفى ويؤيد هذا الاحتمال قوله عليه السلام في رواية ابي الجارود في الجبن اخبرني من رأى انه يجعل فيه
الميتة امن اجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الارض فما علمت انه ميتة فلا تأكله وما لم تعلم فاشتر وبع وكل الخبر **قوله** ورواية
ابن سنان اه **اقول** يجري في هذه الرواية ما يجري في سابقتها **قوله** ومنها قوله عليه السلام في حديث التثليث اه **اقول** اذا احطت خبرا بما ذكرنا
سابقا في معنى هذا الخبر علمت انه غير ناهض لاثبات المدعى في المقام مع انه ان اريد التمسك به بنفسه فقد عرفت انه ليس واردا في مقام الالزام بل هو
وارد في مقام الارشاد وان اريد التمسك به بضميمة حكم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل كما هو الظاهر ففيه مع عدم الاحتياج الى حكم العقل الى انضمامه
اليه انه لا يكون حينئذ بنفسه دليلا ليصلح للمعاضدة لادلة التخيير لو تمت فتدبر **قوله** والنبويين اه **اقول** وهما قوله صلى الله عليه وآله ما
اجتمع الحلال والحرام الخ والمرسل الذي يليه **قوله** بل تخصيصهما لو فرض عمومه اه **اقول** قد يقال ان النبوي الاول ظاهر في صورة الامتزاج فلا ربط
له بالمقام ولو حمل على الاعم كان التعارض بينه وبين الروايات الدالة على الجواز من قبيل العموم المطلق لظهورها في غير صورة الامتزاج فيحمل المطلق
على المقيد وفيه ان ظهوره في صورة الامتزاج مم وكون التعارض من قبيل العموم المطلق مدفوع بان اكثر تلك الروايات محمولة على الشبهة البدوية
المجردة فلا تتوارد على محل واحد حتى يثبت التعارض ولو قيل بشمولها للشبهة المحصورة كان التعارض من قبيل العموم من وجه فيترجح هذه الرواية بموافقة المشهور
والاحتياط والروايات الكثيرة في الموارد الخاصة **قوله** منها ما ورد في المائين اه **اقول** كخبر سماعة عن الصادق عليه السلام في رجل معه اناءان وقع
في احدهما قذر ولا يدري ايهما هو وليس يقدر على ماء غيرهما قال يهريقهما ويتيمم وموثقة عمار عنه قال سئل عن رجل معه اناءان فيهما ماء وقع في
احدهما قذر لا يدري ايهما هو وليس يقدر على ماء غيره قال عليه السلام يهريقهما جميعا ويتيمم **قوله** خصوصا مع فتوى الاصحاب اه **اقول** بل ادعي عليه
الاجماع في الخلاف والمعتبر وعن الغنية والتذكرة والنهاية والجواهر وغيرها وعن المعتبر نسبة الخبرين الى عمل الاصحاب وعن المنتهى ان الاصحاب تلقتها
بالقبول **قوله** ومنها ما ورد في الصلوة اه **اقول** مثل مكاتبة صفوان بن يحيى الى ابي الحسن عليه السلام يسأله عن الرجل كان معه ثوبان فاصاب
احدهما بول ولم يدر ايهما هو وحضرت الصلوة وخاف فوتها وليس عنده ماء كيف يصنع قال يصلي فيهما جميعا **قوله** ومنها ما ورد في وجوب
غسل اه **اقول** ومثل الصحيح تغسل ثوبك من الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك ومثل ما ورد في وجوب غسل تمام
الثوب اذا تنجس بعضه واشتبه مثل صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام انه قال في المني يصيب الثوب فان عرفت مكانه فاغسله فان خفي عليك
فاغسل الثوب كله ومثلها صحيحة زرارة وغيرها **قوله** ومنها ما دل على بيع الذبائح الخ **اقول** في صحيحة الحلبي اذا اختلط المذكى بالميتة
بيع ممن يستحل الميتة وحكي نحوها عن كتاب علي بن جعفر واشتهر العمل بمضمونهما كفاية لكن يعارضهما ما رواه الراوندي باسناده عن علي عليه السلام قال سئل عليه

في تنبيهات المسئلة

عن شاة مسلوخة واخرى مذبوحة وقد عمى على صاحبها فلا يدرى الذكية من الميتة فقال عليه السلام يرمى بهما جميعا الى الكلاب الخبر **قوله** بان يقصد بيع المذكى آه **اقول** لا ينفع ذلك القصد بعد فرض عدم جواز الانتفاع بالمذكى لاجل الاشتباه فهو في حكم الميتة من حيث الانتفاع فاكل الثمان بازائه اكل للمال بالباطل كما ان اكل كل من المشتبهين في حكم اكل الميتة نعم اذا كان المذكى مما لا يصح البيع فيه ويبطل في الميتة بل نقول يشكل الحكم بالجواز هنا وان قلنا بجواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام في الشبهة المحصورة لان الاصل في كل واحد من المشتبهين عدم التذكية غاية الامر العلم الاجمالي بتذكية احدهما وهو غير قادح في العمل بالاصلين وانما يصح القول بالجواز اذا كان الاصل في كل من المشتبهين الحل كما سيجيء الاشارة اليه وقد صرح بما ذكرناه المصنف الاستاد في كتاب المكاسب

قوله وهي الرواية المحكية في جوابه آه **اقول** روى الشيخ الجليل الحسن بن علي بن شعبة في كتاب تحف العقول عنه انه سئل يحيى بن اكثم عن رجل اتى قطيع غنم فرأى الراعي ينزو على شاة منها فلما بصر بصاحبها خلى سبيلها فدخلت بين الغنم كيف تذبح وهل يجوز اكلها ام لا فاجاب ان عرفها ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسم الغنم قسمين وساهم بينهما فاذا وقع على احد النصفين فقد نجى النصف الاخر ولا يزال كذلك حتى يبقى شاتان فيقرع بينهما فايتهما وقع السهم بها ذبحت واحرقت ونجى سائر الغنم ونقلها المجلسي ره في اربعينه **قوله** نعم هي دالة على عدم جواز آه **اقول** الانصاف انه لا دلالة فيها على ذلك لانها وردت في مقام ارادة تعيين خصوص الشاة الموطوئة اذ السائل سئل عن ذبحها واكلها بخصوصها فامره الامام عليه السلام بالقرعة فلا تدل على وجوبها اذا اراد ذبح واحدة من القطيع نعم لو كان السؤال عن ذبح واحدة وكان الامام يامره بالقرعة لتم القول بوجوبها عند ارادة استعمال اطراف الشبهة لكن مورد الرواية غير ذلك كما عرفت **قوله** بناء على حمل القرعة على الاستحباب آه **اقول** قد يقال ان قطيع الغنم كما تكون من المحصور كذا تكون من غيره بل هي من غير المحصور في هذا الباب اي المقابل للمحصور اظهر فحمل الرواية على الاستحباب متعين وفيه ما فيه **قوله** الاول انه لا فرق في وجوب الاجتناب آه **اقول** اعلم ان للاشتباه بملاحظة الحكم والعنوان والموضوع صورا عديدة اذ المشتبهان اما ان يندرجا تحت حقيقة واحدة ام لا وعلى الثاني اما ان يكونا من جنس واحد ام لا ويعبر عنهما باتحاد الصنف واختلافه كان يكون احدهما ماكولا والاخر مشروبا وعلى التقديرين اما ان يكونا متفقين في الحكم او مختلفين فيه وعلى التقديرين اما ان يكون موضوع الحكم عنوانا واحدا او مرددا بين عنوانين وعلى تقادير الاختلاف في الحكم والعنوان اما ان يتساوى الاعداد بالنسبة الى الفروض او تختلف كان يقطع بان الممنوع منه ان كان مما فيه الاشتباه في الطهارة والنجاسة كان واحدا وان كان مما فيه الاشتباه بحسب الحلية والحرمة كان اثنين مثلا وايضا اما ان يكون المكلف لشائه واحدا او متعددا الى غير ذلك من الصور وانت بعد التامل فيما مر من المباحث السابقة وما سياتيك منها تعرف ان الصور المذكورة بعضها داخل في الشبهات البدوية موضوعا وحكما وبعضها مندرج في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي التي هي محل الكلام كذلك وبعضها مختلف في الاندراج الموضوعي والحكمي بحسب ملاحظة القسمين **قوله** فانه ذكر كلاما ضمنا المدارك آه **اقول** الجار متعلق بالكلام وضمير الفاعل راجع الى ضمنا المدارك والجار تبيين للموصول وضمير المبتداء راجع الى الكلام وفاعل القول ضمنا الحدائق **قوله** قال مجيبا عن ذلك آه **اقول** الاولى في جوابه ما ذكره الوحيد البهبهاني في حاشيته ره من ان التكليف في الانائين المشتبهين مما ثبت بالنص والاجماع وليس في المقام نص ولا اجماع كما في مسئلة واجدي المني في الثوب المشترك ايضا التي هي من مؤيدات نزعه والجواب التحقيقي الذي تم مع القول بوجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة مطلقا هو الذي سيذكره الاستاد المحقق ره **قوله** بانه من باب الشبهة الغير المحصورة آه **اقول** نظر الى ان الخارج لا انا لا ينحصر في شيء **قوله** كما يدل عليه تاويلهم آه **اقول** سيجيء الكلام في بناء هذه الرواية فانتظر **قوله** وابقائهما يوجب لثنائي مع ادلة آه **اقول** لقائل ان يقول ان من المحقق ان احد المشتبهين حلال كما ان من المحقق ان احدهما حرام فكما ان بينهما حراما واقعيا فكذلك بينهما حلال واقعي وكما ان كلا منهما بخصوصه لا يمكن الحكم بحليته لمنافاة ذلك لادلة تحريم العنوان الواقعي فكذا لا يمكن الحكم بحرمته بخصوصه لمنافاتها لادلة حلية العنوان الواقعي وكما انه لا يمكن ابقاء الواحد بعينه تحت ادلة الحلية والبرائة فكذا لا يمكن ابقائه تحت ادلة التحريم اذ المبهم لا يكون قابلا للترك والفعل بل لا بد من تعلقهما بالمعين فلا يتعلق الحكم بالمبهم ومن هنا رد على من قال من العامة بان تعلق الحكم في الواجب التخييري هو الواحد لا بعينه فافهم **قوله** ان وجوب الاجتناب عن كل من المشتبهين آه **اقول** هيهنا اشكال وهو ان وجوب الاجتناب عن خصوص كل من المشتبهين انما هو من جهة المقدمة كما يكشف عنه استدلال القائلين بالاحتياط بقاعدة المقدمة وقد اثبت المصنف ره في كلماته السابقة الى الان الاجتناب عن الجميع من المقدمات العلمية التي اطبق العقلاء والعلماء على وجوبها وسيشير اليه ايضا فينبغي بناء المسئلة على ترتب العقاب على ترك المقدمة وعدمه وحينئذ فاما ان يجب القول بالعقاب معهم ولو لم يصادف الوقوع في الحرام والقول بعدمه مطلقا وان صادفه فلا وجه لجعل المبني ما ذكره والتفصيل بين صورتي المصادفة وعدمها ويمكن دفعه بان يجعل المبني ما ذكره في المسئلة المذكورة انما هو لضعف القول بترتب العقاب على ترك المقدمة وان جعله المحقق القمي ره وغيره من ثمرات مسئلة وجوب المقدمة وذلك لعدم تعقل العقاب في الواجبات الغيرية التبعية مع انه يلزم من القول به التزام ترتب عقابات لا تتناهى على ترك واجب من الواجبات النفسية لان له مقدمات غير متناهية وهذا واضح نعم ان قيل بترتب العقاب على ترك المقدمة المفضية الى ترك ذي المقدمة لا مطلق المقدمة لم يكن بعيدا بل نقل عن المحقق السبزواري في رسالة مفردة صنفها في مسئلة مقدمة الواجب القول بترتب العقاب على ترك المقدمة الكذائية فقط دون ذيها مستدلا عليه بما حاصله انه لو فرض ان يترك المستطيع الخروج الى الحج مع الرفقة في وقته وكان في ايام النسك قائما فلا يخلو اما ان يحكم بعدم العقاب على ترك المقدمة ولا على ترك ذيها اذ لا معنى لعقاب غير القادر على الفعل واما ان يحكم بالعقاب على ترك ذي المقدمة في وقته

اصلا وهو باطل لاستلزامه خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا واما ان يحكم بالعقاب على ترك ذي المقدمة في كلتا صورتيه وهو ايضا باطل لان المفروض كونه
نائما ولا معنى لعقاب غير القادر على الفعل واما ان يحكم عليه بتركه عند ترك مقدمته وهي المشي مع الرفقة وهو ايضا كذلك اذ هو من قبيل القصاص قبل حدوث
الجناية ووجود الاستحقاق قبل وجود المستحق عليه واما ان يحكم بالعقاب على ترك المقدمة المفضية الى ترك ذي المقدمة من حيث هي عند تركهما وهو المطلوب
وقد سبقه الى ذلك المسلك اعني كون العقاب على ترك المقدمة شيخه سيد المدارك ره تبعا لاستاده المقدس الاردبيلي قدس الله اسرارهم وسيأتي الاشارة
الى كلماتهم في محلها وفيه نظر اما اولا فلجريان ما ذكر من الدليل في المقدمة مع عدم القول بوجوبها فيلزم العقاب على ترك غير الواجب ولا اظنه يلتزم به
واما ثانيا فلانا نختار الشق الثالث منه ونمنع بطلانه لوجود المستحق عليه وهو ترك ذي المقدمة عند وجود الاستحقاق وهو وقت ترك المقدمة مستمرا الى
زمان وجوبه الا ان يرد ذلك بان الشيء اذا كان معلولا لعلتين حصلتا معا فلا بد ان يستند اليهما والامر في المقام كذلك فان الترك ذي المقدمة علتين احدهما
ترك المقدمة والاخرى عدم وجود الموسم والثانية متقدمة على الاولى لاستمراره الا فلا بد ان يستند اليها فليس المستحق عليه موجودا في زمان الاستحقاق
فالاولى التزام تقدم زمان الاستحقاق على زمان المستحق عليه ونفي الباس عنه باعتبار ايجاد المكلف علة ترك ذي المقدمة وتفويته على نفسه وقد تم انه يترتب
على هذا القول مفاسد واضحة لعلنا نشير اليها في موضع اليق به واعلم ان هذا التفصيل الذي ذكرنا ههنا بالنسبة الى المقدمة المفضية الى تركها
وغيرها ليس عين التفصيل الذي ذكره بعض الافاضل في باب المقدمة من الفرق بين المقدمة الموصلة وغيرها اذ هو تفصيل بالنسبة الى الوجوب وعدمه
هذا تفصيل في ترتب العقاب وعدمه بعد فرض الوجوب فليتدبر **قوله** ولو ارتكبهما استحق عقابين اه **اقول** اشارة الى ان ثمرة الخلاف تظهر في
اثنين احدهما ارتكاب غير المصادف للواقع فيستحق به العقاب على الثاني دون الاول والثاني ارتكابهما معا فيستحق على الاول عقابا واحدا وعلى الثاني
عقابين واما ارتكاب المصادف وارتكابهما دفعة فلا يترتب عليه الا عقاب واحد **قوله** فيه وجهان بل قولان اه **اقول** ذهب الى ثانيهما شريف العلماء وهو في
خلده **قوله** لان الضرر الدنيوي ارتكابه اه **اقول** توضيح المقام ان الضرر الدنيوي يجوز حكم الشارع فيه بجواز الارتكاب بخلاف الضرر الاخروي
فللشارع ان يرخص فيه مع ظنه ليكون المظنون كالمحتمل بالادلة الاصول نعم لو ثبت طريقية الظن وحجيته كان المظنون الضرر كمقطوعه فلو ظن بظن معتبر حرمته
والا دخل تحت الشبهات الموضوعية المرخص فيها مع الشك والظن الغير المعتبر ومن هنا رد على من حاول اثبات حجية الظن بقاعدة وجوب دفع الضرر بانه مستلزم
للدور فان وجوب دفع الضرر المظنون موقوف على اثبات حجيته فلا يمكن اثباتها به والتحقيق ان الظن بالضرر ان كان مستندا الى الامارات الخارجية في الشبهات
الموضوعية كان طريقا وحجة باجماع اهل الحل والعقد لظهور انسداد باب العلم بالضرر فيها فلا يمكن العمل بالاصول فيها في مقابلة الظن وان كان مستندا
اليها في الشبهة الحكمية فلا دليل على اعتباره بل المرجع فيها هي الاصول الا اذا ثبت انسداد باب العلم فيها فيعتمد حينئذ على دليل الانسداد كذلك الكلام
في ظن السلامة في مقابلة الاصول المثبتة للتكليف وحاصل الكلام في الفرق بين الضررين الدنيوي والاخروي ان الفرق بينهما من وجهين **الاول**
جواز ترخيص الشارع في الاول مع وجود مصلحة غالبة عليه كالجهاد دون الثاني **والثاني** ان الثاني هو العقاب الناشي من المخالفة ولا يتوجه عليه
نهي الشارع بطريق الحتم بحيث يترتب عليه عقاب آخر ولا لزم التسلسل بخلاف الاول **قوله** فان قلت قد ذكر العدلية اه **اقول** هذا متفرع على ما ذكره
من ان الضرر الاخروي لو لم يصادف الواقع لم يعاقب على تركه دفعه **قوله** لمن لم يبلغه دعوة نبي اه **اقول** لان من لم يبلغه دعوة نبي زمانه وجب الشكر عليه
بدعوة النبي لا بالعقل **قوله** قلنا حكمهم باستحقاق العقاب اه **اقول** حاصله ان الضرر لا يترتب على ترك دفعه العقاب مع احتماله الا مع المصادفة
للواقع وقد تقدم منها المصادفة بعد ما علمنا ان الشارع حكم بمثل ما اقتضاه العقل من وجوب الشكر ولا يخفى ان هذا خلاف ظاهر كلماتهم فان هذه مسئلة
كلامية عنونها المتكلمون في باب وجوب النظر في معرفة الصانع وهي من جزئيات المسئلة المتنازع فيها بين العدلية والاشاعرة اعني مسئلة التحسين و
التقبيح العقليين ولا ريب ان النزاع بينهم في حكم العقل وعدمه فالمراد بالوجوب على القول به كما هو مذهب العدلية هو الوجوب العقلي والثمرة انما تترتب
على النزاع المذكور فلا بد ان يكون ترتب العقاب وعدمه بالنسبة الى الوجوب العقلي وعدمه فمقتضى كلام العدلية ان هذه المسئلة من المستقلات العقلية
كسائر المستقلات التي يكفي العقل الا التام الحجة بالنسبة اليها ولا يجري الاصل بالنسبة اليها بناء على انه لا مورد له عند البناء والابناء العقلي بناء بالنسبة
الى المستقلات ولذا ذكروا ان عموم قوله تعالى وما كنا معذبين الآية يخصص بها نعم الاشاعرة بعد انكارهم عن اصلهم الفاسد اعني انكار الحسن والقبح لم يقولوا
بالوجوب العقلي في هذه المسئلة كما لم يقولوا بدلالة العقل باباحة الاشياء الغير الضرورية قبل ورود الشرع فيها نظرا الى شبهتهم الواهية من ان في
شكر المنعم احتمال العقاب نظرا الى انه تصرف في ملك الغير بغير اذنه المالك وهو مما يؤدي الى العقاب وان الشكر على نعمه تعالى بمنزلة الاستهزاء لحقارة الدنيا
وما فيها بالنسبة الى جلاله وكبريائه ويقوى ظهور استقلال العقل في الحكم ان جعلنا ترك الشكر كافيا في تحقق الكفران فحينئذ يستقل العقل بقبحه
واستحقاق العقاب عليه ولا يرد عليه التشكيك الاشاعرة الذي هو من نفثة الشيطان وقضية الخذلان لانه من عدم تصور الفائدة في الشكر بالنسبة الى الله
ولا بالنسبة الى العبد بعينها ذكروه لفسادها بحيث لا يحتاج الى الابطال والافساد ثم يقوى الظهور اذا لوحظ حال احتمال الضرر مع اختيار جمع كثير ترتب
العقاب على ترك الشكر واختلاف الفرق وكثرة الديانات وقد اخذه المحقق التفتازاني في شرح المقاصد من مقدمات المطلوب من هنا حققنا في محل ثبوت الخوف
بمن لم يبلغه دعوة الداعين لاختلاف المختلفين في دين غيره والحاصل انه لا مضايقة في التزام ترتب العقاب بعد حكم العقل بها في بعض المقامات وملاحظة بعض

فى تنبيهات المسئلة

الاعتبارات فلا تغفل **قوله** واضعف من ذلك آه **اقول** واضعف منهما التمسك بان تحصيل العلم بامتثال الشارع فى اوامره ونواهيه محبوب راجح فى نظر الشارع واجب عنده وجوبا نفسيا كما يستفاد من اخبار التعليم والتعلم وتحصيل العلم به لا يحصل الا بالاحتياط لظهور ان الامر به ليس فيه مصلحة سوى مصلحة المعلوم واضعف من الجميع التمسك بانه يحصل من ارتكاب جميع اطراف الشبهة اشتغال الذمة بحق الناس قطعا او محظور ما يحكم معه باشتغال الذمة حرمة مستقلة فيترتب عليه العقاب فى وجه الاضعفية اما اولا فكونه اخص من المدعى لوجهين كما لا يخفى واما ثانيا فعدم الدليل على حرمة اشتغال الذمة بالحق اصلا فضلا عن الحرمة المستقلة النفسية كيف وجميع المعاملات والمناكحات مشتملة على اشتغال الذمة نعم لو كان ذلك على الوجه المحرم الواضح التحريم كالغصب كان محرما ومع ذلك يمكن ان يقال انه ليس هناك تحريمان بل هناك حرام واحد يتبعه اشتغال الذمة فجعل الذمة مشغولة بحق ليس حراما مستقلا هناك ايضا وان وجب الفراغ عنه واما فى المقام فليس لحرمته فيه على القول بالاحتياط كحرمة الغصب حتى يحرم اشتغال الذمة بالحرام ولو سلم فالحرمة النفسية ممنوعة **قوله** مر ان الظاهر من مادة آه **اقول** ملخصه ان الاحتياط بمقتضى دلالة اللفظ وافادة ادلته هو التحرز عن الحرام الواقعى فما لم يتصف خلا فالو وقع فى الحرام لم يعاقب عليه **قوله** فلا حاجة الى هيئة آه **اقول** المراد النهى التخييرى كما لا يخفى ومن هنا ذهب بعض علماء الاصول الى ان النهى لا يرد على شئ الا مع شوق المكلف وحصول الداعى له الى الفعل بمعنى انه لو لم يكن له شوق الى الفعل ولم يقم له داع اليه لم يكن الترك الحاصل منه مطلوبا للناهى ولا يتعلق النهى به تنجيزا وفرعوا عليه كون المطلوب من النهى هو الكف المفسر بزجر النفس عن فعل الشئ عند حصول الشوق اليه لا مجرد الترك الذى هو اعم منه بحسب الوجود نظرا الى شموله لصورة عدم الشوق الى الفعل من الاخر فعلى القول المذكور يكون النواهى المتعلقة بالمكلفين مشروطة بشوقهم الى الفعل ورغبتهم فيه لا مطلقا وهو بظاهره لا ينطبق على القواعد ولذا اخذ المحققون فى توجيهه بمثل ما اشار اليه المصنف ره هنا وهو ان مقصود الشارع من تحريم الفعل عدم دخوله فى حيز الوجود ويكفى فى تحقق ذلك المقصود عدم شوق المكلف اليه وغير ذلك من التوجيهات التى لا يهمنا ذكرها وقد اشبعنا الكلام فى تحقيق ان المطلوب من النهى فى زبرنا الاصولية **قوله** ومما ذكرنا يندفع ما انفقدوه آه **اقول** وكذا يندفع ما ذكره شيخنا المقدس الاردبيلى ره من ان الاجتناب عن الشبهة المحصورة لا يجب عند علمائنا من تتبع فى كلماتهم يطلع على ذلك الا ترى انهم لا يحكمون به فيما اذا علم المكلف بنجاسة ثوبه او ثوب غيره **قوله** ان لم يكن شئ يستبين آه **اقول** كلمة شئ ممنوع على نسخة الكافى ومرفوع على نسخة التهذيب وعلى الاول يفيد الرواية عدم الاستنباب الثانية وعلى الثانى عدم الاستبانة الفعلية كما لا يخفى على المتأمل فيها **قوله** حيث استدل به الشيخ آه **اقول** بل تعدى فى المبسوط الى غير الدم من النجاسات صريحا والى غيره من الماء من المتنجسات ظاهرا **قوله** وحملها المشهور آه **اقول** لما كانت الرواية صحيحة ومخالفة للادلة اضطر العلماء الى تاويلها ولم يوافق الشيخ فى العمل بظاهرها الا اقل قليل كصاحب الذخيرة على ما حكى عنه فحملها بعضهم على ارادة انه اصاب اناءه ولم يعلم انه هل اصاب الماء اولا فالسؤال انما هو عن الاناء المتنجس لا الماء كما يدل عليه قوله فاصاب اناءه وذكر الراوى ان كان اجل من مثل هذا السؤال الا ان استعلام امثال ذلك غير عزيز فى الاخبار نعم لو علم بمكان الاصابة من الاناء وانه لا يصل اليه الماء لما حسن السؤال واما اذا علم انه اصاب الاناء ولم يعلم مكان اصابته منه فانه يحسن السؤال لاحتمال كونه من قبيل الشبهة المحصورة فيتنجس الماء حينئذ بتنجس الاناء وحملها بعضهم على ارادة استعلام حكم صورة الشك فى اصابته الماء او الاناء واورد عليه بعض المحققين بانه لا يخالف مذهب الشيخ بل بعينه انه لا شك فى كونه من الشبهة المحصورة حينئذ لتحقق اصابة الدم احدهما وحكمهما الاجتناب فنفى البأس يفيد عدم انفعال الماء به وجوابه ظاهر مما حققه المصنف ره وقد يقال ان الاحسن حملها على صورة اصابة الاناء نفسه مع تشخيص محل الاصابة منه الا انه يحسن السؤال من جهة احتمال اصابته الماء ايضا لكونه مظنة الاصابة فاجاب عليه السلام بنفى البأس لعدم العلم فهو مورد الاصل لكونه بالنسبة اليه من الشبهات البدوية **قوله** نعم يمكن ان يقال عند الشك آه **اقول** ملخص هذين الوجهين حاصل مبناهما هو ان الابتلاء شرط او عدم الابتلاء مانع فعلى الاول يحكم بعدم تنجز التكليف الى زمن ثبوت الابتلاء وعلى الثانى يندفع المانع بالاصل ويحكم بتنجزه **قوله** فمرجع المسئلة الى ان المطلق آه **اقول** مسئلة يشترك فيها عنوانا العموم والخصوص والاطلاق والتقييد وهى انه اذا ثبت حكم كلى فى موضوع بدليل لفظى مثل اكرم العلماء او اكرم عالما ثم خصص بمخصص او قيد بمقيد مجمل المفهوم بالنسبة الى بعض المصاديق والموارد مثل لا تكرم الفاسق سواء كان الاجمال من جهة الشك فى الموضوع المستنبط كالشك فى صدق الفسق على الفسق بغير الجوارح او الموضوع الصرف كالشك فى فسق زيد مثلا فهل التخصيص والتقييد يوجبان التنويع فى العام والمطلق بالنسبة الى المشكوك وغيره بان يوجبا الاجمال فى الاول ولا يحكم بعد المشكوك مع الاجمال وجريان حكم العام او المطلق فيه وجهان فعلى الاول لا يتمسك بالعام والمطلق فى حكم المشكوك وعلى الثانى يتمسك بهما فيه وتحقيق المسئلة وتشقيق شقوقها بحيث ينكشف به حقيقة المرام وان كفى فيه ما مضى منا من الكلام مما يناسب المقام مع فرضها فى العام والخاص لاشتهارها بين الاعلام فنقول انه اذا شك فى دخول بعض الافراد فى العام والخاص فمنشأ الشك اما الشك فى الموضوع المستنبط او الشك فى الموضوع الصرف وعلى التقديرين فاما ان يكون المخصص متصلا واما ان يكون منفصلا فهذه اربع صور فالمشهور فى الصورة الاولى هو الاجمال لعدم الظهور مع تشاغل المتكلم بالكلام وفى الثانية جواز التمسك بالعام لعدم الاجمال لعدم كون المخصص المنفصل من لواحق الكلام فيحمل الكلام على ظاهره ويقتصر فى الاخراج على القدر المتيقن لقيام الشكوك ويظهر حكم الثالثة مما سيجئ واما الصورة

الرابعة فالمشهور فيها الاجمال استنادا الى ان التخصيص يقتضي التنويع فيستوي احتمال المشكوك فيها بالنسبة الى الامرين في الاندراج وعدمه وقيل بترجيح العام لعدم صلاحية المخصص للمنع لمنع اقتضائه التنويع واختاره شيخ الجواهر حيث جوّز التمسك بعموم اوفوا بالعقود في اثبات الصحة في البيوع المشكوك صحتها مثل ان يبيع ان هذا من بيع ما لا يملك ام لا تبعا للشهيد ره حيث جوّز قتل الخنثى كالرجل نظرا الى عموم قوله صلى الله عليه وآله من بدّل دينه فاقتلوه بتقريب ان الثابت خروجه هي المرتدة والعلامة ره حيث حكم بالضمان بالنسبة الى اليد المشكوك في كونها يد عدوان او يد وديعة تمسكا بعموم قوله على اليد ما اخذت حتى تؤدي اذا عرفت ذلك فنقول فيما نحن فيه ان اطلاقات وجوب الاجتناب مقيدة بصورة عدم الابتلاء فالمشكوك التحقق في بعض الموارد فان قلنا بالاجمال فيها كما هو المشهور فلا يحكم بوجوب الاجتناب بالنسبة الى المشكوك في كونه محل الابتلاء وعدمه وعلى عدمه كما اختاره الاستاذ المحقق يحكم به بالنسبة اليه **قوله** اذ يبعد حملها آه **اقول** بان يقال ان هذا من الشبهة المحصورة التي يجب فيها الاجتناب لكنه خرج بالدليل

قوله اما سائر الآثار الشرعية آه **اقول** في هذا الاطلاق اشكال فان الظاهر عدم الاشكال في ترتب بعض الوضعيات كالصحة والفساد بل مثل الضمان ايضا بالنظر الى ادلته بل نفى بعضهم الفرق بين المحصور وغيره في ترتبه عليهما الا ان يكون مراده ره غير الوضعيات المتولدة من التكليفيات المرتبطة بها نعم الظاهر انه لا اشكال في عدم ترتب الحدود ونحوها على ارتكاب المشتبه **قوله** وجهان بل قولان مبنيان آه **اقول** ثاني القولين هو المشهور واختار اولهما العلامة ره في المختلف على ما حكاه في الجواهر وفي المنتهى على ما يظهر من المتن وفاقا للمدارك وكيف كان فما استدل به للمشهور او يمكن ان يستدل به له وجوه **الاول** ما اشار اليه المصنف ره وهو شمول ادلة الاجتناب عن النجس بحيث تفيد وجوب الاجتناب عن كل ما يتعلق به من انحاء الاستعمال ومنها استعمال ملاقيه وهذا هو مراد صاحب الغنية من الاستدلال بالاية واليه يرجع استدلال العلامة ره على احد الاحتمالات والاحتمال الثاني ارادة اثبات تناول الخطاب المتعلق بالنجس بنفسه للملاقي وان كان نجاسته ثابتة من دليل آخر لا ان الدليل الدال على وجوب الاجتناب عن النجس على وجوب الاجتناب عنه مطلقا فحينئذ لا يحتاج الى خطاب آخر يدل على الاجتناب بالنسبة الى الملاقي والاحتمال الثالث ارادة ان الشارع جعل المشتبه بالنجس بمنزلة النجس الواقعي في الحكم كما استظهره سيد المدارك ره والاحتمال الرابع ارادة مرحلة المقدمية كما احتمله الشيخ الفقيه في الجواهر تبعا للوحيد البهبهاني ره في حاشية المدارك ولبيانها تقريران **احدهما** ان المكلف يكون مكلفا باجتناب النجس وهو دائر بين ان يكون هذا الاناء والثوب او الاناء الآخر والثوب او هذا الاناء وحده او الآخر وحده فيجب ترك الجميع من باب المقدمة **وثانيهما** ان الشارع امر بالتجنب عن خصوص ما وقع فيه النجاسة وحكم بانه نجس وعلى القول بوجوب المقدمة يكون حال المقدمة حال ذيها في جميع التكليفات المتعلقة به ومن المعلوم انه لو وقع بعض ما هو نجس في جسم طاهر يصير نجسا في الواقع فالنجسية ايضا من احكام ذي المقدمة كالنجاسات من غير تفاوت فاذا كان تكليف الشارع بترك المقدمة تكليفا بالمقدمة ايضا لزم مراعاة ما اعتبر في ذي المقدمة فيها ايضا فالتكليف بالنسبة الى عدم الشرب بلا تفاوت بينهما كذا قيل **الثاني** الرواية بالتقريب المذكور في المتن **الثالث** ان المقتضي للحكم التكليفي ان كان هو العلم الاجمالي فلا ريب في وجوده بالنسبة الى الحكم الوضعي ايضا وان كان شيئا آخر فعلى مدعيه بيانه ليقابل بما يلائمه من النفي او الاثبات والنقض او الابرام والجواب عن الاول ظاهر مما ذكرناه في المتن وربما يضعف الاحتمال الاول من احتمالات كلام العلامة ره ويرد على ثانيها ان الملاقي عنوانا مستقلا ولا ملازمة بين حكمه وحكم النجس وعلى ثالثها ما اورده في المدارك وهو منع عموم المنزلة وقولهم ان المشتبه بالنجس بحكم النجس لا يريدون به من جميع الوجوه بل المراد صيرورته بحيث يمنع استعماله في الطهارة خاصة ولو ادعي الكلية كانت الدعوى خالية عن الدليل وعلى رابعها منع المقدمية بتقريريها فان ملاقاة المتنجس المحتمل صيّر الملاقي محتمل النجاسة وكون هذا الاحتمال ناشئا من احتمال متنجس يجب اجتنابه من باب المقدمة لا يصيّر الملاقي كذلك كيف مع انه لو صدق الاحتمال من وجوب اجتناب المتنجس على اليقين لما وجب الاجتناب وتوهم ان اجتناب النجس لا يتم الا بذلك فاسد لانه لا يتم الا في محتمل النجاسة بنجاسة خاصة معلومة كالبول مثلا فالقاعدة الحاكمة على عموم ما يحل والطهارة غير مسلمة الا فيما حصل الشك فيه خاصة وهو نفس اطراف الشبهة لا ما يلاقيها من الاجسام الطاهرة مع انا لم نعثر على كلام من تقدم العلامة بل من تأخر عنه يقتضي وجوب الاجتناب فيبقى العموم سالما عما يقتضي الشك فيه ههنا لذلك بل ربما يقال ان هذا لا ينقل عن الشبهة الغير المحصورة في حكم ايجاب وجوب الاجتناب فيها مع ان النجاسة من قبيل الاوضاع والمقدمية انما تعقل في الافعال كايجاد المباح لتوقف الواجب عليه وترك المباح لتوقف الحرام عليه لا يقال يلزم على ما ذكرت من العمل بمقتضى عموم ما بالنسبة الى الملاقي الحكم بطهارته وان لاقى كلا المشتبهين مع انه باطل جزما لانا نقول مقتضى الحكم بعد وجوب الاجتناب عنهما بمقتضاهما تسهيلها عن المعارض بعد تعارض الاستصحابين في المشتبهين وهو لا يتمشى في الصورة المذكورة للعلم بحصول النجاسة نعم مقتضى الحكم بطهارة الملاقي من جهة العموم هو الحكم بطهارة الشيئين الذين لاقى احدهما احد المشتبهين والآخر الآخر ولو كان من مكلف واحد ولا يخلو عن اشكال والجواب عن الثاني قد ذكر في المتن وعن الثالث ان المراد من اثبات النجاسة للملاقي ان كان من جهة اتصاف كلا المشتبهين بالنجاسة لو اقتضيه فلا اشكال في فساده وان كان من باب سراية حكم نجاسة احدهما الى الملاقي من باب المقدمة فلا معنى لنجاسة شيء بسبب نجاسة شيء آخر كما مر فالفرق بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي ظاهر والتحقيق ان ادلة المشهور على وجوب الاجتناب عن المشتبهين بعضها يفيد تنزيل المشتبه منزلة النجس مثل استدلال بعضهم من تبعية الاحكام للصفات ومن تنقيح المناط الحاصل من النص في باب الوضوء وبعضها لا يثبت الا المنع عن الاستعمال الا ان الاول غير تام في نفسه **قوله** ولا فرق بين هو والثاني آه **اقول** وعليه

تلخ وان لم يكن عليه الكل وعليه فتاوى مشايخ عصرنا وما قاربه **قوله** وحاصله منع دلالة الفقيه آه **اقول** منشأ المنع ما يقال من ان الاية مجملة لاحتمال الرجز بمعنى اخر سوى الشرك ولو سلم دلالتها فانما تدل على هجر ما يلاقى النجس لا ما يلاقى المحتمل للنجاسة ولو سلم فانما تدل على الاجتناب بالنسبة الى ما يشترط فيه الطهارة لا مطلق ولا لزم تخصيص الاكثر لعدم حرمة كثير من الاستعمالات كما لا يخفى **قوله** وبه يندفع تعجب صاحب الحدائق آه **اقول** لا يخفى ان البلل بحسب الظاهر من الشبهات البدوية المجردة عن العلم المقرونة بالعلم الاجمالي فكيف يصح كلام صاحب الحدائق على ما حكى عنه من ان مقتضى القاعدة مع قطع النظر عن النص هو النجاسة لكونها من موارد الشبهة المحصورة ولعل نظره الى ان البلل ذو اثر امره بين ان يكون بولا وغيره فلا احتمال الطرفان وضعفه ظاهر والله ان المراد من المحصور هو القليلة بحيث تشمل الواحدة وهو اضعف وكيف كان فالمشهور على خلافه حيث حكموا بان مقتضى القاعدة لولا النص هو التفصيل بين حالتي خروجه قبل الاستبراء وبعده وهو مسلم في الثانية دون الاولى لان الاصل والعموم ما تقتضي الطهارة الا اذا لوحظ العلم الاجمالي على الاصل الا اذا قام الدليل على تقديم الاصل كما في الثانية **قوله** وارتكاب التخصيص في الرواية آه **اقول** فان قلت اي عموم في الرواية حتى يلزم من تخصيصه تخصيص الاكثر قلت لا عموم فيها ظاهرا الا انه يظهر من جعل الامام عليه السلام ترك الاجتناب عن الطعام استخفافا بتحريم الميتة المستلزم لتحريم ملاقيها ان كل ما يجب الاجتناب عنه يجب الاجتناب عن ملاقيه بمقتضى العلة المنبه عليها في الرواية ولا بد من تخصيص هذا العموم باخراج المحرمات الغير النجسة اذ لا شك في ان الاجتناب عنها لا يستلزم الاجتناب عن ملاقيها ولا ريب في ان اكثر المحرمات من هذا القبيل فيلزم تخصيص الاكثر **قوله** ملخصه ان نقول انه لو تعين احد المشتبهين لو يعلم شرعي صار معلوم الحكم وارتفع الاشتباه واستصحب طهارة الملاقي بالكسر وحليته من هذا القبيل **قوله** والسر في ذلك ان الشك آه **اقول** بهذا يسقط ما يقال ان مناط التكليف هو العلم الاجمالي فليلاحظ ذلك بالنسبة الى الملاقي بالكسر وغير الملاقي بالفتح ليحصل التعارض فيهما كو بينا على ملاحظة اتحاد النوع في الاطراف لثبت ما ادعاه صاحب الحدائق وقد ابطلنا في المبحث السابق **قوله** فامر ملاقيه مقامه آه **اقول** ههنا فروع الاول لو غاب الملاقى بعد التلف فهل يحكم بنجاسته لاجل التعارض حينئذ كما كان ويحكم بطهارته مع نجاسة الملاقي كما حكم سابقا او بنجاستهما معا اوجه الثاني الظاهر عدم الفرق بين الملاقي وملاقيه على القولين وكذا مسئلة ملاقاة احد الشيئين لاحد الملاقيين والاخر للاخر الا اذا انتهى العدد الى غير المحصور فيجري فيه حكمه على القول بوجوب الاجتناب في الملاقي لا اولا ايضا الثالث هل يفرق فيما ذكرنا بالنسبة الى الملاقي بين المذاهب في اصل مسئلة الشبهة المحصورة لا الظاهر عدم الاشكال في عدم وجوب الاجتناب عنه على القول بجواز المخالفة القطعية بل وكذا القول بعدم وجوب الموافقة القطعية نعم لو لاقى احد شيئين احدهما والاخر الاخر وتلف المشتبهان فالظاهر وجوب الاجتناب عن احد الملاقيين على هذا القول وكذا لو بقيا معا لان الاصل في كل من الطرفين بالنسبة الى كل من الشك السببي والمسببي معارض بمثله ولو تلف احدهما فمقتضى القاعدة المذكورة في المبحث السابق جريان الاصل في الاخر والحكم بالتعارض بالنسبة الى الملاقيين وهو غريب لما لو استعمل احدهما فليس كذلك فلا بد من اتباع الاخر ولا شك في جواز استعمال ملاقي المستعمل وهل يجوز استعمال ملاقي الاخر فيه اشكال او يجري هذه الفروع في ملاقاة الملاقي فعليك بالتامل التام في المقام لتطلع على فروع كثيرة وفروض نفيسة واما على القول بالقرعة فمع بقاء المشتبهين لا اشكال في جواز ارتكاب الملاقي لاحدهما اذ الاصل فيه سليم عن المعارض بخلاف الملاقيين لهما او تلفا معا يجري القرعة في ملاقيهما وكذا الكلام في مسئلة التراجع ولو تلف احدهما فهل يجعل طرف القرعة الباقي وملاقي التالف او يجري القرعة بين الملاقيين وجهان فلا بد من التامل في القواعد **قوله** الخامس لو اضطر آه **اقول** ههنا مسائل ثلاث متقاربة الحكم وان اختلف **احديها** ما ذكر في المتن وثانيها انه لو قام امارة شرعية كالبينة او القرعة على تعيين المحرم او النجس جاز ارتكاب الباقي لزوال الاشتباه لانها كالعلم في مرحلة الظاهر كما اشرنا وثالثها انه لو تلف البعض كان حكمه ما عرفت سابقا وتوضيحه ان التلف ان كان قبل تحقق العلم الاجمالي لم يجب الاجتناب لكون الشبهة حينئذ بدوية ولو كان بعده وجب لتنجز التكليف كما في صورة الاضطرار لا يقال هذا ينافي ما فرع في المباحث السابقة من ان الاصل لا يجري في غير المبتلى به فقضيته ذلك اجراء الاصل في الباقي لعدم معارض له يجري في التالف لعدم الابتلاء لانا نقول ما مر هناك انما هو بعد الامر بالنسبة الى غير المبتلى به كما لو شك في ان النجس هذا الماء وما في بلاد الهند اما التلف بعد تنجز التكليف فليس حكمه ذلك فاذا تلف ما بقدر الحرام او زاد ثم انضم الى الباقي حلال بمقدار التالف او زاد وحصل الاشتباه وجب الاجتناب عن الكل بمقتضى ما ذكر ومن هنا يعلم انه لو تغير وضع الاشتباه من حالة الى حالة اخرى لم يتفاوت الحكم على القول المشهور كما سنعرف الا اذا انتهى الامر الى غير المحصور فلو فرض ثلاث اوان فيها اناء نجس واخذ منها واحد ووضع بين اوان اخر وحصل الاشتباه ثم اخذ من هذه الاواني واحد ووضع بين اوان اخر وهكذا وجب الاجتناب عن الكل سواء كان العدد الموضوع بقدر الحرام او زاد او انقص وكذا لم يتفاوت على القول بجواز ارتكاب المخالفة الكل تدريجا واما على القول بوجوب ابقاء ما يساوي الحرام فيجب مراعاة ذلك في ادارة الامر على مداره فلو كان النجس في الاواني الاولى اثنين فاخذ واحد منها ووضع في الاواني الثانية وحصل الاشتباه ثم اخذ واحد منها ووضع في الثالثة كذلك وجب الاجتناب عن الاثنين من كل طبقة وهكذا في سائر الفروض التي يستخرجها المتامل **قوله** لاحتمال كون المحرم آه **اقول** قد نقحنا الكلام في هذا المرام في مبحث دليل الانسداد مستقصى فراجع **قوله** كما اذا كان زوجة الرجل آه **اقول** هذا العنوان انما هو بالنظر الى القواعد الاصولية والا فالمضطرب اقسام منها احكام مذكورة في الكتب الفقهية **قوله** فهل يجب على الزوج آه **اقول** مبنى الوجهين ان الخطاب

يتوقف تنجزه على وجود موضوعه والامر الاتي غير موجود فعلا وان الزمان لا يدخل له في الخطاب وليس هو الا قيدا للمطلوب فالتكليف يتعلق بما سياتي ففي وجوب الحج على المستطيع انه يجب عليه في زمان الحج في الوقت المقرر له لا ان وجوبه مشروط بحضور الوقت فان الزمان ليس قيدا في الطلب مع وجود الطلب فعلا ولذا حكموا بوجوب المسافرة للحج على النائي قبل دخول وقته وحمل الماء في السفر للعالم بعدم وجدانه في الوقت وبمثل ذلك فرق بعض المدققين بين الواجب المعلق والمشروط حيث قسم الواجب الى ما يتعلق وجوبه بالمكلف ولا يتوقف حصوله على امر غير مقدور له كالمعرفة ويسمى منجزا والى ما يتعلق وجوبه به ويتوقف حصوله على امر غير مقدور له كالحج فان وجوبه يتعلق بالمكلف من اول زمن الاستطاعة او خروج الرفقة ويتوقف فعله على مجيء وقته وهو غير مقدور له وفرق بينه وبين الواجب المشروط بان التوقف في الاول للفعل وفي الثاني للوجوب ثم اعترض على نفسه بانه مع توقف الفعل على امر غير مقدور امتنع الوجوب قبله لاستلزامه التكليف بالمحال واجاب عنه بانه ليس المراد من وجوبه قبله ان يكون الزمان المتقدم ظرفا للوجوب والفعل معا بل المراد انه يجب على المكلف في الزمان السابق ان ياتي بالفعل في الزمان اللاحق كما يجب على المكلف في المكان الممنوع من الصلاة فيه ان ياتي بها خارجه فالزمان السابق ظرف للطلب واللاحق ظرف له وللمطلوب معا ففرق حينئذ بين قول القائل اذا دخل وقت كذا فافعل كذا وبين قوله افعل كذا في وقت كذا انتهى كلامه ملخصا ثم انه فرع على الفرق المذكور ثمرات عديدة واورد عليه بوجوه ذكرناها في شرح منظومتنا الاصولية باجوبتها وحققنا صحة الفرق المذكور وبينا الامر بما عليه كيف كان فعلى هذا التقرير يكون الخطاب متوجها الى الفرد الغير الموجود من المشتبهين فيدخل ذلك في عنوان الشبهة المحصورة ويتعلق به حكمها **قوله** ولكن الاظهر هنا وجوبه آه **اقول** مناط التفصيل والفرق اختلاف خطابات الشرع وتوضيحه ان يقال ان كل خطاب يفيد مثل افادة قوله تعالى احل الله البيع من حرمة الشيء في الواقع من دون اعتبار شيء زائد من زمان او وصف فحكمه حكم الشبهة المحصورة لثبوت التكليف فعلا ومقتضاه الاحتياط وكل ما كان من قبيل اقم الصلوة لدلوك الشمس ودعي الصلوة ايام اقرائك في اعتبار شيء اخر فحكمه غير حكمها لتقييد الخطاب بقيد يجب احرازه في فعليته فقبل زمان وجود القيد لا يثبت الحكم الذي افاده الخطاب ولو شك في كون الخطاب من اي القسمين فالاقوى الاحتياط الا لحاظا عدم القيد **قوله** فالظاهر جواز المخالفة آه **اقول** توضيحه انه لا يجب تحصيل العلم بالموافقة الاحتمالية بل يجوز المخالفة القطعية بارتكاب الطرف الفعلي وغيره معا اذ العلم الاجمالي لا اثر له بالنسبة الى الثاني فينفرد الاول بالشك ويصير الشبهة بدوية وكذا الثاني لاحتمال كون الممنوع منه في الواقع ما ارتكبه سابقا ولا دليل على حرمة تحصيل العلم بارتكاب الحرام كما مر في المباحث السابقة **قوله** فيرجع في المثال الاول آه **اقول** وانما لم يجر الاستصحاب بالنسبة الى مقدار ايام الحيض لظهور انقطاعه بالعلم الاجمالي ثم لا شك في زوال المستصحب اعني الطهر الذي في الايام السابقة وانما في مقدار ايام الحيض فلا بد ان يرجع فيه الى اطلاق الاباحة فيحصل المخالفة القطعية **قوله** ولذا يفسد في حق القاصر آه **اقول** قد عرفت سابقا ان الربا جهلا لا يترتب عليه الاثم والعقاب كما قال تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف الاية وانما الكلام في ترتب الحكم الوضعي وعدمه ومقتضى ما دل على حرمة الربا وفساد المعاملة المشتملة عليه وجود الزيادة خاصة اذا وقع الربا في القرض وفساد المعاملة راسا اذا وقع في عقد المعاوضة فيرد كل من العوضين الى ملك صاحبه لا الزيادة خاصة فيجري فيها ما يجري في سائر المعاملات الفاسدة لكن الاصحاب لم يفرقوا هنا بين الموضعين فاطلقوا وجوب رد الزيادة استنادا الى ظاهر قوله تعالى فان تبتم فلكم رؤس اموالكم خلافا للنهاية والنافع والدروس وغيرها فلم يوجبوا الرد بل عن التنقيح نسبته الى الشيخ واتباعه بلا فرق بين صورة وجود المال بعينه وصورة تلفه بل صرح في الحدائق على ما حكي عنه بصحة المعاملة في هذا الحال وربما يحتمل ان يكون ذلك مراد الباقين ايضا اذ الحكم بعدم وجوب الرد مع القول بفساد المعاملة في غاية البعد واطلاقهم يشمل الموضعين ولا وجه لحمل كلامهم على صورة القرض كما صدر عن بعضهم وتفصيل الكلام موكول الى الفقه **قوله** والصغير على وجه آه **اقول** المراد من الوجه هو ان يكون معاملات الصبي شرعية اذ لو لم تكن شرعية لم يصح معاملته الغير الربوية ايضا **قوله** للعلم بخروج بعض الشبهات آه **اقول** ملخصه انا قد علمنا بخروج بعض الشبهات التي يجب عن تحتها كبيع احد الاناءين المشتبهين بعد بيع الاخر وشككنا في البعض الاخر وقد تقدم عدم جواز التمسك بالعموم في الموضوعات المجملة المشكوكة الا ما ثبت جواز التمسك بها فيه كالموضوعات المستنبطة ولو سلم فلا نسلمه فيما وجد العلم الاجمالي كما فيما نحن فيه لان حجية الالفاظ من باب الظهور لا التعبد ولا ظهور مع العلم الاجمالي بفساد احد المعاملتين في السابقين والبيعين **قوله** لكن الفرق آه **اقول** وجه الفرق ان الاصول اللفظية مدارها على الظهور بخلاف الاصول العملية فان مدارها على عدم وجود العلم التفصيلي لانها في مقام التكليف ولعل الامر بالتامل اشارة الى الوجه المذكور او الى ضعف الفرق والاول اظهر **قوله** وعلى هذا فيحرم على الخنثى آه **اقول** قد تقرر الكلام في احكام الخنثى في اواخر الكتاب مستقصى فلنذكرها هنا امرين هما كالانموذج بل الفهرس لما ذكرناه **الاول** ان الاصل كالحق في محل اشتراك افراد الانسان ذكورا كانوا او اناثا في التكليف وقد انخرم هذا الاصل في موارد كثيرة من جهة اختصاص الحكم باحد القبيلين كبطلان الصلوة في الوضوء بهما والجهر والاخفات وكيفيات افعال المرئة وقعودها واوضاع اعضائها وكيفية سترها في الصلوة وجواز لبس الحرير والذهب لها دونه وعدم الجهاد عليها وعدم قتلها في الجهاد وقبول توبتها اذا ارتدت عن الفطرة وعدم الجز والتغريب عليها وعدم جواز امامتها للرجال وعدم رجحان خروجها الى المسجد وعدم وجوب الجمعة عليها وتحريم لبس ما يستر ظهر القدم والتظليل في الاحرام له دونها وافاضتها من المشعر قبل الفجر وكاحكام الكفن بالنسبة اليهما

الترخ في وقوع بوطهما في البرء واحكام المواريث وعدّ نقوض فضائها وكون الثنتين منهما في الشهادة في حكم الرجل الواحد وعدّ كفاية شهادتهما بدون انضمام الرجال الا في مواضع مخصوصة وعدم احتياج الامة المشتراة منهما الى الاستبراء والاختلاف في وطى دبريهما في التسمية والاحكام والحليّة واختلاف ديتهما نفسا وطرفا الى غير ذلك من الاحكام المختصة بالرجال او النساء المذكورة في الابواب المتفرقة **الثاني** في استخراج احكام الخنثى بالنظر الى القواعد وجوه احدها الرجوع الى القرعة للاخبار العامة الواردة فيها وثانيها الرجوع الى قاعدة الاشتغال فيها بمعنى ان يجعل الاجمال فيها من قبيل الاجمال في المكلف به ويبنى على الاحتياط وثالثها اعمال البراءة نظرا الى ان الحكم معلق على عنوان الذكورة والانوثة والخنثى خارجة عنهما ومتى لم يعلم توجه خصوص احد خطابيهما اليها يجري الاصل ورابعها تتبع المقامات والرجوع في كل منها الى ما يقتضيه الاصل فيه وجودا او عدما ففيما تعلق الحكم فيه بعنوان الرجل والمرأة كما في الوضوء والصلوة فالاصل البراءة او الاشتغال او بالتفريق على المذاهب وفيما علق الحكم فيه على الرجل فالاصل عدمه فيها كالجمعة والقضاء والشهادة وفيما علق فيه بالعموم وخرج منه المرأة بالدليل فتدخل تحت العموم كما في عموم وجوب الافاضة قبل الفجر ولبس المخيط في الاحرام ونحوهما والذي يظهر من الفقهاء في ابواب العبادات ملاحظة طريقة الاحتياط بالنسبة اليها وظاهر كلام المحقق الكركي ره في جامع المقاصد في باب صلوة الجمعة كون ذلك مسلما بين الاصحاب ويؤيده ما ظهر من فتوى المعظم بالقضاء الاشتغال في اجزاء العبادات وشرائطها **قوله** ولا يلزم هنا مخالفة قطعية آه **اقول** هذا نعم دخل تقريره ان هذا الاصل معارض بمثله ومع استصحاب الزوجية المعلومة بالاجمال مثلا فيلزم من اجرائهما فيهما المخالفة القطعية وحاصل الجواب انه مع قطع النظر عن معارضة هذا الاصل بالاصل المذكور لعدم احراز الموضوع فيه لا يلزم من طرح ذلك العمل بهذا الاصل فيهما الا المخالفة الالتزامية للفتوائية نظرا الى الحكم بالحرمة في شيئين يكون احدهما حلالا في الواقع قطعا ولا ضير فيها لكثرة نظائرها في الفقه **قوله** وفيه نظر آه **اقول** قد بينا وجه النظر سابقا وابطلنا التفصيل كما صدر من المحقق القمي ره وحققنا عدم تمامية دعوى خصوص السيرة القطعية كما صدر عن بعض المعاصرين **قوله** الاجماع الظاهر المصرح به آه **اقول** لا يخفى ان دعوى الاجماع صدرت عن كالمحقق والشهيد الثانيين في صحة المدارك والحدائق والمحقق البهبهاني ره وغيرهم مخصصة غالبا بمواضع مخصوصة مثل مبحث المكان وما يسجد عليه ونحو ذلك الا ان تعليلاتهم تفيد العموم على ان منهم من ادعى الاجماع على وجه الكلية او على وجه الارسال كما هو ظاهر من تتبع الاخبار الكثيرة الدالة على جواز المخالفة القطعية في الشبهة عن ظواهرها ويحملها على غير المحصور **قوله** وادعاه صريحا المحقق البهبهاني ره آه **اقول** دعوى الاجماع مذكورة في الفوائد العتيقة في الفائدة الرابعة والعشرين الا انه لا يكون هناك تعرض لنفي الريب فانه قال ما لفظه مع ان الاجماع واقع على عدم وجوب الاجتناب عن غير المحصور ومدار المسلمين في الاعصار والامصار كان على ذلك انتهى فلعل النسخة الموجودة عنده غير صحيحة او انه ذكر ذلك في موضع آخر من الفوائد ايضا وكيف كان فقد ادعى الاجماع بل الضرورة ايضا في حاشية المدارك حيث قال مضافا الى الاجماع بل الضرورة الدينية في غير المحصور وطريقة المسلمين في الاعصار والامصار وتبعه في دعوى الضرورة بعض من تاخر عنه وممكن للمنع الجملة فان دعوى ما يجتنب الغالب لو اذا احتمل ان يكون ما عنده تام الكيل بدون ذلك النجس وكذا حرمة شيء كذلك لا يقتضي بالمنع من التصرف فيما عنده تاما من جهة الاحتمال المذكور وهو ظاهر **قوله** الثاني ما استدل به جماعة آه **اقول** ربما يعترض على هذا الدليل مضافا الى ما اعترض به المصنف ره بان لزوم المشقة والعسر والحرج لا يقتضي بالحل والطهارة غاية الامر جواز التصرف من جهة الضرورة كاكل الميتة في المخمصة فانه لا يفيد حل الميتة حينئذ بالذات ولا طهارتها غاية الامر جواز الاقدام على اكلها من جهة الضرورة واين ذلك من المقصود في المقام ولا يخفى ان هذا الاعتراض انما نشأ من عدم معنى النظر في هذه القاعدة وعدم تحقيق حالها من حيث انها هل تكون من اصول المذهب والقواعد الغير القابلة للتخصيص كما يظهر من العلامة الطباطبائي ره فيما حكى عنه وان كان ظاهر كلامه ره يعطى التفرقة بين مطلق العسر والصعوبة وبين الصعوبة المفضية الى الحرج ولعله من جهة تفرقته بين مفهومي العسر والاصر والحرج وغيرهما مما اشتمل عليه الآيات والاخبار وان الحرج اشد من الاولين او هي من الاصول الاولية الغير المقاومة لمعارضة شيء من الادلة حتى العمومات والاطلاقات كاصل البراءة والاباحة كما ينسب الى بعضهم ويظهر من المعترض ويعطيه ظاهر كلام المحقق القمي ره في باب التنظر وان صرح بخلافه او من القواعد القابلة للتخصيص كسائر القواعد والعمومات كما هو مختار جماعة بل ربما ينسب الى الاكثر او انها من القواعد المجملة التي لا يمكن العمل بها في ما عدا التكليف بما لا يطاق والا لزم رفع جميع التكاليف كما ذهب اليه المحدث البارع الحر العاملي ره في كتابه المسمى بالفصول المهمة وان امكن ارجاعه الى الثاني ونحن نبين ما يؤدي وعليه رهى التحقيق او بالاشارة كافية **قوله** فيه منع الاستدلال نظر آه **اقول** هذا النظر منظور فيه ويبان وجهه يحتاج الى تفصيل الاجمال وبسط في المقال **فاقول** ههنا مفاهيم مختلفة المعنى متفاوتة المبنى احدها المحال ويراد فيه الممتنع وقد يعبر عنهما فوق الطاقة وما لا يطاق ولا كلام في امتناع التكليف به بالنسبة الى هذا الدين وسائر الاديان ايضا وقد دل عليه الادلة الاربعة بل الضرورة العقلية والدينية وثانيها اليسر الذي قد يعبر عنه بالسهولة ولا كلام ايضا في جواز التكليف به مطلقا بل في وقوعه وقد دل عليه ايضا الادلة الاربعة وثالثها الواسطة بين المرتبتين والمنزلة بين المنزلتين التي عبر عنها في النصوص بالضيق والاصر والعسر والحرج وهذا محل الخلاف والنزاع فاختلفوا بعد ثبوت وقوع التكليف به في الامم الماضية والقرون الخالية في وقوع التكليف به في شريعتنا وعدمه فعلى الاول يكون قاعدة نفي الحرج من الاصول الاولية القواعد القابلة

للتخصيص على الثاني تكون من القواعد الغير القابلة للتخصيص مثل الاولى ويدل عليه الكتاب والسنة المنطابقتين وينبغي ان نتعرض لبعضها ان شاء الله
من العسر والحرج بالنسبة الى اكثر موارده واغلب افراده فيرتفع التكليف حينئذ عن الموارد التي لا يلزم منه العسر والحرج فيها بل يحكم العقل القطعي
بذلك لان مناط الحكم بصورة تحقق العسر والحرج تؤدي الى العسر والحرج الا انه لو حصل الرخصة لنا من الشارع في الاكل والشرب ونحوهما بمقدار
ما يندفع به الحرج لادى الى الحرج وهذا نظير ما مر في مسئلة الاحتياط من ان تخصيص موارده بموجب الحرج بل يؤدي الى الخلاف للاحتياط احيانا
والشرع في ملاحظة غالب افراد النوع ان نفي العسر والحرج انما هو للتسهيل على العباد كما قال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وهو من المنن
العظام والنعم الجسام بالنسبة الى الانام فهو في مقام الاضطرار والامور التي تدعو اليها الضرورة فقد تلاحظ فيها حال الشخص في البقاء والنظام
والانتظام وقد يلاحظ فيها بقاء الانتظام الكلي والنظام الجلي وحينئذ فلا بد من اناطتها على ملاحظة الاوسط الغالب لا على التعكيس
في احوال الاشخاص الجزئية بالنسبة الى الامكنة والازمنة وغيرها فاذا لوحظ حال الاغلب بالموافقة كان الاليق تغيير الامر الى ما يلائم حالهم
من هذا القبيل ما نحن فيه ومنه مسئلة حجية الظن حيث لوحظ فيه الانسداد الاغلبي ان فرض انفتاح باب العلم بالنسبة الى بعض الاشخاص
ومنه مسئلة التقية ايضا حيث لوحظ فيه حال الضرر النوعي كما حقق في محله ويدل على ما ذكرناه بعض الاخبار الواردة في الموارد الخاصة المستدل
فيها باية نفي الحرج مثل صحيحة الفضيل في الرجل الجنب يغتسل فينتضح الماء في الاناء فقال لا باس وذكر الاية وفي الموثق بل الصحيح في الغدير من المطر
يبول فيه الصبي والدابة وتروث ان الدين ليس بضيق وان الله عز وجل يقول ما جعل عليكم في الدين من حرج وحسنة محمد بن الميسر في الماء القليل في
الطريق يريد الجنب ان يغتسل منه يداه قذرتان قال يتوضأ ويغتسل وتلا الاية الى غير ذلك من الاخبار نعم الاحكام التي لا تؤدي الى العسر والحرج
الا نادرا يكون نفيها مقصورا على الموارد التي يتحقق فيها ذلك مقتدرا بما يندفع به الضرورة كاكل الميتة في المخمصة وشرب المتنجس عند العطش
الشديد فيهما اشبه ذلك فلا يتعدى الى غيرها ولا فيهما الى ما زيد على مقدار الضرورة لان مناط رفع المنع هنا بما يندفع به الحرج تمام الاحرج فيلتزم
موارده قال جل شانه وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وقال تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم مما اقتضا
يندفع الاعتراض على الاستدلال بما يقرب مما اعترض به المصنف من ان الاجتناب عن غير المحصور ليس عسرا وحرجا في جميع الازمان بالنسبة الى جميع الاشخاص
الا ترى ان من يزاول الصحارى المتسعة يعسر عليه الاجتناب عن جميعه بسبب علمه ببول شخص في مكان غير معين منه بخلاف من يجتنب فيها ولا يحتاج
الى ملاقاة شيء منها وقد يتحقق العسر والحرج في المحصور ايضا في محل الحاجة والضرورة اليه فلا بد اذن من بناء الامر على الدوران مدار التضرر والحرج
وعدمهما لا انحصار الشبهة وعدمه ويندفع الاعتراض الذي نقلناه آنفا ايضا توضيح الاندفاع ان عموم لزوم الحرج بملاحظة الغالب قاض بعدم
تشريع الحكم فيعم الموارد النادرة مما لا حرج فيها ايضا وليس المقام من قبيل ما لا ينافي تشريع الحكم بل يقضي بالجواز في محل الضرورة كما في اكل الميتة
في المخمصة وغيره مما يكون الحرج فيه اتفاقيا والفرق بين الصورتين ظاهر مما بيناه فما ذكره المعترض من ان لزوم العسر والحرج لا يقضي بالحل مطلقا في
مستشهدا باكل الميتة كما ترى ولعل ما ذكرناه مراد من قال ان الحرج دافع لا رافع كما نقله في فقه المطالب في مقام دفع ما يرد على التخصيص بغير المحصور
عسر الاجتناب اخذا لذلك من استدلال من استدل به في عدم وجوب الاجتناب بزعم ان المراد هو العسر الشخصي لا النوعي بالمعنى الذي بيناه ثم ان الغالب
ان منشأ اناطة نفي العسر والحرج على الشخصي منهما لعله ملاحظة ورود الاحكام المشتملة عليهما في الشرع كثيرا كالجهاد مع الكفار ومجاهدة
النفس في اخيار دين الحق التي هي الجهاد الاكبر وتمكين النفس من القصاص والحدود في موارد وجوب التمكين منهما الى غير ذلك من المشاق التي يعسر تحملها
جدا فلا يتم ذلك مع جعل القاعدة قاعدة كلية مطردة في جميع جزئياتها غير مخصصة في شيء منها ادارة مدار التغلب لا يقف المتنبه بها على هذه
الامة من بين الامم ولا يخفى ضعفه لما حققنا في محله من انها غير مشتملة للعسر والحرج بالنسبة الى الاغلب ولا نطيل الكلام ببيان ذلك في
هذا المقام لان الاهم بما فيه الاهتمام **قوله** الا ان مقتضى الجمع بينهما آه **اقول** ربما يستشهد لهذا الجمع بما دل على عدم جواز التصرف
في المال المختلط بالحرام المجهول القدر والمالك وعدم حليته الا بعد اخراج خمسه وما دل على عدم جواز تصرف احد الشركاء في المال المشترك الا
بعد الاذن من شريكه حيث ان موردهما من موارد الشبهة المحصورة ولا يمكن طرحهما ومعارضتهما للادلة الحلية ظاهرة فلا بد من حمل تلك الادلة على
الشبهة الغير المحصورة وفيه ما لا يخفى فان اخبار حلية المال المختلط بالحرام باخراج الخمس لا ربط لها بالشبهة المحصورة كيف ولو كان كذلك لما كان لها
خصوصية للخمس بل كان افراز القدر الذي يعلم كونه حراما قاضيا بحل الباقي فهذا الحكم من جملة الاحكام الشرعية التعبدية المخالفة للاصل
الثابتة لقيام الدليل عليه مع ان تلك الاخبار لا تدل على عدم جواز التصرف في المال المختلط قبل اخراج الخمس بل انما تدل على حليته بمعنى ترتب جميع
آثار الملك المطلق عليه ومنها نفي الضمان بعد اخراج الخمس وانى هذا من المدعى وما ابعد ما بين هذا الاستشهاد وبين الاستدلال بتلك الاخبار على
حلية الشبهة المحصورة كما صدر عن بعضهم بتقريب ان الاشتباه لو لم يكن قاضيا بالحل لما كان اخراج الخمس كافيا فيه ولا يرد المعارضة بانه لو كان
قاضيا بالحل لما احتيج الى اخراج الخمس لان فائدة اخراجه الحكم بحلية الجميع وعدم حصول الضمان في استعماله كما اشرنا والحق انه لا شاهد فيها
ولا دليل كما عرفت واما الاستشهاد بمسئلة الشركة وما دل على عدم جواز التصرف بدون اذن الشريك فاجنبي عن المقام ان اريد الشركة التي هي من المعهود

كما هو ظاهر وخارج عن محل الكلام اذ ان دين الشركة المرجية الحاصلة بلا اختيار كما في مواضع **قوله** فتامل آه **اقول** اشار الى ان سوق المسلمين كايديهم امارة من الامارات المعتبرة الشرعية بالاخبار واجماع اصحابنا الاخيار فهو بنفسه مسوغ للارتكاب بل هو شاهد على الحلية والطهر كما صرح به بعضهم كالعلامة الطباطبائي في منظومته حيث قال لدماء بايدي المسلمين فانه نقضى بطهرها صلة وتشهد كذاك ما بسوقهم وان دادوا تطهيرا لا ما المدعوا وشحم عينه على الاصل دنج والزم التضييق وعن نص خرج فحينئذ لا حاجة الى ملاحظة كون ذلك شبهة غير محصورة في الحكم بالحلية **قوله** وان شئت قلت آه **اقول** وان شئت قلت ان القاطع للاصل الاولى الماخوذ من العمومات هو العلم بالمخرج عن مقتضاها والعلم الحاصل في غير المحصور بوجود الحرام في الجملة لا يعد في العرف علما بثبوت التحريم بالنسبة الى شيء من الخصوصيات حتى يمنع من الاقدام ويوجب الاجتناب بالنسبة الى خصوص الموارد بحيث يعد التحرز عنها عندهم من ظنون اصحاب السوداء وفنون ارباب الريبة والشرائط الخارجة عن منصف العقلاء وعلى هذا ينزل كلام صاحب الدرة النجفية حيث ذكر في وجه الفرق بين المحصور وغيره ان غير المحصور لا يعلم بوجود الحرام فيه ولا يقطع بحصوله فلا يتعلق التكليف الشرعي باجتنابه ووجوده في الواقع لا يصير مناطا للاحكام الشرعية وانما جعلت منوطة بنظر المكلف وعلمه والا فظاهر كلامه مع النظر عما يرد على الخ مما لا معنى له اذ المفروض وجود العلم الاجمالي كما لا يخفى **قوله** فتامل آه **اقول** لعله اشارة الى انه لو تم ذلك لجرى في الشبهة المحصورة ايضا وقضيته صحة القول بجواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام وكفاية الموافقة الاحتمالية وقيل انه اشارة الى امكان دعوى الفرق في استقلال العقل بين الضرر الدنيوي والاخروي فيستقل بوجوب دفعه حتى في غير المحصور في الثاني بخلاف الاول **قوله** فصور ارتكاب الكل ثلث آه **اقول** احديها ارتكابها مع عدم العزم والقصد عليه من اول الامر وثانيها ارتكابها مع العزم والقصد كذلك وثالثها ارتكابها مع قصد نفس الحرام وارادة المقدمة من ارتكاب الكل **قوله** فعن الشهيد والمحقق الثانيين آه **اقول** اورد عليه صاحب الحدائق وتبعه فيه المص كما سيأتي الاشارة اليه بان المحصور وغير المحصور ليسا بموجودين في الايات والاخبار ليرجع فيهما الى العرف بل هما من الفاظ القوم كما في نظائرهما من لفظ كثير الشك والركن من اجزاء الصلوة ومحل الرجوع الى العرف هو الاول كلفظ الصعيد مثلا وفيه انهما مذكوران في معاقد الاجماع الذي هو كالخبر بل ربما يقال ان سر الرجوع فيهما الى العرف ذكرها في عبائر الاصحاب فلا بد في تشخيص مرادهم من الرجوع الى العرف ولا يمكن الرجوع في ذلك الى اللغة لان كل ما يوجد في الخارج فهو محصور فغير المحصور العرفي داخل تحت المحصور اللغوي فلا مصداق لغير المحصور لغة الا بحسب التجوز والاتساع او بملاحظة الافراد والنسبة ليساكما انه ثبت فيهما وضع جديد من الشارع ليمنع ذلك عن الحمل على المعنى العرفي لما مر من عدم وقوعهما في الكتاب والسنة فالمراد هو المعنى العرفي سواء ثبت النقل من المعنى اللغوي اليه كما عليه البعض او لم يثبت بل استعمل فيه مجازا كما هو الاظهر **قوله** بمعنى انه يعسر عده آه **اقول** لا يخفى ان هذه العبارة لا تشمل الكميات المتصلة وربما يعبر بتعبير يشملها ايضا فيقال انه ما لا يتمكن من الاجتناب عنه بلا حرج او يقال انه ما لا يمكن الاحاطة به بلا عسر ولا بد ان يلاحظ العسر عند التمكن وعدم الامكان بالنسبة الى الاوساط لا الاشخاص والاوقات والاحوال والاماكن المعينة وكيف كان فالمراد عسر عد اطراف الشبهة لا المشتبهات كما سيأتي الاشارة اليه لئلا يرد عليه مثل الشبهة التي هي من قبيل الكثير في الكثير كتسعة وتسعين في مائة فانهم اجمعوا على وجوب الاجتناب فيه ومن ذلك ان اطراف الشبهة عشرة وان كان المشتبهات مائة **قوله** ان تعسر العد غير متحقق فيما مثلوا به آه **اقول** كما ان ضوابطهم المقررة في تشخيص غير المحصور غير ضابطة فكذلك امثلتهم مختلفة مختلة فربما مثل للقسمين بمثل الالف والثلاثة وتارة مثل لهما بمثل المواضع المتسعة والبيت واخرى بما يخالف ذلك قال المحقق الثاني في شرح القواعد ما لفظه هذا اذا كان محصورا في العادة كالبيت والبيتين اما ما لا يعد محصورا عادة كالصحراء فان حكم الاشتباه فيه ساقط فان كان مراده بكلمة الكاف التمثيل دخل في المحصور مثل ثلاثة بيوت ايضا وان كان المراد بها التحديد لم يدخل ولا نعم انه لا يدخل في غير المحصور لان مقتضى التمثيل بالمثالين لهما دخول ما يخرج عن احدهما في الاخر وظاهر ان ادخال مثل ثلاثة بيوت في غير المحصور او ادخال قطعة عظيمة من الصحراء في المحصور مشكل مع انه يبقى التحير والاشتباه على حاله لعدم ضابط في البين مع ان البيوت والدور تكون مختلفة في نفسها غاية الاختلاف فلا يعلم ان اي مرتبة من الوسعة فيهما مناط الحصر والانحصار مضافا الى ان تشخيص ذلك بالنسبة الى ما ذكر من الامثلة لا يكفي في تشخيص الكميات المنفصلة ولو لوحظ مقايسة نسبة العددين الى المكانين بان يؤخذ عددان يكون النسبة بينهما كنسبة الصحراء الى البيت فهذا مما يحتاج الى مزيد تتبع بل اطلاع كامل على كيفية اخذ النسب الاعدادية والنسب الفضية بحسب بعض المقامات وابن ذلك من انظار العرفية وبالجملة فما ذكروه موجب لزيادة الحيرة كما هو ظاهر **قوله** ورد بما قيد المحقق الثاني آه **اقول** فيه ان القصر والطول من الامور الاضافية والاعراض المقولة بالتشكيك ولا حد لهما ينتهيان اليه فان الدقيقة زمان طويل بالنسبة الى الثانية وقصير بالنسبة الى الساعة فليس لهما ميزان منضبط ولا يتم الرجوع فيهما الى العرف ولا ينضبط الطول والقصر الا بملاحظة الافعال والحركات المنطبقة على الزمان وبعد ملاحظتها يختلف امرهما فربما كان الزمان قصيرا بالنسبة الى فعل وطويلا بالنسبة الى اخر ولو قيد الفعل بالقليل نقلنا الكلام اليه قلنا فيه ما قررناه في الزمان القصير وهلم جرا فيتسلسل مراتب الرجوع الى العرف مع انه يختلف طريق العد ويتفاوت مقدار الزمان باختلافه ولو لوحظ عروض العد لحصل الاختلاف الفاحش من جهة اختلاف المعدودات كالدراهم والمواشي والجزء والامكنة **قوله** فانا اذا فرضنا بيتا عشرين آه **اقول** فيه ما لا يخفى فان مراد المحقق ملاحظة الالف من حيث انه كم منفصل

ومرتبة من مراتب الاعداد فان عدد في نفسه مع قطع النظر عن غيره والمعدود بان يقال له واحد اثنان ثلاثة وهكذا الى ان ما عجزنا قليل متعسر الا ظو غرض المعدود فقد ذكرنا انه يختلف الطول والقصر بالنسبة الى آحاد المعدودات وليس مراده ان كل ما حصل فيه نسبة الالف بالنسبة الى شيء آخر كان من هذا القبيل حتى في مثل البيت المفروض والاوقية المفروضة ولو كان المراد ذلك لامكن هذا الفرض في اقل من البيت المفروض من مثل الذراع الواحد بل مثل الاصبع لانها لامكان فرض جزء فيه نسبته الى المجموع نسبة الواحد الى الالف وكذا الحال في مثال الاوقية ولا يمكن التزام الاجتناب والعسر في مثل ذلك من مثقال ذرة من طعم الادراك فكيف من مثل هذا المحقق النحرير والذي يرشد الى ما ذكرناه تمثيله فيما نقلنا عنه من شرح الفوائد للمحصور بالبيت والبيتين من دون تعرض لكون الجزء المشتبه قليلا او كثيرا ولغيره بالصحراء فالبيت في الكميات المتصلة بمنزلة الثلاثة في الكميات المنفصلة والصحراء في الاولى بمنزلة الالف في الثانية ونظير هذه الشبهة ما اوردت على الحكماء الطبيعيين في قولهم بكون الجسم قابلا للانقسام الى اجزاء غير متناهية من انا لو فرضنا شبرا من الجسم منقسما الى ما لا يتناهى هو مقتضى ما ذكرتم لزم ان يكون ذلك الشبر غير متناه البعد وبطلانه ظاهر وبيان الملازمة ان البعد والحجم يزداد بازدياد الاجزاء كما يرى في المركب من عشرة اجزاء بالنسبة الى المركب من خمسة اجزاء والمفروض ان الاجزاء غير متناهية فيلزم عدم تناهي الازدياد الموجب لعدم تناهي الحجم والبعد وهو ما ذكر من اللازم وجوابها ظاهر غني عن البيان **قوله** نسبة الالف الى الواحد آه **اقول** الاولى عكس النسبة كما لا يخفى **قوله** واما ثانيا فلان ظن الفقيه آه اقول لا يقال ان ظن الفقيه بالنظر العرفي لا بالنظر الاجتهادي العلمي كما في تشخيص نفس الطرفين من المحصور وغيره لانا نقول لما حصل الظن من تتبع القوانين و النظائر وان كان من الحقايق العرفية كان من الظنون الاجتهادية التي ليست بحجة في المقام حتى عند ارباب الظنون المطلقة لانهم يقولون بالحجية في موضوع الصرف لعدم جريان دليلهم فيها كما تقدم **قوله** ففيه ان الوجه المقتضي لوجوب آه **اقول** مبنى المسئلة على ان التخصيص هل يكون من قبيل التنويع او التمييز توضيحه ان مقتضى ادلة الاحتياط التي استنبط منها القاعدة هو الاجتناب ولو في غير المحصور وخروج ذلك عنها بقاعدة العسر فان بني في العام على التنويع كان الشك هو اقل الامر بمعنى ان العام لم يشمل الامر المشكوك من اول الامر مثل ان يقال اكرم العلماء ولا تكرم الفاسق فاذا شك في فسق عالم لم يجب اكرامه وعلى هذا فيكون الاصل في المقام هو الاباحة وان بني على الثاني بني على الاحتياط فلا يستقيم ما ذكره المحقق المذكور وهذا هو مقتضى التحقيق والسر فيه ان الشك هنا في عروض المانع لا في تحقق المقتضي والرجوع الى الاصل انما يتم على الثاني دون الاول فهو من قبيل ما اذا علم ان علة وجوب الاكرام في المثال المذكور هي العلم وشك في عروض المانع وهو الفسق لا اذا شك في ان العلة هي العلم والعدالة او العلم فقط فيدفع المانع حينئذ بالاصل ويعمل على العموم اذ لو دفعه من جهة كونه من الامور الوجودية التي لها حالة سابقة كالفسق في المثال حيث انه الخروج عن طاعة الله بل يرجع الى العموم في المقام وان لم يمكن دفعه بالاصل فيه بان يقال ان الاصل عدم كون ذلك المشتبه غير محصور لان الشارع لما نفى حرمة الاستعمال في الشبهة الغير المحصورة فلا بد من تحقيقه احرازه فيبقى العموم شاملا للمصداق المشتبه لعدم تنوعها كما هو المفروض **قوله** الا ان يكون نظره آه **اقول** او يكون نظره الى مثل ما اشار اليه في الدليل الثالث من ان عموم ما الحل نص في الشبهات الابتدائية واخبار الاجتناب نص في الشبهات المحصورة وكلا الطرفين ظاهر في الشبهات الغير المحصورة فنسبتها اليهما على السواء فادخالها تحت اخبار الشبهات المحصورة ترجيح بلا مرجح بل ترجيح للمرجوح من جهة ان الشبهة الابتدائية والشبهة المحصورة من واد واحد نظرا الى رجوع احديهما بالاخرة الى الاخرى فالمحصورة من قبيل المانع حينئذ فتندفع بالاصل ويستصحب الحل فافهم **قوله** ان غير المحصور ما بلغ آه **اقول** ويقرب منه ما قيل من انه ما يكون احتمال اجتناب الحرام المعلوم بالنسبة الى الاقدام على خصوص المصداق الخاص موهوما غير ملتفت اليه بحسب العادة وما قيل من انه ما لا يكون الاقدام على المصداق الخاص فيه قاضيا برفع العلم الاجمالي الحاصل بوجود الحرام بل مع البناء على حرمة ذلك المصداق وحليته يقطع بوجود الحرام في الجملة من دون تفاوت وفي الاخير انه اخص مطلقا اذ لا يرتفع العلم الاجمالي على تقدير كون ذلك حراما نظرا الى انطباق ذلك الاجمال عليه ذلك بعيد من غير المحصور ثم ان الذي يختلج بالبال في تحديده ان المرجع هو العرف بان يحال على استنجابهم واستغرابهم من وجوب الاحتياط فيه فما كان الحكم فيه قطعيا في نظرهم لو خلوا وطباعهم بالنظر البدوي الخالي عن الشوائب فهو من غير المحصور وهو يختلف باختلاف الاشخاص والاوقات والاحوال لكن الظاهر هو الاوسط ولا حاجة الى الامثلة الموجبة لزيادة الحيرة **قوله** ونحو ما اذا علم اجمالا آه **اقول** فان قلت بناء على هذا لا يجب الفحص قبل العمل بعمومات الكتاب والسنة لكثرة العمومات واختفاء المخصصات فيها مع ان المشهور على وجوبه بل ادعى عليه الاجماع قلنا القائلون بوجوب الفحص زعموا انه من قبيل الشبهة المحصورة كما صرح به المحقق القمي ره حتى انه حكم بوجوب الاحتياط في مثل هذه الشبهة على القول بجواز المخالفة الاحتمالية ايضا لوجهين احدهما لزوم الخروج عن الدين لو بني على عدم الفحص بخلاف سائر الشبهات المحصورة وثانيهما لزوم المخالفة القطعية هنا معه بخلافه هناك ولذا رد القائلون بعدم وجوب الفحص بانه من قبيل الشبهة الغير المحصورة ولو لم يكن هذا من غير المحصور فاين هو مع انهم حكموا بكونه دروسيعة منه مع امكان ان يقال ان المقام ليس من مسئلة الشبهة المحصورة والشبهة الغير المحصورة لكونه من موارد الاصول اللفظية وهما من موارد الاصول العملية فحينئذ فلا ان يقول في مقام اثبات ان حجية العمومات انما هي من جهة الظهور النوعي والاصل اللفظي المفيد للظن فتسقط عن الظهور بالعلم الاجمالي فحكمها حكم العام المخصص بالمجمل المفهومي فلا بد من التوقف ثم لو سلم ان المقام من قبيل الشبهة المحصورة فنمنع عدم جواز مخالفة العلم من آحاد المجتهدين بحيث يعمل هذا بعام وآخر بآخر وهكذا كما في واجدي المني في الثوب المشترك ولا يلزم مخالفة المجتهد الواحد لعلمه لانه يعمل بالعموم قبل الفحص الى ان يبقى قدر يقطع بوجود المخصص فيه منها **قوله** آه

اذا كان المردد آه **اقول** يريد بيان حكم ما يعبر عنه في الاصطلاح بشبهة الكثير في الكثير ومما هو داخل في هذا العنوان مسئلة حجية الظن في زمان الانسداد فيجب العمل به للعلم بوجود الواجبات والمحرمات الكثيرة في سلسلة المظنونات **قوله** فالظاهر انه ملحق آه **اقول** المراد انه ملحق بها حكما لا موضوعا كما يظهر من امثلتهم وتعبيرهم لها بما يكون اطرافه قليلة وتعبير المحصور بانه ما يكون اطرافه كثيرة **قوله** لان الامر معلق بالاجتناب آه **اقول** توضيحه انه لو فرض خمسمائة منها في غاية الكبر وخمسمائة اخرى في غاية الصغر وثالثة متوسطة وفرض احدى السلاسل الثلاث محرمات فلو جمع كل ما هو داخل في صنف من الاصناف على حدة حصل ثلاث سلاسل متميزة احديها محرمة والباقيتان محللتان فالاحتمالات التي تقع فيها الحرمة متحاصرة باطلاقها الحاصل في هذه السلاسل المذكورة ويبقى احتمالات اخر من اجتماع ثلاث سلاسل مركبة من الاصناف الثلاثة كلها مشتمل على الحرام قطعا ولا يجري فيها اطلاق الحلية كما لا يخفى **قوله** كما اذا تردد الغناء آه **اقول** كان بتردد بين ان يكون هو الصوت المطرب والصوت مع الترجيع فمادة الاجتماع وهو الصوت المطرب مع الترجيع داخل في عنوان الشك في المكلف به الموضوعي واما مادتا الافتراق في عنوان الشك في المكلف به الحكمي **قوله** ومثل ما اذا ثبت بالدليل آه **اقول** في خبر حفص بن غياث عن ابي جعفر عليه السلام انه قال الاذان الثالث يوم الجمعة بدعة وقد اختلف في تفسيره فالمشهور ان المراد اذان العصر لان الاول للصبح والثاني للجمعة وان الاول الاذان الاعلامي لوقت الظهر والثاني الاذان للصلوة وربما يقال ان المراد الاذان الثاني للظهر منه باعتبار كونه زيادة ثالثة على الاذان والاقامة المشروعين للظهر ويؤيده ما قيل من ان عثمان احدث للجمعة اذانا لبعد بيته عن المسجد فكانوا يؤذنون له في بيته وثانيا في المسجد وقيل ان المحدث لذلك معوية وقيل ان المراد الاذان الذي كان بعد نزول الامام من المنبر وقيل المراد الاذان قبل الوقت الى غير ذلك من الاحتمالات المذكورة في محالها **قوله** ومثل قوله عليه السلام من جدد قبرا آه **اقول** هذه الرواية رواها الاصبغ بن نباتة عن امير المؤمنين عليه السلام وقد طعن فيها المحقق ره في المعتبر بضعف السند من جهة اشتماله على محمد بن سنان وابي الجارود وتبعه آه وهو ضعيف لان اشتغال افاضل القدماء مثل الصفار وسعد بن عبد الله والبرقي والصدوق والشيخين وغيرهم في تحقيق هذا اللفظ الموجود فيها مؤذن بصحتها عندهم وان كان طريقها ضعيفا ونظائره اكثر من ان يحصى اضعف منه ما ذكره الصدوق ره في الفقيه على ما حكى عنه من ان جميع المعاني مقصودة للامام وتبعه الشهيد ره في الدروس على ما يظهر منه حيث قال ويكره تجديده بالجيم والحاء والخاء فان الاختلاف ليس في كلام الامام وقصد الامام احد الالفاظ لا الجميع وكيف كان فالمشهور تلقيها بالقبول وحملها على معنى واحد فقرء جدد بالجيم والدالين واستدل بها على كراهة تجديد القبر بعد اندراسها وقرء سعد بن عبد الله كما عن الفقيه حدد بالحاء المهملة اي سنم والمراد القدح في الطريقة التي هو شعار العامة العمياء وقرء احمد بن ابي عبد الله البرقي جدث بالجيم والثاء المثلثة قال الصدوق ره في الفقيه بعد نقله والجدث القبر فلا ندري ما عنى به قيل ولعل المراد به كما في تب ان يجعل دفعة اخرى قبرا لانسان آخر لاستلزامه النبش وقرء المفيد كما في تب بالخاء المعجمة والدالين من خد وهو الشق فيكون المراد النهي عن شق القبر للدفن فيه او لغيره لحرمة النبش حينئذ في التشقيق ان يكون مراده جعل الخلاء بالشق من وسط القبر لا اللحد كما هو المتعارف الان ويمكن ان يكون المراد من التجديد على القراءة بالجيم النهي عن بناء القباب كما تبنى على قبور الائمة عليهم السلام كما احتمله بعضهم **قوله** لان لو اجاب ما تردد آه **اقول** المتباينان على قسمين لانه اما ان يوجد بينهما جامع قريب يجمعهما جمع الجنس القريب لانواعه والنوع لاصنافه كما في المثالين واما ان لا يوجد بينهما ذلك كما في الدائر بين الحيض والطهر **قوله** في بعض المسائل آه **اقول** كما في التسمية الى اربعة فراسخ وكما لو نوى الاقامة في موضع ثم بدا له في الخروج قبل الصلوة او بعدها ولم يعلم ما هو حكم الله ولم يتمكن من الاستعلام **قوله** واما مردد بين الاقل والاكثر **اقول** التداخل على قسمين ارتباطي وهو ان لا يكون الاقل موجبا للامتثال على تقدير بل يتوقف الامتثال به على الاكثر لو كان واجبا في الواقع كالمثال المذكور في المتن واستقلالي وهو ان يكون موجبا له ولا يتوقف على الاكثر وان كان واجبا كالقصر والاتمام والاول ايضا قسمان لان الاقل والاكثر اما ان يكونا متحدين في الوجود الخارجي كما اذا تردد الامر بين المطلق والمقيد فانهما متحدان في الخارج وان كانا متعددين في الذهن واما ان يكونا مختلفين فيه كالمثال المذكور في المتن ومحل الكلام هنا هو الثاني من القسم الاول وكذا الاول منه لو عممنا الى الحقيقي والحكمي ولا اشكال في ان القسم الثاني ملحق به ايضا كما اشرنا سابقا بلا كلام ولذا الحقه به الشيخ بالاشارة **قوله** لان مرجع التردد بينهما الى الخ القلب بينهما آه **اقول** وذلك كما اذا حرم علينا صوم شهر مثلا وشككنا في انه ثلثون يوما او تسعة وعشرون فحرمة صوم ثلاثين معلومة بالتفصيل وحرمة غير الاقل مشكوك فيه لانا اذا ارتكبنا الاكثر ارتكبنا الحرام اما لحرمته بنفسه او لاشتماله على الحرام بخلاف ما اذا ارتكبنا الاقل **قوله** فالظاهر حرمة المخالفة آه **اقول** يدل عليها الادلة الاربعة اما الكتاب فقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الآية وغيرها من الآيات المفيدة مفادها واما السنة فالاخبار الدالة على ترتب العقاب على المعصية واما الاجماع فلان هذه المسئلة من جزئيات مسئلة جواز خرق الاجماع المركب وعدمه وقد اجمع الاصحاب على عدم جوازه لاستلزامه مخالفة الامام يقينا وذلك لو جوز العلم الاجمالي في المقام بوجوب احد الامرين في نفس الامر فتركهما معا يوجب المخالفة القطعية وما يتوهم من عدم الاجماع في مسئلة خرق الاجماع لتصريح بعضهم بجواز الخرق فيما اذا ثبت احد شطريه بالاصل مدفوع بان هذا الخلاف محفوف بالاجماع والقول بان العمل بالاصول وان كان مستلزما للمخالفة للواقع المذمومة عند ذوي العقول الا انه كثير في الشرعيات كما يظهر من ضمان المعصوم ومدخول انه المسلم من ذلك انما هو في الموضوعات كالاقارير لا في الاحكام ومسلم ففاينه جواز المخالفة الفتوائية لا العملية كما فيما نحن فيه واما العقل فلما اشار اليه المصنف ره **قوله** والا لزم التردد آه **اقول** بل يلزم التصويب ايضا لانه يلزم اختلاف الحكم بالجهل مضافا الى ما يجيء من لزوم عدم العقاب على الجاهل المقصر لعدم تعلق الحكم به

حينئذ **قوله** اما العقل فلان تحكمه آه **اقول** وبتقرير اخر ان منع العقل اما من جهة انه تكليف بالمحال فهو ممنوع اذ لا دليل على اشتراط العلم التفصيلى فى صحة التكليف بل يكفى العلم الاجمالى غاية الامر انه يكفى فى الفراغ عنه الامتثال الاجمالى وهو الاحتياط واما من جهة انه تكليف محال فهو ظاهر الفساد لما يورد عليه من النقض بصحة توجه الخطاب على الجاهل باعتراف الخصم حيث انه لا ينكر وجوب تعلم المسائل على الجاهل بعد علمه اجمالا بتوجه الخطابات ان يقال ان الجاهل مكلف هنا لا فى حال الجهل لا بوصف الجهل كما ان الكفار مكلفون بالفروع فى حال الكفر لا مع وصف الكفر نظير ما ذكره المحقق القمى فى اوضاع الالفاظ المشتركة من انها فى حال انفراد المعنى لا بشرط انفراده فيجب عليه بعد توجه التكليف تحصيل العلم به تفصيلا لتمكنه منه مجملا هنا اذ المفروض عدم تمكنه من رفع الاشتباه لفقد النص لانا نقول ان كان الجهل موجبا لعدم صحة التكليف وقبحه فلا فرق بين صورة التمكن من ازالته وعدمه وان لم يكن موجبا له فكذلك فان قيل ليس محط النظر الفرق بمجرد تمكنه من رفع الجهل موجبا فى احد المقامين دون الاخر بل الفرق من جهة التمكن من تحصيل الواقع فى احدهما دون الاخر وهذا من اقوى ما يحصل به الفرق قلت هذا مسلم لكن توقف الامتثال على العلم التفصيلى بالواقع وعدم كفاية العلم الاجمالى فيه فى حيز المنع فان قيل العقل يحكم باشتراط العلم بخصوص المكلف به لا المردد بين امرين او ازيد لعدم خلوه من الاغراء بالجهل وتاخير البيان قلت قد عرفت ان هذا انما يرد اذا اريد الامتثال التفصيلى واما اذا اكتفى بالاجمالى فلا وبه يندفع شبهة الاغراء وغيره **قوله** كما يشهد به جواز التكليف **اقول** ومنوط اذا لم يكن مجملا صرفا بان يكون هناك قدر متيقن او يرتفع الاجمال بالرجوع الى العرف **قوله** ولقبح عقابه آه **اقول** بصيغة الماضى عطف على قوله لجاز والعقاب عليه وهو مرجع الضمير المنفصل الذى وقع مبتدء فان المشهور هو عقاب الجاهل المقصر وان وقع الاختلاف بينهم فى منشأ العقاب وانه هل هو نفس ترك الواجب وفعل الحرام او ترك التعلم كما ذهب اليه المقدس الاردبيلى ره ومن حذا حذوه **قوله** ودعوى ان مرادهم آه **اقول** المراد ان التكليف يكون بالنسبة الى العلم واجبا مطلقا لا مشروطا **قوله** مثل صحيحة عبد الرحمن آه **اقول** وجه الدلالة ان المشار اليه بهذا مطلوبية شيئا سواء كان فى الاقل والاكثر او فى المتباينين ومورد الرواية وان كان من قبيل الاول الا ان الثانى يستفاد منها بالفحوى وحمل الاحتياط فيها على الاحتياط فى الفتوى دون العمل لا وجه له لعدم اشعار فيها بذلك بل يمكن ان يدعى اشعارها بالثانى ويرد على الاستدلال بها ان موردها احد قسمى الاقل والاكثر وان كان من قبيل الاستقلالى كالدين والخمس كما هو الظاهر فالمختار فيه البرائة وان كان من قبيل الارتباطى كتكفل كفارة كمن رجع البشر فكذلك وان ذهب جماعة الى الاحتياط فيه والامر بالاحتياط فى الرواية انما هو فى صورة التمكن من العلم كما يدل عليه لفظ الغاية وظاهر ان المقام ليس منه وبعد ذلك فالاولوية ممنوعة ثم انه قد يستدل بالرواية الواردة فى وجوب ثلاث صلوات على من فاتته واحدة من الخمس المعللة بان الغرض يحصل بذلك وفيه منع الدلالة اذ تتم دعواها اذا اريد ايتان الصلوات الثلاث احراز الواقع من حيث عدد الركعات لعدم امكان احرازه كما هو لا بالخمس لامكان المخالفة من جهة الجهر والاخفات وهو تم لاحتمال ان يكون حكما تعبديا من باب جعل البدل عن الواقع ويؤيده انه لو اريد الواقع لوجب الالزام بالخمس كما لا يخفى ومن هنا اورد المحقق القمى ره على القائلين بوجوب الاحتياط فيها بوجهين **احدهما** ان الفائدة فى الاتيان بالكل ان كان تحصيل اليقين بالواجب الواقعى فهو لا يحصل بذلك لفوات قصد التعيين فى الامتثال وهو من المسائل الاجتهادية ومعه لا يحصل التعيين باتيان الواجب الواقعى ومجرد المطابقة فى عدد الركعات غير مفيد مع انتفاء قصد التعيين والجهر والاخفات وان دعى ذلك بان الموافقة فى العدد اقرب فى البدلية من المخالفة فغاية ما يثبت به ان يكون الموافقة اقرب للبدلية ومحل الكلام هو وجوب قضاء الفائتة لا وجوب قضاء بدلها مع انه لو كان المجرد وجوب الاحتياط لوجب الخمس لا سيما مع ملاحظة الجهر والاخفات **وثانيهما** انه لا وجه للاحتياط فيها لان ما عدا الواجب محرم تشريعى فالتخلص بالاحتياط عن ترك الواجب يؤدى الى الوقوع فى الحرام وان ورد عليه صاحب الفصول بما هو مذكور فيه وللنظر فيما ذكره مجال واسع **قوله** واعلم ان المحقق القمى ره بعد ما حكاه آه **اقول** قال المحقق الخونسارى ره فى شرح الدروس فى مسئلة استعمال الماء المشتبه بالنجس فى رد الاستدلال على عدم جواز التوضى به بان اشتغال الذمة متيقن ولا يزول بالصلوة مع الماء اليقين بوجوب الصلوة يقتضى اليقين بالاتيان باجزائها وشرائطها التى تثبت بالدليل وقد علمت انه لم يثبت بالدليل سوى اشتراطها بالطهارة بالماء وبعدم التطهير بالماء النجس او المظنون على وجه هذا ليس منها سلمنا ثبوت اشتراطها بالماء الطاهر لكن نقول انه ظاهر بالوجه الذى قررنا نعم لو حصل يقين بالتكليف بامر ولم يظهر معنى ذلك الامر بل يكون مترددا بين امور فلا يبعد حينئذ القول بوجوب تلك الامور جميعا لتحصيل اليقين بالبرائة وكذا لو قال الامر ان الامر الفلانى مشروط بكذا ولم يعلم ان المراد من كذا فعلى هذا ايضا الظاهر وجوب الاتيان بكل ما يمكن ان يكون كذا حتى يحصل اليقين والظن بحصوله انتهى ما يناسب المقام من كلامه ومراده من الوجه الذى تسالى انه قرره ما ذكره سابقا من ان كلا من الماءين بانفراده ظاهر شرعا لانه كان متيقن الطهارة واليقين لا يزول الا باليقين **قوله** ولكن كلام هذا المحقق آه **اقول** فيه ان وجوب الاحتياط انما يتم على مذهب من لا يكتفى بالامتثال الظنى بدلا عن العلمى كما هو المشهور من ان الاشتغال اليقينى يقتضى البرائة اليقينية واما على المذهب الاخر فلا يجب لقيام الظن مقام العلم فضلا عن العلم الاجمالى فما ذكره المحقق الخونسارى مبنى على اختيار هذا المذهب فحاصل ما اختاره ذلك المحقق فى المقام امران احدهما عدم تاثير العلم الاجمالى فى تنجز التكليف اذا كان الاجمال عرضيا كما اختار المحقق القمى ره ايضا وقد اشرنا الى عدم الفرق وثانيهما كفاية الظن فى الامتثال وهو وان كان فاسدا فى نفسه الا انه لا يرد الايراد المذكور بعد البناء عليه **قوله** انتهى كلامه رفع مقامه آه **اقول** ذكر بعد هذا الكلام كلاما حاصله ان الاجمال قد يعرض نفس التكليف من غير ان يكون فى متعلق التكليف وقد يعرض المكلف به فما كان من قبيل الاول فالمرجع فيه البرائة

الاحتياط وذلك مثل وجوب استعمال الحجر الى غاية حصول الطهارة حيث علمنا بوجوب الاستعمال في الجملة لكن اشتبه علينا الغاية انها ثلاثة احجار او يكفي وجه الجهات الثلث التي في حجر واحد فان الغاية انما هي في نظرنا فالمعلوم هي الغاية المرتدة ولم نكلف الا بمقدار علمنا فلا نلزم الا بالتخيير بين الثلاثة وذي الجهات واستصحاب النجاسة لا نوع بما حققناه في مسئلة الاستصحاب ومثل وجوب الصلوة يوم الجمعة المرددة بين الظهر والجمعة بعد ما رجع الى وجوب الجمعة استنادا الى خبر ضعيف واخرى الى وجوب الظهر كذلك فيحكم بنفي الوجوب العيني عن كل منهما باصل البرائة لكن لما انعقد الاجماع على حرمة مخالفة التكليف المردد يجب الالتزام بالتخيير لتحصيل الموافقة الاحتمالية وما كان من قبيل الثاني فلا بد فيه من الاحتياط عقلا ونقلا اذ لم يقيد المطلوب بالعلم مثل ان يامر الشارع بصلوة معينة لم يعلم انها الظهر او الجمعة انتهى ملخصا **اقول** تحصيل المراد من هذه العبارات في غاية الصعوبة وامثالها اوجب الاختلاط في كلمات الاصحاب في هذه المباحث بحيث تداخل المتباينات وتباين المتماثلان وارتبط المستقل واستقل المرتبط وحصل الخلط في الاجمالات العرضية والذاتية والحكمية والموضوعية والناشية من التعارض والناشية من الاجمال والناشية من عدم النص وجرى الاحتياط في موضع البرائة والبرائة في موضع الاشتغال الى غير ذلك من الخلط فالكلام الاول الذي نقلنا من هذا المحقق ظاهر في غير صورة كون الاجمال ناشيا من تعارض النصين وكذا هذا الكلام الذي نقلنا ملخصه وكذا اول الكلام المذكور في المتن لكن آخره ظاهر فيها كما لا يخفى وكلام المحقق القمي ره في تلك الكلمات الاولى وهما مشاكان في المقصود بحسب عدم وجوب الاحتياط اذا كان ثبوت التكليف في الظاهر على نحو الترديد بحيث لا يحصل العلم بتكليف معين مستفادا من الدليل المعتبر وان كان العلم الاجمالي ثابتا بالنسبة الى التكليف الواقعي وجوبا اذا كان التكليف معلوم الثبوت في الظاهر بالدليل المعتبر لكن المحقق القمي ره زعم ان المحقق الخونساري ره حكم بوجوب الاحتياط في ما يكون الاجمال فيه عرضيا كالامثلة التي ذكرها سوره ولم يلتفت الى مخط نظره الاجمال الذاتي الذي يتفق غالبا في الخطابات والاحكام الشفاهية والا فالاجمال العرضي لا يجب فيه الاحتياط عنده فاعترض عليه بان ذلك مجرى البرائة فيكون النزاع بينهما في مجرد اللفظ كما ادعاه من لا يبعد تصديقه ونحن نقول ان التفصيل بين الاجمال الذاتي والعرضي لا وجه له توافقا فيه وتخالفا لعدم ملاك الامر فيهما الا حد **قوله** مع ان التكليف بالمجمل آه **اقول** توضيحه ان امتناع التكليف بالمجمل وتاخير البيان عن وقت الحاجة انما هو لاستلزامه طلب المحال وهو انما يسلم في صورة عدم تمكن المكلف من الاطاعة مع عدم البيان واما مع تمكنه منها كذلك فامتناعه بل قبحه ممنوع ومن هنا اورد بعض الافاضل على اطلاق كلام القوم بالنسبة الى قبح تاخير البيان عن وقت الحاجة وجعلهم اياه قضية كلية الا ان يفسر وقت الحاجة بزمن الاحتياج الى البيان واما اذا فسر بوقت العمل او بوقت يصح فيه ايقاع الفعل كما يظهر من كلماتهم وصرح به بعضهم انتقض كليتها بالمجمل المردد بين عدة اشياء اذا كانت بحيث يتمكن المكلف من تحصيل العلم بالبرائة منه بفعل الكل كالصلوة مع اشتباه القبلة او الساتر عند التمكن من التكرير وبالمجمل المركبات حيث يمكن الاحتياط كما في الصلوة على القول بانها اسم للصحيح وبالمجمل من جهة تعارض النصين فان جواز التاخير في امثال ذلك ليس محل تامل ولا يلزم منه التكليف بالمحال فان قيل لزوم التكليف بالمحال من حيث تعذر الامتثال المطلوب بالنسبة الى الفعل الخاص لتوقفه على ان يكون الداعي الى الفعل هو الموافقة وهذا لا يتيسر مع عدم العلم بالمطلوب قلت التكليف بالفعل لا يستلزم التكليف بالعلم بالامتثال الخاص ولا يقتضي ان يكون الداعي اليه موافقة الامر ولو سلم نظرا الى تحقيق معنى العبادة امكن وقوعه بقصد الموافقة بمجرد الاحتمال وما ابعد ما بين كلام من اطلق الاستحالة و ادعى الكلية وبين مذاق صاحب الحدائق ره حيث اطلق جوازه وعقد له بابا نه بابا استنادا الى ما ورد في بعض الاخبار من قولهم عليهم السلام علينا ان نجيب ليت شعري ما اراد بذلك فان اراد ذلك في التكليف الفعلي فالبداهة تشهد بخلافه ولا اشعار في الخبر به وان ادعاه في التكليف الشاني اي الثابت على تقدير البيان فان اراد جواز ذلك في الجملة ولو مع المانع فهو غير قابل للنزاع وان اراد جوازه مطلقا ولو مع ارتفاع المانع من التقية وشبهها ففساده ظاهر لمنافاته لاخلاله باللطف فالرواية المذكورة على تقدير صحتها محمولة على صورة وجود المانع وان كان ظاهرها الاطلاق من جهة مخالفتها للعقل الصحيح وظني ان هذه الرواية ليست ناظرة الى هذا المقام اصلا وكان مراد المعصوم عليه السلام ان شأن الرعية والشيعة ان يسألوهم عن كل مسئلة وشأنهم ان يجيبوا عما يرون فيه المصلحة من حيث انهم اطباء النفوس والقلوب لذا لم يجيبوا عن بعض المسائل لبعض الاشخاص ونهوا عن بعض المسائل كالمسائل المتعلقة بالقدر وربما اعرضوا عن جواب السائل الى غيره للتقية كما سئل الامام عن قول امين عقيب غير المغضوب عليهم ولا الضالين فاجاب بانهم اليهود والنصارى فعدل عن بيان الحكم الى تفسير الاية وحينئذ فلا دلالة للرواية على ما زعمه ذلك المحقق اصلا وكيف كان فملخص الجواب عن كلام المحقق القمي ره على ما ذكره المصنف وغيره وجهان **احدهما** ان قبح الخطاب بالمجمل وتاخير البيان انما يسلم في المجمل الذاتي لا العرضي الذي يندرج فيه ما نحن فيه لعدم توجه الخطاب الينا لفقد المشافهة وانما حصل الاجمال بسبب الامور الخارجية فاللازم علينا فيما ليس فيه امارة شرعية من الوقائع الرجوع الى ما يقتضيه العقل من البرائة والاحتياط وقد عرفت استقلال العقل بوجوب الاحتياط في صورة العلم الاجمالي بالتكليف **وثانيهما** انه لو سلم فانما يسلم فيما لم يمكن فيه الاطاعة والامتثال ولو بالاحتياط الا ان يراد بالقبيح ما يرجع الى التكليف بغير المقدور من جهة عدم العلم بخصوص المامور به وعدم امكان قصد التقرب معه فيرد عليه ما سيأتي **قوله** فضيلة اذا كان التكليف بالشيء آه **اقول** هذا اوله مما ذكره بعض الافاضل في الرد من ان هذا الكلام منا لكلام المدلسا بق فان حكمهم بالاستحالة انما هو من جهة لزوم التكليف بالمحال وهو ظاهر في الامتناع ولا يمكن خفاء دليل على وقوعه ليس لك الاشتراط قصد التعيين في الطاعة لان هذا الاشتراط مما لا يقول به الا البعض وهم مطبقون على استحالة التكليف بالمجمل فكيف يبتنى مسئلة وفاقية على مسئلة خلافية مع ان ذلك من المسائل الظنية كما اعترف به فكيف يبتني عليه

مسئلة قطعية عقلية على ان التكليف لا يستلزم اشتراط وقوع ما كلف به بقصد التعيين لانا نعلم من الواجب شروط بالنية التي لا يشترط بها ومن الجزم بعينية
القول بالاستعمال معه وفعه لا ولوية ورد النظر على ما ذكره هذا الفاضل المحقق اما اولا فلان المحقق القمي لم يبن مسئلة امتناع التكليف المجمل
على مسئلة اشتراط قصد القربة ليلزم المحذور المذكور بل بناها على اشتراط العلم بالتكليف على الوجه المطلوب وهي مسئلة وفاقية قطعية باعتقاده
كما يظهر من اطراف كلامه واما ثانيا فلانه ليس في كلامه ما يدل على ان التكليف يستلزم اشتراط وقوع المكلف به بقصد التعيين مطلقا ليرد عليه ما ذكره وانما
اراد بذلك ان التكليف على هذا الوجه يستلزم اسقاط اعتبار قصد التعيين فيما يعتبر فيه كما هو ظاهر عند من تدبر كلامه تامل **قوله** فيلزم سقوط
قصد التعيين اه **اقول** لا يخفى ان سقوط قصد التعيين لا يتحقق الا مع الحكم بالاحتياط اذ مع الحكم بالبراءة يرجع الامر الى التخيير ويمكن قصد
التعيين في الطاعة بالنسبة الى ما يختاره المكلف ولذا لم يوجب المحقق المذكور الاحتياط في التكليف المجمل الا اذا اعتبر فيه سقوط قصد التعيين فمع
عدم اعتباره حكم بالبراءة **قوله** واما الوجه الاول اه **اقول** بهذا يظهر ضعف ما صدر عن بعض الافاضل من جعله من جملة ثمرات وجوب المقدمة صحة قصد
الامتثال والقربة بفعلها من حيث كونها مقدمة فيصح وقوعها على وجه العبادة اذا كان مشروعيتها كذلك كما في الصلوة الى اربع جهات مثلا ويظهر ايضا
ضعف ما اورده على المحقق المذكور من ان المراد من قصد التعيين ان كان تعيين ان ما ياتي به طاعة فهو حاصل في الكل ولو بالنظر الى المطلوبية المقدمية
وان كان تعيين كونه طاعة نفسية او غيرية فاشتراط صحة العبادة به ممنوع وذلك لان المراد من التعيين تعيين الواجب الواقعي الذي هو احدها معينا بعنوان
انه مطلوب واقعي لا بعنوان ان ما ياتي به واجب نفسي او واجب غيري ولا يمكن احرازه بالطاعة المقدمية نعم يمكن منع اعتبار قصده بالخصوص وتجويز التقرب
بالنسبة اليه على الوجه المذكور في المتن لكن ظاهرهم خلاف ذلك واما الواجب الغيري التبعي فلا شك في عدم اعتبار قصد كونه غيريا الى بر لاجل
تحصيل غيره في صحته ولا في صحة الغير ايضا لو كان توصليا واما لو كان تعبديا كالوضوء فهل يعتبر في تحقق الاطاعة والامتثال والتقرب به قصد الغير
بحيث لو لم يقصد فيه وقع فاسدا اولا وجهان ولا يبعد ترجيح الاول على ما حققناه في محله **قوله** ومما ذكرنا يندفع اه **اقول** وكان هذا التوهم
وما ضاهاها الجاء المحقق القمي ره الى الالتزام في الموارد التي ورد فيها الامر بالاتيان في جملة يشتبه فيها الواجب بغيره بان الجميع هناك واجب فيها قبل الاشتباه
باق على وجوبه السابق وان ما عداه واجب لتحصيله وما التزم به ان تم يرتفع به الاشكالات منها هذا التوهم ومنها ما اورد على من نفى الاشكال عن
وجوب المقدمة العلمية نظرا الى انه عين الاتيان بالواجب كالفاضل التوني ره من انه ان قيل بكون الافعال المتعددة مقدمة بالنسبة الى نفس الواجب
بتقريب الفنا الوضوح عدم الحاجة في وجوده الى التكرار وان اريد كون ذلك مقدمة للعلم باداء الواجب فانه كما يجب الاتيان بالفعل يجب العلم به فنعم الا انه
ايضا فيكون التكرار واجبا لتوقف وجود العلم الواجب عليه فدعوى كون الواجب حاصلا في ضمن المقدمة غير ظاهر فان الواجب الذي يكون التكرار مقدمة
بالنسبة اليه هو العلم باداء الواجب وهو غير حاصل في ضمنها فالحال في ذلك كالحال في سائر المقدمات من غير فرق ومنها ما تمسك به القائل بان
وجوب المقدمة مشروط بارادة ذي المقدمة كصاحب المعالم من ان المصلي اذا صلى في صورة اشتباه القبلة الى جهة مخصوصة معينة مع عدم القصد الى
ذي المقدمة وهي الصلوة الصحيحة الواقعية الجامعة للشرائط الحاصلة بالصلوة الى اربع جهات لم تحصل بها الخروج عن العهدة وفعله الارتفاع في
الكل ظاهر يغني عن البيان فافهم **قوله** وذكرنا وورود الاشكال من هذه الجهة اه **اقول** فان قلت الاشكال كما يرد على التيمم يرد على الوضوء ايضا
اذ لو كان مناط الفرق ورود الامر بالنسبة الى الوضوء فهو واضح البطلان لورود الامر بالتيمم ايضا في قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا وان كان عدم ثبوت الوضوء
بنفسه دون التيمم فهو كذلك لانه لم ينقل احد من الامامية بوجوبه نفسا نعم نسبه الشهيد ره في الذكرى الى القيل وصرح في قواعده بان لا قائل من الاصحاب
ايضا قلت الفرق بينهما مسلمية رجحان الوضوء بنفسه عند الاصحاب فيستحب لمجرد الكون على الطهارة وعدمها بالنسبة الى التيمم فقد اقام بعض
الاصحاب منا في ذلك استنادا الى عموم المنزلة وقد منعه بعضهم وتفصيل الكلام موكول الى الفقه ولذا قيل المشهور الاشكال بنقليه عدم القول برجحان
التيمم في نفسه نعم يرد بالنسبة الى الوضوء اشكال اخر بل لها فان في كلمات الاصحاب موانعهم جعلوه من العبادات واعتبروا فيه ما اعتبروه في غيره من قصد
التقرب به ولا يخفى ان معنى كونه عبادة انه يجب في الاتيان به قصد الامتثال بالامر الاستحبابي والامر الغيري لا يجب قصد الامتثال به الا بقصد الامتثال
للامر بذي المقدمة فكون المقدمة عبادة انما هو بالنظر الى الامر الندبي لما ثبت من ان الامر المقدمي لا يقتضي كون المقدمة عبادة كما اشرنا اليه المصرح وعلى
ذلك يتفرع المسئلة المعروفة بين القوم من انه اذا توضأ المكلف لغاية من الغايات جاز له ان يكتفي به لسائر الغايات ولا يتعدد بتعددها فان كونه
بالوضوء الواحد انما هو لاجل ما ذكر من ان المعتبر فيه هو قصد التقرب للامر النفسي اذ لو كان المعتبر قصد الوجوب الغيري لزم تعدده اذ لا يتحقق
الا مع قصد الغير وهو الواجب الخاص فالوضوء لغاية مخصوصة انما يكفيها لا لغيرها اذ هو مأمور به بالنسبة الى غير تلك الغاية بامر اخر ويرشد
الى ما ذكرناه ما قرروه في غسل الجنابة قبل طلوع الفجر في ليلة رمضان فصرحوا بان الصوم لا يتوقف على الغسل بقصد الوجوب بل هو متوقف على
الشرعي سواء كان بقصد الوجوب بقصد الاستحباب النفسي ثم انهم افتوا مع ذلك في كتبهم الفقهية بان المعتبر هو نية الوجوب وليس هذا الا القول
باعتبار قصد التوصل الى الغير وملاحظة جهة الغيرية اذ هو مستحب بالنظر الى الامر النفسي هل هذا الا تهافت ظاهر وتدافع واضح ويمكن
التفصي عنه بما حققناه في زبرنا الاصولية ولا داعي الى تطويل الكلام بذكره هيهنا **قوله** بناء على ترديد الصلوة الوسطى اه **اقول** في الكافي

التهذيب عن الباقر عليه السلام في الصلوة الوسطى قال هي صلوة الظهر وهي اول صلوة صلاها رسول الله صلى الله عليه وآله وهي وسط النهار ووسط صلوتين
بالنهار صلوة الغداة وصلوة العصر قال عليه السلام وفي بعض القراءات حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وصلوة العصر الخبر وفي المجمع عن علي
عليه السلام انها الجمعة يوم الجمعة والظهر ساير الايام **قوله** فتامل آه **اقول** لعله اشارة الى ضعف ما ادعاه من الاولوية من جهة ان محل الكلام
هو الاجمال العرضي لا الذاتي لاختصاص الخطابات بالحاضرين فالاجمال فيها بالنسبة الينا من قبيل الاجمال العرضي فيكون هذه الصورة كصورة عدم النص
بلا فرق فلا وجه لدعوى الاولوية كما ليس يخفى الى الاشارة وعلى هذا فيمكن ارجاع الشك فيها الى الشك في التكليف بان يقال ان احد الامرين بعد تحقق
الاجمال في اللفظ وعدم جواز طرحهما راسا واختلاف العلماء مما هو متيقن والزائد على ذلك من لزوم الجمع بين الامرين او تعيين احدهما تكليف زائد منفي
بالاصل وبعبارة اخرى ان المتيقن هو الكلي القابل للانفراد على سبيل التخيير وللاجتماع مع الاخر وبعبارة ثالثة ان الملحوظ الواحد على وجه اللابشرطية
وهو كما يتحقق بالجمع بين الامرين يتحقق بدونه فالزائد مشكوك فحينئذ تشملها ادلة البرائة لصدق كون الجمع محجوبا علمه عنا مثلا **قوله**
المسئلة الثالثة آه **اقول** قبل هذه المسئلة في الحقيقة خارجة عن مسئلة الاشتغال والبرائة لان كلامنا فيهما انما هو من جهة مراعاة العلم الاجمالي
وعدمها وفي هذه المسئلة يرجع البحث الى احكام التعارض فهي من مسائل التعادل والتراجيح فذكرها هنا لمجرد الاستطراد فافهم **قوله** فالمشهور فيه
التخيير آه **اقول** هذه المسئلة ثلاثية الاقوال في هذا المبحث وفي مبحث التعادل والترجيح احدها التخيير وثانيها التوقف والاحتياط في العمل وينسب الى
الاخبارية وثالثها التساقط والرجوع الى الاصل ولم يعرف قائله بخصوصه وههنا قول رابع نسبه السيد الصدر الى القيل وهو ان الجمع بين المتعارضين تبرع
محرم والمشهور هو الاول بل قيل لا يعرف في ذلك خلاف من الاصحاب عليه اكثر اهل الخلاف وهو المحكي عن الجبائيين والقاضي والرازي والبيضاوي وقد
نسب في كلام البعض الى جميع المجتهدين وكيف كان فلم نر احدا منهم يظهر منه الخلاف وقد ينسب القول بالاحتياط الى المحقق الخونساري ولعل الباعث
النظر الى ظاهر كلامه المخالف جدا كما اشرنا والا فليس هو ممن ثبت اختياره هذا المذهب مع ما يعرف من مذاقه في الاصول نعم ينسب الى المحقق المذكور في
العدة رد القول بالاحتياط مع نسبته الى المشهور في كلا المبحثين وحاصل كلام المحكي في مبحث التعادل والتراجيح ان التخيير مما لا دليل عليه الا ما يتصور فيه
اما الاخبار واما الدليل الرابع ولا اعتداد بواحد منهما اما الاخبار فلعدم افادتها وان انجبرت بالشهرة الا الظن والمسئلة اصولية واما الدليل الرابع
فغاية ما دل عليه هو نفي الثالث واما التخيير فلا لامكان الاحتياط بالجمع وحاصل كلامه ره في هذا المبحث ان احتمال الطرح كاحتمال القرعة في المقام باطل
المخالفة الاول للاجماع وطريقة العقلاء والثاني ان القرعة لو وجد القول بها لكان لاجل كون المكلف به هو الامر الواقعي وكونها وسيلة اليه فاذا سلم ذلك ان
الاحتياط المنبعث عن قاعدة الشغل في امثال المقام ما لم يرد عليها دليل ولم يرد لان اخبار القرعة بعضها مختص بموارد خاصة من الموضوعات وبعضها عام
وهو يجري مع تحقق الاشكال لا مطلقا وليس هو في المقام لما سيشار اليه مع انه منصرف الى الموضوعات ومن الضعف مع عدم جابر له في المقام فانحصر الامر
في التخيير والجمع فمقتضى الادلة من طريقة العقلاء وحكم القوة العاقلة هو الجمع من جهة دفع الضرر المحتمل كما ان ذلك مقتضى اخبار الاحتياط فانها شاملة
منجزة في المقام بما اشير اليه وبما يأتي وبهذا المعظم حتى ان القائلين بالبرائة في الارتباطيات قالوا به هنا والقول بانه اما بالنسبة الى الامر النفس الامري
او بالنسبة الى مرحلة الظاهر فالاول ممنوع والثاني لا يثبت المطلوب اذ المكلف به اما الامران معا او احدهما فالقدر المتيقن موجود والمشكوك مدفوع بالاصل
مدفوع لثبوت التكليف بالواقع لمشاركة الغائب مع الحاضر فيجب اتيان كل من الامرين من باب المقدمة الى ان قال ما ملخصه ان القول بالتعويل في المقام على
الاخبار العلاجية الامرة بالتخيير في صورة تعارض النصين مدفوع بانصرافها الى غير ما نحن فيه وان مؤدى بعضها رد احد الامرين المحذورين مع عدم
افادتها الظن لاختلافها في انفسها انتهى ما اردنا من كلامه ملخصا وهو عجيب سيما مع نسبة القول به الى المعظم ولقد قال بعض الافاضل الامد الله في حقه
انه ره وان كان وسيع الباع طويل الذراع في المطالب الاصولية الا انه كان قليل المراجعة الى الكتب وكيف كان فيظن ان منشأ ما تخيله ظواهر كلمات
المحققين الخونساري والقمي ره **قوله** والاقوى هنا ايضا آه **اقول** وتبعا يدعى الاولوية هنا نظرا الى وجود العلم التفصيلي بالتكليف ان
الاشتباه فيه انما هو في الموضوع الذي ليس بيانه من وظيفة الشرع فلا يجري البرائة فيه لعدم جريان دليلها ومورد التكليف بلا بيان فيه فاصل الخطاب
معلوم السر وكما هو المفروض وليس من وظيفة الشارع ان يفصله وانما الاشتباه من قبل المكلف بخلاف الشبهة الحكمية **قوله** مستند المشهور من كلامه آه
اقول قد عرفت انه تمسك في مسئلة الفائتة بوجهين منشأهما ما اشار اليه شيخنا الاستاد ولصاحب الفصول في المقام كلام طويل في رده وان
كان بعضه لا يخلو عن نظر **قوله** ويؤيد ما ذكرنا الخ **اقول** الرواية المشتملة على ما هو كالتعليل هي رواية الحسين بن سعيد المروية عن المحاسن عن
ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن رجل نسي صلوة من الصلوات الخمس لا يدري ايتها هي قال عليه السلام يصلي ثلاثا واربعا وركعتين فان كانت الظهر والعصر والعشا
كان قد صلى وان كانت المغرب والغداة فقد صلى **قوله** ولذا تعدى المشهور آه **اقول** نسب الى المشهور في الذخيرة والى الاكثر في التذكرة بل عن الروض انه يمكن
دعوى الاجماع هنا لان المخالف فيه كالمخالف في اصل المسئلة بل عن بعض المخالفين ان القول بالتكرير هنا دونه في المسئلة الاولى احتمالا مجمعا وجه
التعدي اما العلة المنصوصة في الخبر واما دعوى الاولوية وارادة المثال في الخبر المذكور وغير ذلك والقاعدة المشتركة بين الحاضر والمسافر المقررة في محلها وغير ذلك
والحق خلاف المشهور اقتصارا فيما خالف القاعدة على مورد الاجماع ويظهر ضعفه من ملاحظة كتب الفقهاء ره **قوله** اما الاول فلان مفروض الكلام آه **اقول**

في مباحث البرائة

مضافا الى منع الانصراف لعدم الغلبة في الوجود والاستعمال التي هي منشأ الانصراف **قوله** والشرط في تعيينه للشطر اه **اقول** توضيحه ان بعض الشرائط شرائط لنفس المامور به كالاستقبال والستر وبعضها شرائط للاطاعة والمعتبر هو الاتيان الفعل مع جميع شرائط نفسه واما الاطاعة فهي متاخرة عن المامور به اولا وهي مستلزمة لنفي التمكن من تحصيل الجزم بالنية الذي هو من شرائط الاطاعة ومثل هذا يدفع الدور الوارد في اشتراط قصد التقرب في العبادات وتقريره ان قصد التقرب موقوف على ثبوت الامر لان معنى التقرب امتثال الامر والامر موقوف على ثبوت متعلقه على القيد والمشروط على الشرط وتوضيح الدفع ان الامر تعلق بايجاد الفعل سواء كان المراد حصوله كيفما اتفق فيسقط الامر بفعله كذلك ام حصوله بداعي الامر المتعلق به فلا يحصل الا اذا قصد بالفعل امتثال داعي الامر ولما كان الايجاد امرا اختياريا متحصلا بلا واسطة وقصد الشعور لزمه قصد التقرب والحاصل ان المطلوب ليس نفس الفعل المقيد بقصد التقرب حتى يلزم الدور **قوله** الثاني ان النية في كل اه **اقول** ان يبدل لك بيان ثمرة الوجهين المذكورين في كيفية النية في صورة الاحتياط بالجمع وتفصيل الكلام انه قد عرفت ان النية فيها طريقين احدهما وهو المشهور ان يقصد لكل من الامرين الوجوب والقربة لان الشارع امر بكل منهما فهما واجبان ظاهرا وثانيهما ان يقصد الواجب الواقعي المردد بينهما بان ينوي ما هو الثابت في نفس الامر الحاصل في ضمن هذين الفعلين تقربا الى الله ولعل منشا الوجهين الخلاف في ان الاحتياط في المقام فان كان دليل الاحتياط هو الاستصحاب الفرضي كما يظهر من بعضهم بان يفرض الشك قبل الاتيان بشيء من الامرين فيقال ان التكليف بالامر المجمل المردد ثابت يقينا قبل الاتيان بهما ومجرد الاتيان باحدهما لا يوجب العلم بالبرائة والاخبار بعد حمل الاوامر فيها على الحتم والالزام لا الارشاد فالحق هو الطريق المشهور وان كان الاخبار مع حمل الاوامر فيها على الارشاد او حكم العقل المطابق لها فالحق هو الطريق الثاني والحق ان الاستصحاب لا مجرى له في المجملات كما مر وسيجيء الاشارة اليه وقد تقدم ان اوامر الاحتياط ارشادية فلا بد من ترجيح الثاني كما اختاره المصنف وعلى هذا يكون احدهما مطلوبا واقعيا يترتب عليه الثواب والعقاب والاخر مطلوبا ظاهريا لا يترتب عليه شيء منهما الا على وجود المصلحة والحسن في المقدمة لكن التحقيق اختصاص مصلحتها في مصلحة ذيها فالمقصود منها التوصل الى المقدمات الوجودية والعلم بتحققه اذا كانت من المقدمات العلمية نعم فرق بين المقدمة العلمية والمقدمة الوجودية من جهة ان الاولى قابلة لتعلق الامر لا لزاميه كما في الصلوة الى اربع جهات عند اشتباه القبلة لكنها على هذا التقدير ليست من المقدمات الحقيقية بل هي مثل ذي المقدمة او عينها على ما اختاره بعض المحققين بخلاف الثانية فانها ليست قابلة له لانحصار مصلحتها في مصلحة ذيها فلا يصح قصد التقرب بها ومثل ذلك ابطلنا في سائر بيزنا ما جعله بعضهم من ثمرات وجوب المقدمة من انها اذا كانت مما يشترط في صحتها قصد التقرب كالطهارة فعلى القول بالوجوب يصح فعلها لكونها مامورا بها حينئذ وعلى القول بعدمه لا يصح مثال ذلك الطهارة لمس كتابة القران فان وجوبها للصلوة والطواف مما ورد فيه النص كقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الاية وقوله صلى الله عليه وآله الطواف بالبيت صلوة واما وجوبها لمس كتابة القران فلم يرد فيه نص والنص انما دل على حرمة المس لغير المتطهر وهو قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون فان قلنا بوجوب المقدمة صح فعلها للمس الواجب بنذر وشبهه لرجحانها اذن كذلك للامر بها والا فلا وملخص ما حققنا في مقام الابطال ان الامر بالمقدمة المستفاد من الامر بذيها لا يوجب كونها عبادة صحيحة يمكن قصد التقرب بها كما يحكم به الاستقراء في المقدمات حيث ان كثيرا منها من الامور التوصلية الغير المحتاجة الى قصد القربة كالمشي للحج وغسل الثوب والبدن للصلوة وغيرهما فليترك من الثمرات وكيف كان فثمرة الوجهين فيما نحن فيه ما ذكره المصنف ره ومن ان المكلف لو لم يكن قاصدا لفعل المشتبهين من اول الامر بل له بعد فعل احدهما ان يفعل الاخر فعلى المشهور لا ضير في حصول الواجبين وعلى الثاني فلا لما ذكره المتن **قوله** وعلى ما ذكرنا فلو ترك المصلي اه **اقول** قد ذكرنا في المباحث السابقة ان المقدمات على القول بوجوبها ايضا لا يترتب على تركها العقاب لان وجوبها غيري وان كان اصليا والعقاب في الواجب الغيري انما يترتب على ترك ذي المقدمة كما ان الوجوب فيه تابع لوجوبه فان تعلق الخطاب به كان من جهة ايصاله الى ذلك الغير ومثل هذا الوجوب ليس قابلا لاستحقاق عقاب مستقل من جهة مخالفته فهنا الاستحقاق واحد بالنسبة الى المقدمة بالعرض والى ذيها بالاصالة كما ان العصيان كذلك فلا فرق في العصيان والاستحقاق بين ما اذا ترك الواجب واتى بالمقدمات وبين ما اذا تركهما جميعا وكذا الحال في اجزاء الواجب فان العصيان الحاصل بتركها هو نفس العصيان الحاصل بترك الكل كما حققنا في محله وعلى هذا فلا يمكن اثبات تعدد العقاب في المقام من جهة ملاحظة المقدمية كما ارتكبه بعضهم فلا نغفل **قوله** فالظاهر ايضا عدم سقوطها اه **اقول** حاصل الفرق بين الشبهة الغير المحصورة التحريمية والوجوبية هو ان يمكن دفع لزوم المخالفة القطعية في الاولى على تقدير ارتكاب الجميع بان ارتكاب البعض ليس مخالفة وكذا ارتكاب البعض الاخر لاحتمال كون البعض الماتي به اولا هو الحرام الواقعي وقد خرج عن محل الابتلاء وهكذا فلا يحصل المخالفة القطعية الا بعد ارتكاب الجميع اذ المفروض عدم حصولها بارتكاب البعض الاول والثاني على ارتكاب الكل ولا البعض الثاني والثالث الى اخر الاطراف لاحتمال كون الحرام هو ما ارتكبه سابقا بخلاف الثانية اذ يلزم المخالفة على تقدير ترك الجميع بل تحصل بمجرد العزم على الترك كما لا يخفى **قوله** من ان التكليف باتيان الواقع اه **اقول** المراد ان عدم التمكن يوجب عدم مطلوبية الواقع لاحتمال كون الواجب هو المعسور فلا يبقى محل للاحتياط **قوله** وهذا هو الاقوى اه **اقول** الاقوى التفصيل بين العذر الشرعي والعقلي فعلى الاول الاول وعلى الثاني الثاني وذلك لان ترخيص الشارع في الاول في ترك الاحتياط التام كما في صورة التعسر يقتضي سقوط الاحتياط راسا المقتضي لعدم مطلوبية الواقع الا ان يدل الدليل على وجوب الاحتياط الغير التام اعني الاحتياط بالنسبة الى بعض الاطراف المجعول بدلا عن الواقع كما في مسئلة

اشتباه القبلة بخلاف خيط لعقل في تركه في الثاني كما في صورة التمكن لانه نوع من الاعذار العقلية فانه لا يقتضي سقوط الاحتياط الجزئي من جهة سقوط الكلي بالتعذر ثم انه ربما يقال بعدم وجوب اتيان الواحد ايضا بمعنى جواز المخالفة القطعية لرجوع الشك حينئذ الى التكليف لاحتمال كون المكلف به الواقعي المجمل عندنا المعين في نفس الامر وكان الفرد الغير المتمكن منه سوى ذلك فلا تكليف في الواقع لعدم القدرة على المكلف به وفيه ان كلا من الافراد واجب من باب الاحتياط فلا يسقط من جهة عدم التمكن من بعضها الاخر التمكن منه والمقدمة العلمية اقوى من سائر المقدمات فليس الغرض فيها الا التوصل الى الغير **قوله** عدم التمكن من ثمة منشأ الخ **اقول** يظهر من بعضهم انه لا فرق في التقدم على العلم الاجمالي بين العلم التفصيلي والظن التفصيلي الخاص بل المطلق ايضا عند القائل بحجية الظن المطلق وقد تقدم الكلام في ذلك **قوله** لان العصر المقصود الخ **اقول** ملخصه ان المعتبر من الترتيب اما وقوع العصر الواقعية بعد الظهر الواقعية او وقوع الظاهرية بعد الظاهرية او وقوع الظاهرية بعد الواقعية وعلى الاول لا يحصل الترتيب الا لو وقوع العصر بعد الظهر في بعض المحتملات وعلى الثالث وان كان غير حاصل الا انه لا دليل عليه من الادلة والحاصل ان المرتب العصر اليقينية على الظهر اليقينية والمحتملة على المحتملة وما نحن فيه من الثاني وبعد الفراغ من سائر الاحتمالات يحصل اليقين بالترتيب والانصاف ان هذا مغالطة اذ لا يحصل ثواب سوى الترتيب الى القطعي وهو ممكن بتأخير احتمالات العصر عن محتملات الظهر فان قيل هو مبني على ذلك لانه لزم تعين الاربع للعصر لو فرض عدم ادراك الزائد عليها من آخر الوقت والتزامه مشكل قلت اولا انه يمكن دعوى خروج ذلك عما نحن فيه بادلة الاختصاص ولذلك التزم في الروض على ما قيل بتنزيل الاربع صلوات منزلة الركعات الاربع وثانيا انه قد يمنع الاختصاص المزبور المعلوم ترجيح امتثال خطاب الاصل على خطاب المقدمة وامكان تنزيل ادلة الاختصاص على ارادة ذلك بالنسبة الى الفعل ومقدمات الصحة لا مقدمات اليقين ولذا نقل عن الموجز الحاوي وكشف الالتباس انه يصلي الظهر الى ثلاث ويخص العصر بالباقي وكذا المغرب والعشاء وكاشف اللثام احتمل الوجهين وقيل ان الظهر والعصر مترتبان فعلا لا امرا والا لكان جواز العصر مشروطا باداء الظهر لا مطلقا فحينئذ يتجه فراغهما معا بالنسبة الى الجهة اذ هما حينئذ بعد التأمل كالفعل الواحد المرتب بعضه على بعض فان قوله عليه السلام اذا زالت الشمس صل الظهر والعصر الا ان هذه قبل هذه ظاهر في ارادتهما معا بامر واحد الا ان هذه قبل هذه ففي الصورة المفروضة يصليهما معا الى جهتين ولا يختص العصر بالاربع ولا الظهر بالثلاث نعم لو كان الباقي ثلاثا مثلا امكن القول بصلوتهما معا الى جهة واختصاص العصر بالثالثة انه مع فرض عدم اشتباه الجهة في فعلهما يختص العصر بالباقية ولا يصح فعل الظهر فيها ولا يخفى ان هذه تكلفات ضرورة كونهما فعلين مستقلين واعلم ان ما ذكرنا مطرد في كل ما هو من هذا الباب من اشتباه الثوبين والقبلة والقصر والاتمام وغير ذلك مما ذكره البعض من الفرق بين مسئلتي اشتباه القبلة والقصر والاتمام بانه يجوز في الثانية ان يصليهما تامتين لعم الدليل ان يصلي العصر مقصورة قبل ان يصلي الظهر كذلك وان كان قد صلاها تامة كما ترى **قوله** هذا كله مع تنجز الامر الخ **اقول** توضيحه ان ما ذكرنا من القولين انما يجري في الوقت المشترك واما الوقت المختص بالظهر فلو وقعا فيه فيمكن عدم جريان القول الثاني اذ الوقت المختص يختلف باختلاف احوال المكلفين فهو للمسافر مقدار ركعتين ولمن اشتبه عليه القبلة ست عشرة مثلا فعلى هذا لو اتى بالعصر قبل الظهر من كل الجهات كان العصر واقعة في الوقت المختص بالظهر لما عرفت ويضعف ذلك بان الوقت المختص انما يلاحظ بالنسبة الى الصلوة الواقعية وهي اربع ركعات للحاضر وركعتان للمسافر والست عشرة ليست من التكاليف الواقعية بل هي من جهة العلم بالواقع والذي يرشد الى ما ذكرناه انه لو صلى الظهر والعصر في جهة مخصوصة معينة ثم انكشف انها جهة القبلة فلا اظن احدا يلتزم ببطلان العصر مع ان من المقرر في محله بطلان صلوة العصر الواقعة في الوقت المختص بالظهر ولو سلم فانما يسلم بالنسبة الى بعض صور صلوة العصر وهو ان يصليها الى غير الجهة التي صلى الظهر اليها اذ هو احتمال يحتمل في صلوة العصر على تقدير بطلان صلوة الظهر واقعا اذ لو صحت كان القبلة هي الجهة التي وقع اليها الظهر لا التي وقعت اليها العصر وبعد فرض بطلان الظهر لم يتوجه الامر بالعصر واقعا واما لو صلى العصر الى عين الجهة التي صلى اليها الظهر فلا اذ هو احتمال لا يحتمل فيها الا على فرض صحة صلوة الظهر واقعا ومع صحتها يتوجه الامر بالعصر فيصح حينئذ فعلها **قوله** فيما اذا دار الامر في الواجب الخ **اقول** قد اشرنا سابقا الى ان حكم الاقل والاكثر الاستقلاليين غير حكم الارتباطيين وقد اختلفت كلمات القوم فيه فيظهر من بعضهم ان الحكم فيه الاحتياط بل يظهر من بعضهم دعوى عدم الخلاف فيه وبعضهم فرق بينه وبين المتباينين في الحكم فقال فيه بالبرائة وفي المتباينين بالاحتياط بل يستفاد من تتبع كلماتهم تعاكس القولين في قسمي الاقل والاكثر بمعنى ان بعضهم يقول بالاحتياط في الاستقلالي والبرائة في الارتباطي وبعضهم يقول بعكس ذلك كالمحقق القمي فانه صرح بنفي الزائد في الاستقلالي بالاصل سواء كان التكليف دائرا بين الوجهين او الوجوه او تعلق بكلي معلوم على وجه الاجمال صادق على جميع مراتبه وقد شك فيما اشتغلت الذمة به كما اذا علم التكليف باداء الدين ودار بين الاقل والاكثر مع صدق اسم الدين على القليل والكثير او تعلق بمجمل دائر بين الزائد والناقص اما للشك في وضعه للاقل والاكثر او لطريان الاجمال في تلك الواقعة كما اذا اللغة لا لو نذر تكلف باداء القيمة ودارت بين الاقل والاكثر واستند في ذلك الى ان القدر المتيقن من التكليف فيه هو اشتغال الذمة بالاقل والزيادة غير معلومة فينفي بالاصل ثم اورد على نفسه سؤال الحصر انه يلزم الامر في المتباينين امرين وجوبيين نسبة الاصل اليهما على السوية فاجاب بما حاصله انه ليس المقصود اقتضاء الاصل تعلق التكليف بالاقل بل المراد ان الاقل متيقن على كل حال انتهى ما اردنا من كلامه زيد في اكرامه **اقول** كما اختلفت كلماتهم في ذلك في الاصول اختلفت في الفقه ايضا كما يرشد اليه التأمل في كلماتهم في مسئلة ضمان قيمة التالف حيث اختلفوا ان القيمة المضمونة هل هي قيمة يوم التفريط او يوم التلف او اعلى القيم وفي مسئلة الاستنجاء بالحجر ذي الجهات ومسائل

في مباحث البراءة

من قبيل الثاني مسئلة الشك في طهارة الثوب المتنجس بغير بول الرضيع بدون العصر ايضا اذا عممنا ذلك بحيث يشمل ما يكون المقدار الزائد فيه من جنس الاقل كما عممه بعضهم الى غير ذلك من المسائل **قوله** او جزء ذهني سواء لقيد آه **اقول** وجه التعبير بالجزء كون التقييد داخلا وان كان نفس القيد خارجا قوله وهو على قسمين آه **اقول** بعبارة اخرى وضع ان القيد اما ان يكون له وجود في الخارج كالوضوء او لا يكون كالمؤمنة في الرقبة المؤمنة فان وصف الايمان لا وجود له في الخارج قوله ومن ذلك دوران الامر آه **اقول** يعلم من هذا القسم دوران الامر بين التعيين والتخيير قوله فالاولى منها ان يكون ذلك آه **اقول** لا يخفى ان هذا من باب سببية الاصل وملخص الكلام فيه ان النزاع اما صغروي او انتزاع في كون العلم الاجمالي منجزا او عدمه واما كبروي بمعنى ان الذمة بعد تنجز التكليف هل هو اثبات الواقع او الاعم منه ومن بدله في حال الشك فان كان المراد في المقام هو الاول فالاصل مع القائلين بالبرائة وان كان الثاني فالاصل مع القائلين بالاحتياط لا اطلاعه على جعل الشارع بدلا للواقع مع ورود الاحتياط على ادلة البرائة مضافا الى ما يقال من ان ادلة البرائة لا تقتضي في المقام الا ان مفادها نفي العقاب والشرط والجزء من المقدمات ولا يترتب عليها عقاب كما عرفت **قوله** على ما ذهب اليه بعض فقهائنا آه **اقول** وهو الشيخ ابو علي بن الشيخ الطوسي ره على ما حكاه عنه الشهيد ره في الذكرى قوله وقد اختلف في وجوب الاحتياط آه **اقول** الاقوال في المسئلة ثلاثة ثالثها التفصيل بين الشك في الجزء والشك في الشرط ولما لم تكن المسئلة معنونة في كتب الاصحاب ما عدا جماعة من متاخري المتاخرين اختلفت النسبة اليهم فيها فقد نسب بعض القائلين بالبرائة القول بها الى ظاهر كلمات الاوائل والاواخر واستظهر نفي الخلاف فيه وربما عزي بعض القائلين بالاحتياط القول به الى اكثر الاصحاب ولعل منشأ التسبيب ما يرون في كلماتهم من الاستناد في ذلك الى اصالة البرائة تارة والى الاحتياط اخرى وقد ادعى في القوانين في مبحث الصحيح والاعم الشهرة في الاول وادعى في هداية المسترشدين الشهرة في الثاني وكيف كان فاول من فتح باب الاحتياط على ما ادعاه الاستاد ره هو المحقق السبزواري ره تبعه عليه جماعة من الاواخر كالمحقق الشريف والمحققين صاحبي الهداية والفصول وغيرهم لكن ربما يظهر من كلام المحقق ره في المعارج وجود القول بالاحتياط في القدماء ايضا حيث قال قال بعضهم بوجوب الاحتياط وصار آخرون الى عدمه والى اجراء اصالة البرائة وفصل ثالث بين ثبوت الشغل كما في مسئلة لو لو وقع بين غيره فقال بوجوب الاول دون الثاني ولا نصا ان نسبة الاحتياط في المقام الى المشهور في غاية الغرابة وكانه اشتبه الامر على صاحبها وتخيل انهم اعتمدوا على الاطلاق غاية انه وافق البرائة في بعض الموارد فهي بمجرد التاييد ولا يخفى معارضته بمثله على ما ادعاه المحقق القمي ره **قوله** نعم قد يظهر من الحلي آه **اقول** من هذا القبيل مسئلة الوضوء والصلوة فان المقصود من الوضوء مثلا تحصيل عنوان الطهارة فيجب الاحتياط اذا شك فيه قوله قلنا اولا آه **اقول** قد يجاب على تقدير البناء على وجود المصلحة واللطف ايضا بان المصالح والمفاسد الكامنة في الاحكام العرفية ليست كالكامنة في الشرعيات حيث ان بناء العقلاء على الاحتياط في الاولى دون الثانية بل بنائهم فيها على مجرد دفع العقاب دون الوصول الى المصالح فليس لهم اهتمام في ذلك مع العلم التفصيلي فضلا عن الاجمالي وهو كما ترى **قوله** ومذهب بعض العدلية آه **اقول** كالمحقق جمال الدين الخونساري والسيد صدر الدين وصاحب الفصول ره فانهم ذهبوا الى ان المصلحة في نفس التكليف والامر والطلب غاية الامر ان تلك المصلحة ربما توجد في مصلحة المأمور به بخصوصه ذا مصلحة كما يرى ذلك في التكاليف الابتدائية حيث ان الحسن فيها انما هو في نفس التكليف اذ ربما يكون الفعل مما لا يستحق فاعله المدح وكذا التكاليف الواردة في موارد التقية لظهور اتصافها بالحسن وان تجردت المكلف به عن الحسن لابتلاء وطريانه بعد التكليف من حيث كونه امتثالا وطاعة لا يقدح في ذلك اذ الكلام في الجهة المتفرع عليها التكليف لا الجهة المتفرعة عليه وكذا التكاليف الغير المطردة العلة التي يعبر عنها حينئذ بالحكمة كتشريع العدة لحفظ الانساب من الاختلاط وغسل الجمعة لرفع رياح الاباط وكراهة الصلوة في الحمام لكونه مظنة للرشاش وفي الاودية لكونها مظنة لمفاجاة السيل وغير ذلك فان الحسن فيها في الموارد التي تتجرد عن الحكمة من جهة نفسها لا من جهة الافعال بل يكون حسنها من جهة التكليف مضافا الى ما يرى من ان الصبي المراهق اذا كان كامل العقل لطيف القريحة بحكم العقل بحسن الفعل بالنسبة اليه مع علمه بحكم الشرع به وعدم تكليفه اياه فيعلم ان التكليف الشرعي ليس منوطا بوجود المصلحة في الفعل الى غير ذلك من الموارد التي يمكن اثبات المطلوب بها **قوله** قلت نختار هنا آه **اقول** وقد يجاب عنه بتقرير آخر وهو ان اجراء اصالة البرائة في المتباينين غير ممكن اذ اجرائها في كليهما ينافي العلم وفي احدهما المعين ترجيح بلا مرجح وفي احدهما الغير المعين غير مشمول لادلتها بخلاف ما نحن فيه فان الاقل غير مشكوك فيه حتى يجري فيه الاصل لانه القدر المتيقن وان لم يعلم كونه واجبا نفسيا او غيريا بخلاف الاكثر فان وجوبه مشكوك فينفى بالاصل **قوله** اما الاول فلان عدم جواز آه **اقول** لا يخفى ان هذا البناء الاخر يتوقف على ثبوت اندراج الطبيعة المشتملة على الاقل في الطبيعة المشتملة على الاكثر وهو كم ترى وبناء سند المنع ان الاقل اذا لم يكن وجوده منوطا بالزائد كما في الاقل والاكثر الاستقلاليين مثل مسئلة الدين كان اشتغال الذمة بالاكثر مساويا باشتغالها بالاقل لعدم ارتباط بين الاجزاء واما اذا كان وجوده منوطا بالزائد كما في المقام لم يلزم ذلك اذ المفروض ارتباط بعض الاجزاء ببعض بحيث يرتفع الكل بارتفاع كل منها ويصير حكم العدم الناقص فلا يصح ان التكليف بالاكثر قاض بالتكليف بالاقل كما لا يصح ان التكليف بالكل امر بالتكليف بالجزء اذ القدر المعلوم المتيقن تعلق التكليف التبعي بالجزء في ضمن الكل لا تعلق التكليف به مطلقا ولو انفصل عن سائر الاجزاء حتى انه يحصل فراغ الذمة على حسب ايجاده لا في الباقي بين حصول التكليف به وعدمه يرجع الى الشبهة البدوية فهي مورد البرائة قطعا لما ان الامر دائر في المقام بين طبيعتين جوهريتين لا تندرج احديهما في الاخرى فان اشتمال الاكثر على اجزاء الاقل فلا وحدة لاجزاء الاقل في تعيين احدهما

موجود بانه دوران الامر بين الاشتغال والبرائة لا ما الكلام فيه الاشتغال باحد الامرين فعلم ان المقام ليس مما علم فيه الوجود وشك في انه نفسي او غيري لا يقال التكليف بالاقل لازم من التكليف بالاكثر في الجملة على وجه اللابشرطية فيجب ثبوت الاشتغال به لانا نقول ليس التكليف به على هذا الوجه ثابتا ليكون مكلفا به على وجه الاطلاق بل هو ثابت على وجه الاجمال دائر بين كونه مطلوبا بذاته او تبعا للكل في ضمنه لا يقال هذا الذي ذكرته هو ما اوردناه بعينه فاندفع الاعتراض من اصله لانا نقول الفرق بينهما اوضح من ان يحتاج الى البيان فان مبنى ما ذكرتم على حصول العلم باشتغال الذمة بمقدار مخصوص يعلم ارادته على كل حال وهو مما لا اشكال في جريان الاصل فيه ومبنى ما ذكرناه على عدم تعين القدر المذكور لتعلق التكليفية بخصوصه بما يزيد عليه بحيث لا يكون القدر المذكور مطلوبا بنفسه اصلا بل مطلوبا بطلب الكل وهو الذي بينا انه يرجع الامر فيه الى طبيعتين مختلفتين غاية الامر ان احديهما اقل جزء من الاخرى ومما حققنا يظهر لك ان التفصيل بين قسمي الاقل والاكثر اعني الارتباطي والاستقلالي بالقول بالاحتياط في الاول والبرائة في الثاني كما صدر عن البعض غير بعيد في الحقيقة وان كان بعيدا في بادي النظر فتدبر **قوله** ومما ذكرنا يظهر انه يمكن التمسك له **اقول** قد عرفت مما حققنا انه لا مجرى لهذا الاصل في المقام لان مفاد الاصل هو نفي التكليف لا الاثبات وقد عرفت ان ما نحن فيه من قبيل دوران الامر بين وجوديين اذ لو نفي الاقل عن الباقي فلا علم بارادته اصلا حتى ينفي الباقي المشكوك بالاصل بل هو مشكوك فيه فان قلت هب ان الاقل في حال الانفراد والانضمام غير معلوم الارادة والاعتبار لكن القدر المشترك بين الانفراد والانضمام الى الباقي مما يعلم الاشتغال به فحينئذ ينفي الزائد بالاصل قلت المعلوم المذكور امر اعتباري مبهم لا يفيد شيئا بحيث ينفع في المقام كما لا يخفى لا يقال ليس المقصود من الاصل اثبات وجوب الاقل ليلزم المحذور بل المقصود منه نفي الزائد ووجوب ما علم من الاجزاء انما يستفاد من الامر المجمل ويحصل من المجموع العلم بالاشتغال بالاقل لانا نقول هذا انما يتم اذا كان الاقل معلوم الارادة على كل حال حتى في صورة الانفراد والانفصال وقد عرفت عدم ثبوته ومما ذكرناه يعلم ضعف التمسك في المقام باصول اخر راجعة الى الاصل المذكور كاصالة عدم جزئية المشكوك ان اريد ان الشارع في زمان من الازمنة لم يجعله جزء للمجموع ولو بني على كون الاحكام الوضعية تابعة للاحكام التكليفية كما عليه البعض كان الجزئية منجعلة بنفسها لا مجعولة والاستصحاب مبتني على الجعل ولو استصحب عدم انجعالها فهو عين استصحاب عدم الوجوب كما لا يخفى وان اريد انه في زمان من الازمنة لم يعتبر الشارع انضمامه الى الكل فهو صحيح في نفسه الا انه ينطبق على الاقل والاكثر الاستقلاليين الذي يكون خارجا عن محل الكلام وكاصالة عدم ملاحظة الشارع هذا الجزء في المقام جعل الحكم ومثلها استصحاب عدم النفات اليه وهو مع ما يرد عليه مما قدمنا وانه من الاصول المثبتة انما يتم فيما اذا دار الامر بين وجوب الجزء واباحته واما لو دار الامر بين وجوبه وبين الاستحباب كما في السورة فلا وجه له لا لنفات على التقديرين فيرجع الشك فيه الى الحادث وليس هو من موارد الاستصحاب الا ان اجرائه بالنسبة الى الامرين مستلزم لطرح المقطوع به ونسبته بالنسبة الى احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح اللهم الا ان يقال ان المنفي بالاصل هي الآثار المترتبة على الوجوب الغير المتحققة في الندب ولا ريب ان الشك فيهما شك في الحدوث لا الحادث وبالجملة فمؤداه لو تم يكون اخص من المدعى وكاستصحاب عدم بيانه في زمان المشافهة فلا يكون جزء وهو مع ضعفه لا يجدي في رفع التكليف بعد فرض ثبوته وطريقية الاحتياط وسيجي بعض ما اشرنا اليه في كلام المصنف **قوله** ومثل ادلة اشتراك الغائبين له **اقول** قد يقلب هذا الدليل وتقريره ان التكاليف المتعلقة بالماهيات المجملة انما هي بحسب ما تبين منها للمكلفين فالحاضرون للمشافهة اذا امروا بعبادة ثم بين لهم بان ذكرها اجزاء وشرائط لم يكونوا مكلفين الا بما اشتمل على ذلك المبين وان احتمل عندهم وجوب امر اخر فليس حالنا الا كحالهم فان قلت بين المقامين فرق واضح لانه كان يمكن لهم التمسك بقاعدة قبح تاخير البيان في حصر الاجزاء في القدر المبين لهم لقبح البيان وقبح التعويل حينئذ على الاحتياط بخلاف الغائبين حيث انه لا سبيل لهم الى ذلك لامكان الاحتياط والعقل يحكم به مع عدم تيسر البيان قلت لو ثبت حجية قاعدة الاحتياط في امثال المقام لجرت في حق المشافهين ايضا فعدم البيان لهم ايضا يمكن ان يكون للاتكال على هذه القاعدة التي دل عليها العقل والنقل لا يقال يمكن الفرق بان الاقتصار على الاجزاء والشرائط المبينة في مقام البيان يعطي الانحصار لما اشتهر بين اهل العلم من ان السكوت في مقام البيان يفيد الحصر وهو يجري بالنسبة الى المشافهين دون غيرهم لاحتمال عدم تيسر البيان بالنسبة لهم لانا نقول مع ما عرفت انه ان لوحظ في ذلك مرحلة الواقع فهو ممنوع في كلا المقامين وان لوحظ مرحلة الظاهر فهما فيها على حد سواء سيما مع ملاحظة توفر الدواعي بالنسبة الى اجزاء العبادات وشرائطها **قوله** ومثل وجوب دفع الضرر له **اقول** التعبير في التعبير للاشارة الى الاختلاف في التقرير فتقرير الاول انه اذا توقف العلم باداء التكليف على الاتيان بما شك فيه حكم العقل بلزوم الاتيان به وقبح تركه دفعا للخوف من الضرر المترتب على ترك الواجب فهو وان لم يكن جزء من اجزاء الصلوة او شرطا من شروطها في الواقع الا ان هذه الجهة والملاحظة المذكورة قد قضت بحسنه كما يظهر من ملاحظة الاوامر العرفية الصادرة من الموالي بالنسبة الى العبيد وتقرير الثاني انه بعد الشك في الجزئية والشرطية في الصلوة المفروضة يتوقف العلم باداء الواجب على الاتيان بالمشكوك فيه فهو مقدمة للعلم بفعل الواجب فيكون واجبا **قوله** مندفع مضافا الى منع جريانه له **اقول** قد عرفت حكم العقل بوجوب الاحتياط بالاتيان بعد البيان احد الامرين فلا حاجة الى التمسك بالاستصحاب ونظير ذلك ما سيأتي في مبحث الاستصحاب من انه مع وجود نفس قاعدة الاشتغال في مورد يجري بانها فيه لا حاجة الى استصحابه ويمكن الايراد على هذا الاستصحاب بوجوه اخر منها انه معارض باستصحاب البرائة اليقينية الجارية في الارتباطيات كجريانه في الاستقلاليات نظرا الى انحلال التكليف بالماهية المجملة الى التكاليف المتعددة وفيه مع ما عرفت من انه لا انحلال للاجزاء لا يكافؤ هذا الاستصحاب لما سنحققه في باب الاستصحاب

في مبحث البراءة

ومنها ان المستصحب اما ان يكون هو التكليف بالاقل او الاكثر او الامر المنفصل الامري فان كان الاول فالتمسك بالاستصحاب غلط وان كان الثاني فجريان الاستصحاب فرع وجود
المستصحب وليس التكليف بالاكثر مزيد والامر وان كان الثالث فالمستصحب ايضا غير معلوم لعدم الدليل على التكليف بالامر الواقعي المردد وفيه ما لا يخفى وفيها
انه قد يثبت خلاف المعصوم من اثبات الشرطية والجزئية كما اذا دخل الوقت وكان المكلف واجدا لاحد الطهورين في اوله ثم فقده بعد ذلك بلا اختيار منه فيقتضي
استصحاب بقاء الامر بالصلوة عدم الشرطية ويجري هذا بالنسبة الى قاعدة الاشتغال ايضا بل بالنسبة الى كل ما يمكن ان يكون مدركا للاحتياط فان قيل يمكن تتميم
الامر بالنسبة الى المثال المفروض بعدم القول بالفصل قيل يمكن العكس ايضا بان يتمسك بالبراءة في مثله ويتمم الامر بالنسبة الى الباقي بذلك فما وجد الترجيح
ضعف هذا الوجه ايضا ظاهر لا يحتاج الى البيان **قوله** وقد عرفت الجواب آه **اقول** قد عرفت ان الجواب لا يتم الا بعد امكان ارجاع الشك في التكليف
وهو غير معلوم بل خلافه معلوم بعد فرض ارتباط بعض الاجزاء ببعض فيكون المقام من قبيل ما شك فيه بالنسبة الى المكلف به ومورد البراءة هو الشك في الاول
وتوهم ان عدم القطع بالمخالفة للواقع كاف في مقام الامتثال مدفوع بما قدمنا مع انه مخالف للاجماع اذ الاختلاف في كون الاصل هو الاشتغال لو كان
الشك من قبيل الشك في المكلف به والنزاع هنا انما وقع في الصغرى فلو قلنا ان قاعدة الاشتغال وكذا الاستصحاب انما يجريان الى ان يقوم دليل شرعي على
حلا فيهما فيقول الاشتغال بالاقل معلوم بالنص والاجماع والتكليف بالزائد غير معلوم فينفي بالاصل فيكون المكلف به بملاحظة ذلك هو الاقل قلت
ان التكليف مجمل بملاحظة الارتباط الحاصل بين الاجزاء فلو انفرد الاقل لا يعلم ارادته اصلا فالمقام من قبيل ورود الامرين طبيعتين ولذا اجاب بعض المحققين
حيث قال ان اجزاء الاصل في المقام نظير اجزائه فيما اذا كان الامران غير متشاركين في الجزء مع زيادة التركيب في احدهما او زيادة القيود الوجودية فيه وذلك كما اذا علم
التكليف بشراء شيء مثلا ودار بين ان يكون حيوانا او جمادا فالقول بان اعتبار الجسمية في الواجب المطلوب معلوم واعتبار ما زيد على ذلك من الحساسية والتحرك بالارادة
غير معلوم واضح الفساد **قوله** ففيه ان مقتضى الاشتراك آه **اقول** قبل غاية حكم الدليل على الاشتراك في صورة الجهل فلو سلم ذلك فلا يسلم دلالة الدليل
على العذر ايضا فالمكلف به لعله هو ما في نفس الامر فلا يحصل الامتثال بالاقل للشك في البقاء والارتفاع وفيه ما فيه **قوله** واما الرابع آه **اقول** هكذا في بعض
النسخ وفي بعض النسخ المصححة وقع المثال بينه وبين ما يليه في العمل فيصير حينئذ كالنشر على خلاف ترتيب اللف **قوله** فلان وجوب المقدمة فرع آه **اقول** قد
اجيب عنه ايضا بمنع وجوب المقدمة في مثل المقام والتفصيل فيه بين صورة دوران الواجب في نفسه بين الامرين المتباينين او الاقل والاكثر وبين صورة تعينه و
حصول الترديد في المفروض في الموضوع فقيل بعد تمنع وجوب مقدمة العلم مطلقا انا وان قلنا بوجوب المقدمة فمنعنا في ايجاب هذا القسم وذلك لان قصارى
ما استنهضنا هنا للوجوب هو انا نعلم من الامر بشيء الامر بجميع ما يتوقف عليه ورجعنا في ذلك الى العرف ولما رجعنا في مقدمة العلم الى حال الشارع
في التكاليف لم نقطع بانه ممن يوجب الاتيان بكل ما وقع فيه الاشتباه ولا في النهي تركه بل نجوز ان يقنع هنا باحد الامرين فانا نفرق بين الشاهد والغائب
من حيث ان المصلحة في الشاهد يعود اليه وفي الغائب يعود الى المامور فلا يبعد ان يقنع منه عند الاشتباه بالتكليف باحد الامرين ولا اقل من الجواز وحينئذ
فنمنع وجوب ما وقع فيه الاشتباه متعلقين باصل البراءة وهذا بخلاف ما اذا كان المكلف به معلوما ثم عرض الاشتباه ولا يتم الا بالقيمة كما في غسل
الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين وستر العورة ونحو ذلك فانه مما علم فيه اشتغال الذمة بعينه ولم يقع الاشتباه في التكليف انتهى وللنظر فيه مجال
واسع وله فيه مواضع مواقع **قوله** بقي الكلام في انه يكفي آه **اقول** هذه العبارة الى قوله ره في العبادات وقع عليها في بعض النسخ المصححة خط
المحو ولعل الغرض وجهه **قوله** يكفي في قصد القربة قصد آه **اقول** ذكر الشهيد ره في قواعده ان للعبادات ثماني غايات الاولى الرياء ولا ريب في انه مخل بالاخلاص
الثانية قصد الثواب والخلاص من العقاب او قصدهما معا الثالثة فعلها شكرا لنعم الله الرابعة فعلها حبا لله تعالى الخامسة فعلها لكونه تعالى اهلا لها
تعظيما لله السادسة فعلها موافقة لارادة الله تعالى وطاعة لامره الثامنة فعلها لكونه اهلا للعبادة ثم ادعى الاجماع على صحة الاخيرة واما غاية الثواب
والعقاب فقد قطع الاصحاب بكون العبادة فاسدة بقصدهما ومنعه بعض المتاخرين وادعى استفادة صحته من الكتاب والسنة وقد تكلم
فيه شيخنا الاستاد ره في الفقه بما لا مزيد عليه ولعل المحوفي المقام من جهة كون ذلك محل الكلام **قوله** ولما الدليل النقلي آه **اقول** عطف على
قوله في اول الكلام في مقام الاستدلال اما العقل **قوله** فهو الاخبار الدالة على البراءة آه **اقول** قد يقال ان مفاد هذه الاخبار ومورداها عدم التكليف
بالمجهول ولو سلم صدقه فيما نحن فيه لزم القول بسقوط التكليف راسا حتى بالنسبة الى الاجزاء والشرائط المعلومة وبطلانه مسلم باتفاق الخصم بيان اللزوم
ان جهالة الجزء تستلزم جهالة الكل فيدخل المامور به في عنوان المجهول فيشمله تلك الاخبار ولا يفيد الاخبار المبينة للاجزاء والشرائط تعينها لتعلق
الامر بالمجمل كما هو المفروض وفيه ان الاجماع قام على عدم سقوط الواجب من اصله وانما الخلاف في لزوم الاتيان بالمحتملات وعدمه **قوله** فافهم آه **اقول**
لعله اشارة الى ان العقاب المترتب على ترك الجزء ليس من حيث خصوص ذاته بل انما هو من جهة ترك الكل غاية الامر اتحادهما مصداقا وعدم الانفكاك بينهما في
الخارج **قوله** وقد توهم بعض المعاصرين آه **اقول** هو صاحب الفصول ره ذكره في مبحث الصحيح والاعم من كتابه وهذا الذي نقله المصنف ره ليس عين عبارته
بتمامه فانه بعد ان جعل الشارع مراد البراءة هذه الاخبار وبين تقريبها قال لا يقال لا نسلم حجب العلم في المقام الى ان قال لانا نقول المراد حجب العلم بالواقع
الواقعي والا فلا حجب في الحكم الظاهري ثم قال وفيه نظر لان ما كان لنا اليه طريق الى اخر ما نقله المصنف ره ملخصا **قوله** واضعف من ذلك انه علله آه
اقول لا يخفى ان كلام المصنف ره قاصر عن افادة حقيقة مطلب الناقل ره لحصول امر غاية التلخيص فنقل في المقام فلا بد من بيان مطلبه ليظهر ما له وما عليه

وجهه ويتميز غثه من سمينه ويتميز سقيمه من ثمينه ويزكا النقض والابرام على محله فنقول انه ره تمسك بهذه الروايات الدالة على الوضع والرفع ونحوهما مع تقرير مؤداهما في نفي الحكم الوضعي فينتفي بها جزئية الجزء وشرطية الشرط المشكوك فيهما فيثبت بها ظاهرا ان ماهية العبادة هي الاجزاء والشروط المعلومة فينتفي الاجمال وال‍اشتباه ولما كان الاستدلال المذكور لا يتم الا بعموم الموصول وهو ليس متفقا عليه بين القوم لم يمكن التمسك به فتفطن لورود الاشكال من جهته ومن جهة ان المتبادر من الرواية بقرينة ظاهر الوضع او الرفع هو الحكم التكليفي فحاول دفعه فدفع الثاني بالمنع ودفع كليهما بما اشار اليه المحقق من فهم العلماء **اقول** اورد على ذلك مورده في مبحث الادلة العقلية بوجه لا يندفع بما ذكره هنا وهو ان من المقرر عندهم ان الاحكام الوضعية لا تدور مدار العلم ولا العقل ولا البلوغ وغير ذلك مما يعد الاحكام التكليفية مدارها عقلا وسمعا ولذا يحكمون في ابواب الفقه بترتب الاحكام الوضعية كالحدث والطهارة والنجاسة والملكية المتعلقة بالعين والمنفعة والضمان والخيارات والجنايات والصحة والبطلان وغيرها على فعل الصبي والمجنون والجاهل الا ما شذ وندر ويمكن دفعه بمنع كون ذلك قاعدة مسلمة والموارد المذكورة لا تفيد اثباتها لان عدم اشتراطها بالعلم ثبت بالادلة الخاصة لا بالجهة الجامعة التي تنفع في مقام الضابطة فافهم واما ما اورد عليه مورده ايضا ثمة من ان مرجع عدم وضع الجزئية والشرطية الى عدم وضع المركب والمشروط ولا ريب في عدم جريان الاصل بالنسبة اليهما لان اقتضاء عدم وضع الاكثر في مرتبة اقتضاء عدم وضع الاقل واقتضاء عدم وضع المطلق مع اقتضاء عدم المقيد فيعارضهما العلم الاجمالي بوضع احدهما وبالجملة الجزئية والشرطية لا تستدعيان وضعا مغايرا لوضع الكل والمشروط بل هما اعتباران عقليان منتزعان على وضع الكل والمشروط سلمنا لكن نقول كما ينتزع الجزئية والشرطية مع الشروط ينتزع عدمهما من عدم اعتبارهما فيكون عدمهما ايضا حكما وضعيا كثبوتهما ونسبة عدم العلم اليهما على السواء فلا وجه لاعمال الاصل بالنسبة الى احدهما بالخصوص فيسقط بذلك الاستدلال بالاخبار بالنسبة الى الاحكام الوضعية ففي غاية السقوط اما اولا فلمنع كون مرجع عدم وضع الجزئية والشرطية الى عدم وضع المركب والمشروط الا بالاعتبار فعدم وضع الجزئية يرجع الى عدم الكل باعتبار عدم الجزء لا عدم الكل بما لاحظ حاله فعدم الاكثر مثلا لو اريد به عدم اعتبار هذا المجموع المعين فلا شك ان الاصل فيه معارض باصالة عدم الاقل كما انه لو اريد به عدم اعتبار هذا الجزء الزائد في مثله الذي يعبر عنه باصالة عدم الجزئية فلا كما لا يخفى مضافا الى ما قيل من ان المقصود ليس نفي الجزئية والشرطية بالنظر الى مرحلة الظاهر ولا ضير فيه اذا دل عليه الاخبار وان لم يمكن التمسك فيه بالقاعدة الاكثر واما ثانيا فللفرق الواضح بين الجزئية والشرطية وبين عدمهما فان الجعل في الثاني ليس الا اعتباريا محضا وانتزاعيا صرفا ناشيا من عدم الجعل بالنسبة الى الملكة كما في سائر الاعدام بالنسبة الى ملكاتها فليسا في مرتبة واحدة حتى يتوجه ما ذكر وقد قرر في محله ان العدم لا يحتاج الى العلة بل يكفي فيه عدم علة الوجود فعلة عدم الجزئية والشرطية عدم الجعل من الشارع الذي هو علة لهما ومن هنا جعل الاصل الاولي في العبادات والمعاملات الفساد فان الصحة لكونها وجودية تحتاج الى الجعل والتوظيف بخلاف الفساد والى ما ذكرنا ينظر كلام العلامة ره في نقض الاستدلال على عدم نقض الوضوء بالمذي من انه لا يشترط نقل احكام العدم بل ولا النص عليها لانها باقية على الاصل وانما افتقر الى النقل الثبوت الدافع لحكم الاصل **قوله** فلولا عدم علة عدم **اقول** لا يخفى ان العدول المذكور انما وقع في باب اصل العدم عند عدم الدليل لا في باب البراءة والاحتياط قال ره في ذلك الباب بعدما ذكرنا على ما ذكره في المقام ما لفظه هذا تحقيق ما ادى اليه نظري لا حقا فسادا هذا الوجه فان الظاهر من اخبار الوضع والرفع وما في معناهما انما هو وضع المؤاخذة والعقوبة ورفعهما فيدل على رفع الوجوب والتحريم الفعليين في حق الجاهل خاصة دون غيرها وحملهما على رفع نفس الحكم وتعميمه الى الحكم الوضعي مع بعده عن سياق الرواية منافٍ لما تقرر عند الاصحاب من ان احكام الوضع لا تدور مدار العلم ثم ذكر كلاما في الاستشهاد عن ذلك نقلنا عنه انفا فان قلت انه صرح في اول الباب المذكور فيه اول باب البراءة واصل العدم عند عدم الدليل ان الثاني يجري في الاحكام الوضعية دون الاول كما انه يجري في الموضوعات والثاني فبينهما عموم من وجه فهل يمكن بيان ذلك الفرق ايضا بهذا العدول ام لا قلت لا لانه بيان الفرق بذلك لا انه استدل على جريان الاصل الثاني بالنسبة الى الاحكام الوضعية بامرين احدهما الاستصحاب حيث انه من افراد الاستصحاب كما ينظر اليه ذكر المحقق ره له في انسام وثانيهما الاخبار المذكورة فبعد العدول يبقى الاول بل نقول هذا العدول مما يحكم ببيان الفرق اذ لو بنى على شمول العموم في الاخبار ارتفع العموم من جانب الاصل الثاني وصار اخص مطلقا من الاول لكون الاخبار مدركا لكلا الاصلين كما لا يخفى وتمام الاساس بالتنبيه عليه ان بعض من يدعي الفضل زعم ان منشأ العدول المذكور هو ما ذكره في اول باب البراءة في بيان الفرق بين الاصلين فكان يورد على عبارة المتن باشتمالها على نوع تسامح من جهة تقييد الحكم التكليفي بقيد لا لزوم مع ان عبارة المسند خالية عنه مضافا الى عدم صحة نسبة العدول اليه حينئذ على الاطلاق وحيث ان مذهبه جريان البراءة في الاحكام مطلقا التكليفية سواء كانت الزامية ام غيرها كما هو صريح كلامه والانصاف ان التوبيخ على الافتاء بالنسيان قبيح خصوصا ممن هو غريق في بحار الخطأ والنسيان بل الذنب والعصيان اعاذنا الله من تسويلات النفس ووساوس الشيطان **قوله** ره فيستدل في الاصلين الخ **اقول** ظاهر كلام المسند بل صريحه ان مراده من الاصل الذي ذكره اصل عدم الدليل دليل العدم الذي يعبر عنه باصالة العدم وليس مراده ذكر اصلين كما فهمه المصنف ره ثم ان الفرق بين اصل العدم وبين قاعدة ان عدم الدليل دليل العدم ان هذا الاصل لا ارتباط له بالواقع ويكون ناظرا الى الظاهر ولو فرض هناك نظر بانتفاء الحكم في الواقع فهو من المقارنات الاتفاقية ولا دليل على حجية الظن الحاصل منه الا على القول بحجية الظن مطلقا فانه يمكن القول بحجيته على ذلك القول

وكان الوجه فيما يستفاد من العامة وغيرهم من اخذ الاصل في قولهم اصالة النفي الشاملة لاصل البرائة والاباحة بمعنى الراجح بخلاف القاعدة فانها تفيد انتفاء الحكم في الواقع ولذا خصها بعضهم بما يعم به البلوى حيث ان عدم وجدان الدليل في مثله دليل على انتفائه في الواقع ويتوقف على انتفاء الحكم في الشريعة فما ذكره الشهيد ره في الذكرى من ان مرجعها الى البرائة الاصلية لانها يلزم منها اسقاط التكليف لا نفي الحكم الواقعي فليس على ما ينبغي ومما قررناه يظهر لك ان المستند فيهما ليس اخبار الوضع والرفع وما يؤدي مؤداها لانها لا تفيد الا الحكم الظاهري مع ان القاعدة ايضا تلغو بالقبول وعمدة مستند هذا الاستصحاب وقد جعل المستدل ايضا من كالها كما نقلنا عنه وكذا يظهر ان سنتنا حجية اصل العدم ايضا ليس ليها

ولا دليل استصحاب حال العقل لظهور الفرق بينهما من جهة ان الملحوظ في الاستصحاب استمرار حكم النفي بعد ثبوته اولا ولا يلاحظ ذلك في ذلك الاصل بل يحكم فيه بكون العدم اصلا حتى يثبت خلافه بالدليل فكان المستند في حجيته رجحان العدم في نفسه بمعنى ان الراجح في نظر العقل من الوجود والعدم هو العدم فتدبر **قوله** ونظرهم في ذلك الى ان الشبهة اه **اقول** فيكون نسبة الشبهة الى تلك الادلة كنسبة ادلة نفي العسر والحرج الى العمومات المثبتة للتكليف حيث ان الاولى بمدلولها اللفظي حاكمة على الثانية وكذا نسبة الاخبار الدالة على انه لا حكم للشك في النافلة او مع كثرة الشك او مع حفظ الامام او المأموم او بعد الفراغ من العمل الى الادلة المتكفلة لاحكام الشكوك وسيأتي بيان ضابط الحكومة **قوله** ثم ان الاثنتي صرح اه **اقول** وجه المنع ان حجية الامور المذكورة انما هي من باب الظن فهي بالنسبة الى الاصول لها مرتبة الورود نظرا الى مراتبها ولذا تسمى بالامارات فوز انها في عالم الادلة كوزان الاصول الموضوعية في عالم الاصول بل بعضها من الادلة كما لا يخفى بخلاف اصل الاشتغال واصل البرائة وما يجري مجراهما فليست حجيتها مبنية على الظن بل الغالب في موارد الاحتجاج بها عدم حصول الظن منها في بعض المقامات فذلك من المقارنات الاتفاقية لم تقم دليل على حجيته ولذا لا تكون قابلة لمعارضة شيء من الادلة ولو كانت حجيتها من جهة الظن كانت كباقي الادلة يراعى فيها الترجيح بالقوة ونحوها فالاعتماد عليها والاستناد اليها انما هو بعد فقدان الظن الخاص بل المطلق ايضا وبالجملة الفرق بينها وبين الامارات المذكورة هو الفرق بين الاجتهاد التقليد والاستنباط والعمل ولو فرض كون حجيتها من باب التعبد ايضا فهي واردة على الاصول اذ ليس شأنها الاثبات كما هو ظاهر واعترف به الفاضل المذكور والحاصل ان ما دل اخبار البرائة على الوضع والرفع عما لا يعلم حكمه الواقعي ولو مع وجود طريق مثل الاشتغال والاحتياط لم يلزم دلالته عليه مع وجود الطرق الظنية المذكورة فلا وجه لدعوى الملازمة والا لزم بعد التحقيق **قوله** لان تعيين المهيئة في الاقل اه **اقول** هذا مراد من ادعى ان كلا من العقد الايجابي والعقد السلبي يجري اثبات الاجزاء ونفيها انما حصل بدليل شرعي فان الامر بالمجمل يقتضي وجوب ما علم من الاجزاء والاصل يقتضي نفي الباقي فيتعين العدد المتيقن بلا اشتغال وربما يلاحظ في ذلك اخبار البرائة لا نفسها فيكون مستند كلا العقدين هو الاخبار فيصير الدعوى المذكورة اوجه باعتبار النظر **قوله** فتامل اه **اقول** لعله اراد به ان عدم الالتفات لا يستلزم الغفلة الغير اللائقة بمقام الشارع لامكان ان يراد به عدم الالتفات لا يستلزم الغفلة الغير اللائقة بمقام الشارع لامكان ان يراد به عدم الالتفات والملاحظة على وجه الجزئية كما في كل ما لم يجعل جزء للعمل المخصوص من الامور المعلومة عدم جزئيتها فان علم الله تعالى وعلوم النبي والائمة عليهم السلام انما يتعلق بالاشياء على نحو حقايقها بمعنى انها تتعلق بالموجود على انه موجود وبالمعدوم على انه معدوم ويمكن ان يكون اشارة الى ان المراد نفي الالتفات الخاص المختلف فيه مما الايجاب والاستحباب بمعنى ان الالتفات الى الواجب التفات الى ما يكون مقوما للشيء بحيث ينتفي بانتفائه بخلاف الالتفات الى المندوب ويخطر بالبال وجه اخر للتامل تركنا ذكره **قوله** او عكنة البطن اه **اقول** العكنة بضم العين ثم الكاف ثم النون على ما في الصحاح الطي الذي في البطن من السمن وفي القاموس هي ما انطوى وتثنى من لحم البطن سمنا **قوله** وربما يتخيل الفرق اه **اقول** ملخص الكلام ان الفرق بين المقامين من جهتين احدهما ان في المقام لا يمكن اعذار العبد عند الله بعد العلم بالتكليف بسبب الاجمال لان الشرط التكليف هو البيان موجود والاجمال لا يصلح مانعا لامكان الاعذار بالاحتياط كما في الشبهة الموضوعية التحريمية الناشية عن اجمال النص كالغناء حيث يحكم فيها بالاحتياط بخلاف صورة عدم النص وثانيهما ان الاحكام محمولة على مسميات الالفاظ ومصاديقها ويحتمل عدم الصدق على الاقل بخلاف الاكثر ولا لفظ في صورة عدم النص ليتمشى فيها مثل ذلك وضعف كلا الوجهين مما مر وما سيأتي فان وجوب الاحتياط انما يسلم فيما لو لم يكن قدر متيقن في البين كالغناء واما مع وجود القدر المتيقن في البين فيؤخذ به وينفي الزائد بالاصل لكون الشبهة بدوية بالنسبة اليه والاحكام انما تتعلق بالامور الواقعية النفس الامرية والالفاظ قوالبها ولا مدخلية لها في الطلب اصلا فلا فرق بين المقامين فليتدبر **قوله** قلت التكليف ليس متعلقا اه **اقول** توضيح المرام ان اللفظ الموضوع لمعنى مجمل يتصور وضعه على احد وجهين احدهما ان يوضع اللفظ لمفهوم مبين المعنى غير مجمل بحسب ذاته لكن يقع الاشتباه بحسب الخارج في مصداقه بحيث يحصل الاجمال بالنسبة الى المصداق في الاندراج تحته وعدمه كالشهر الهلالي فان مفهومه وهو مدلوله موكول الى ما الواقع بين الهلالين وهو امر مبين غير مجمل الا انه يطرء عليه الاجمال بحسب الخارج من جهة تردده ذلك بين ثلثين يوما او انقص منه وكلفظ الطهور الموضوع للغسل المخصوص الرافع للحدث المبيح المشروط بالطهارة فان مدلوله معلوم مبين لكنه ربما يطرء عليه الاجمال من جهة الشك في جزئية شيء له وعدمه وثانيهما ان يوضع لمصداق مشتبه في نفسه كلفظ الصلوة فان الموضوع له فيها مردد بين ان يكون هو الواجد للسورة مثلا او الفاقد لها على ما ادعاه المصنف ره فاذا تعلق الحكم فلا شك في تنجز التكليف بالمفهوم المبين

فلا بدّ في الامتثال من تحصيل العلم بفراغ الذمّة المشغولة به وهو لا يحصل الّا بالاحتياط وامّا اذا تعلّق بالثاني فليس في البين مرتبتين تنجّز التكليف بالنسبة لدوران المكلّف به بين الامرين فيرجع ... الى الشكّ في التكليف بالنسبة الى الزائد المشكوك فيه فيرجع فيه الى البرائة و وضع اللفظ للمعنى الصحيح لا انصاف ان الفرق بين وضع اللفظ للصحيح وبين وضع الطهور لمعناه في غاية الخفاء بل هو مجرد الادّعاء ولعلّ قوله فافهم اشارة الى ذلك فافهم **قوله** وامّا ما ذكره بعض متاخري المتاخرين آه **اقول** من جملة العويصات التي كثر فيها القيل والقال ووقع فيها النزاع والجدال ما ابداه الشريف المحقق ره ناظرًا عنده وربّما ينسب الى بعض من سبقه من التناقض والتهافت في كلمات القوم حيث انهم ذكروا في مبحث الصحيح والاعم ان الثمرة بين القولين جواز اجراء الاصل في الجزء والشرط المشكوك فيهما على القول بالاعم وعدمه ووجوب الاحتياط على القول بالصحيح ونسبوا القول بالوضع للصحيح الى المشهور وذكروا في هذا المبحث ان المشهور بل المجمع عليه على ما ادّعاه بعضهم هو اجراء البرائة فيهما ولذلك الا تناقض واضح وتهافت لائح فذهب القوم يمينا وشمالا وطلبوا التشريق والتغريب مجالا بين مخصص للنزاع في هذا المبحث بالاجزاء التي ليست من قبيل الاركان ومن يقول بعموما استدلّ به الطرفان وشمول ما اثبت بالمسئلتان وربّما يقال بان النزاع في هذا المبحث انّما هو في الحكم التكليفي والكلام هناك في الحكم الوضعي ولا تنافي بعد ... بين الحكمين فلا تناقض باقٍ في البين وقد يقول قائل بان الكلام ثمة في الشكّ في الركنية بعد ثبوت الجزئية وهنا فيما لو شكّ فيهما على وجه المعية والفارق رجوع الاول الى الشكّ في المكلّف به ورجوع الثاني الى الشكّ في التكليف وبرده ان المراد بمنع صحّة الفرق الّا ان يقال بمسلمية الاوّل ومشكوكية الثاني ويكفي ذلك في حصول الاختلاف والنزاع ولعمري انّهم ينادون من مكان بعيد وحيل بينهم وبين ما يشتهون والانصاف ان توجيه شيخنا الاستاد اقرب الى السداد وان بنينا فيه على النقض والابرام فلا غرو في ان نشذ عن ربقة الالتزام كما صنعه المصنّف ره وبعض الاعلام ونقول ان الثمرة غير تامّة ومفتونها غير عامّة وان اختلف المسلك باخذ الاحتياط على القول بالصحيح هكذا بنيان الحائطة في الطريقين فانظر لتمام الكلام ليتّضح المرام وينكشف الظلام **قوله** امّا الاوّل فلما عرفت من ان غاية آه **اقول** لبعض المحققين في اثبات هذا المطلب مسلك آخر لا باس بذكره والاشارة الى ما فيه وملخصه انا اذا تتبعنا الادلّة والمدارك الشرعية على قدر الوسع ولم يثبت عندنا الا اجزاء مخصوصة وشرائط خاصّة للعبادة فاذا شكّ في جزئيّة غير الاجزاء وشرطيّة غير الشرائط الثابتة عندنا من الادلّة دفعناهما بالاصل ولو قلنا بكون الالفاظ اسامي للصحيحة الجامعة لجميع الاجزاء والشرائط والوجه في ذلك انه لو كان لها جزء او شرط آخر لعثرنا عليه ولحصل النقل بالنسبة اليه لتوفر الدواعي بالنسبة الى الكل بلا فرق بينهما فعدم الوصول الينا مع عموم البلوى دليل على العدم ويشهد بذلك تمسك الاكثر بالاصل بالنسبة الى الاجزاء والشرائط بل يمكن دعوى الاتفاق عليه قبل مخالفة بعض المتاخرين مع شهرة القول بوضع الالفاظ للمعاني الصحيحة ثمّ اورد على نفسه بانه بعد ملاحظة ذلك لا يبقى شكّ ليكون مورد الجريان الاصل فاجاب بان حصول الشكّ انّما هو بدو الامر وفيه مع انه يقتضي عدم وقوع الخلاف بين العلماء في اجزاء العبادات وشرائطها ان عموم البلوى بالجميع في كلّ الاحوال ولكل الاشخاص ممنوع كما يظهر بالتتبع في كيفية احكام الابدال الاضطرارية والامور المترتبة النادرة الوقوع المحتاج الى بيان اجزائها وشرائطها في الاوقات الخاصّة كالتيمم بغير التراب والستر في الصلوة بمثل الطين بعد تعذّر اللباس ولو سلم فحصول الظن من التتبع المذكور بعد ملاحظة الاختلافات والمعارضات في حيز المنع ولو سلم فحجيته ممنوعة وممّا حققنا يظهر النظر في التفصيل الذي اختاره كاشف الغطاء ره من العمل بالاحتياط في الاجزاء والشرائط التي هي مذكورة في الروايات او كلمات الاصحاب وبالبرائة فيما لم يرد فيه نص ولم يتعرض الاصحاب لذكره خلافا في رسالتنا ولا كتاب ولا وجه له مع فرض تحقق الشك في كلا المقامين وان كان غير بعيد بالنظر الى ادلّة نفي الحرج **قوله** ودفعه يظهر ممّا ذكرناه آه **اقول** التقرير الواضح في دفعه انّ توهم ان يقال ان العلم بالصحّة انّما يحصل من ملاحظة الاوامر الواردة فما وجد متعلقا للامر ولو بالنظر الى اطلاقه ولم يثبت فساده يحكم بصحته اذ ليس معناها الا موافقة الامر فتعلق الامر بالماهية يقتضي صحة جميع افرادها الا ما خرج بالدليل ولا يمكن تمشية ذلك على القول بوضعها للصحيحة لاجمال المامور به عليه لا يقال كيف يتمشى على القول بالاعم مع ان الاطلاقات تتقيد بالعلم الاجمالي بكون مطلوب الشارع هو خصوص الصحيحة فيكون حصول المكلّف به حينئذ محل الشك لكون محل الغرض من قبيل التقييد بالمجمل لانا نقول لا يعلم الفساد الا بالدليل من اجماع او ضرورة او رواية فقبل ورود ما يعلم به فساد شيء من الافراد ليلتزم بالتقييد فلا بدّ ظاهرًا من الحكم بصحة الكل الى ان يثبت فساد شيء منها بالدليل فلا تقييد هناك بالمجمل من الجهة المذكورة لوجود الاقتصار في الحكم بالفساد على القدر الذي ثبت فيه ذلك **قوله** بل له شرط كان لا يكون آه **اقول** العمل بالاطلاق له شرط احدها ان لا يكون في مقام حكم القضية المهملة كما اشار اليه في المتن وثانيها ان لا يكون واردا في بيان حكم آخر كاطلاق الامر في قوله تعالى فكلوا ممّا امسكن عليكم بالنسبة الى مسئلة الطهارة فلا يمكن التمسك به في اثبات طهارة موضع عضّ الكلب كما صدّ التمسك به عن الشيخ ره لوروده في مقام حكم الحلية وقد يرجع في باب النظر اتحاد الشرطين وليس كذلك وثالثها ان يكون المطلق متواطيا بالنسبة الى الافراد المندرجة تحته **قوله** والذي يقتضيه التدبّر في جميع المطلقات آه **اقول** الشاهد على ذلك كثرة الاجزاء والشرائط اللاحقة لها ببيان الائمة عليهم السلم ممّا ليس مشتملة على شيء منها وتكرارها في مواضع عديدة بحيث يعلم ان الغرض هو الوعظ والترغيب وتوبيخ عمار حين تمرّغ بالتراب بعد نزول آية التيمم فلو كان الاطلاق في مقام بيان الحكم لم يكن لذلك وجه **قوله** وقد ذكر موانع اخر آه **اقول** منها ما تقدّم من كون مطلوب الشارع هو العبادة الصحيحة وان قلنا يكون اللفظ اسما للاعم وقد عرفت ما فيه ومنها

حكم المعصومين عليهم السلام وامرهم بالرجوع اليهم في اخذ الاحكام الدالة عليها الاطلاقات وعدم الاكتفاء بها فصارت مجملة مثل قول النبي صلى الله عليه وآله صلوا كما رايتموني اصلي وقوله ع خذوا عني مناسككم وقول الصادق عليه السلام لحماد بعد ان علمه الصلوة يا حماد هكذا صل وقوله ع هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به واجيب عن النبوي صلى الله عليه وآله بانه عام لكنه مجمل مع امكان ان يقرء صلوا بفتح اللام اي صلى الملئكة ليلة المعراج كما رايتموني اصلي ولا اقل من الاحتمال ولو سلم فنقول فيه احتمالات ثلثة الاول ان يكون من قبيل عموم التشبيه فيرجع الامر بالصلوة الشبيهة بصلوته ع في جميع الامور الا ما خرج بالدليل من الامور العادية والثاني ان يكون المراد الامر بالصلوة المشتملة على ما يحتمل كونه من الاجزاء والشرائط الا ما كان من قبيل العاديات والثالث الصلوة الشبيهة بصلوته في الشرائط والاجزاء الواقعية فالخبر على الاول مبين صالح لان يكون موجبا لاجمال الاطلاقات الا انه في نفسه مرجوح لاستلزامه تخصيص الاكثر من الامور العادية وكذا على الاحتمال الثاني من جهة استلزامه عدم الانضباط في الشرائط والاجزاء نظرا الى اختلاف ذلك بالنسبة الى المحتملين واما على الثالث فهو مجمل فيبقى الاطلاقات مبينة واما قوله ع خذوا عني مناسككم فلا دلالة فيه على المدعى اذ الاخذ من الاطلاقات اخذ من الشارع وعن الامام مبين بان المراد اما جميع الافعال التي فعلها او الافعال الواجبة واقعا ولا يصح الا الثاني لوجود الافعال المندوبة فيما فعله الامام عليه السلام وعليه فيكونان مجملين لا يصلحان لان يوجبا الاجمال في الاطلاقات كما لا يخفى **قوله** فافهم آه **اقول** لعله اشارة الى ان هذه ثمرة غير فاقهة وفائدة غير نافعة او الى ان هذا ينافي ما يجري في كلامهم من البناء على التمسك بالبرائة مع انه لا وجه للتعرض لها على هذا التقدير لعدم الاحتياج اليها الا ان يقال ان المقصود من الثمرة العلمية لا العملية او انها محتاج اليها في صورة فقد النص والاطلاق وكذا في المعاملات على القول بانها خارجة عن النزاع في مسئلة الصحيح والاعم **قوله** والمطلق مرجع لا مرجح آه **اقول** المرجح في الاصطلاح هو الامارة التي يكون لها جهة الكشف والمراتية المفيدة للظن الموجبة لاقربية المرجح بالواقع والمرجع هو الامر التعبدي المجعول للرجوع اليه في مقام العمل بعد التكافؤ وتساقطهما وهو من سنخ الاصول سواء كان من الاصول العملية كالبرائة والاحتياط او اللفظية كاصالة عدم التقييد على احتمال **قوله** وكان هذا هو السر آه **اقول** وكان هذا هو السر فيما ذهب اليه صاحب المدارك في مسئلة تكبيرة الاحرام من عدم جواز تغيير صورة التكبير وعدم الاكتفاء بمعناها احتياطا واعمالا لقاعدة التوقيف والتوظيف فلا يرد عليه الايراد المحكي عن الوحيد البهبهاني في تعليقاته من انه ممن يقول بالبرائة في الشك في الاجزاء والشرائط فلا بد له من اعمالها في المقام والحكم بكفاية المطلق **قوله** لان الجنس الموجود في ضمن آه **اقول** وبعبارة اخرى ان كان ما علم التكليف بالنسبة اليه هو القدر المشترك فان اريد المطلق الذي يتحقق مع القيود الاخر ايضا فيتيقن الشغل به ثم وان اريد المطلق المتحقق في ضمن هذا القيد فهو عين نفي التقييد بالاصل **قوله** واما ما ذكره المحقق آه **اقول** مضافا الى ان السر في ايجاب الاحتياط في المقام على القول به انما هو الحاقه بالمتباينين فالقول به في الملحق مع عدم القول به في الملحق به غريب **قوله** ثم ان مرجع الشك في المانعية آه **اقول** قد يتوهم ان من قال بالاحتياط في الشرط يمكنه القول بالبرائة هنا تمسكا باستصحاب عدم المانعية الذي هو وارد على الاحتياط والبرائة ولذا اقتصر بعض العاملين بالبرائة في مسئلة الشك في الاجزاء والشرائط باجراء الاصل بالنسبة الى المانع وتمم بالنسبة الى الجزء والشرط بعدم القول بالفصل وجعل هذا الاصل معتضدا باستصحاب بقاء الصحة لو طرء الشك في اثناء العمل وفيه انه لا عبرة بالاستصحاب المذكور لان محل كلام من اجرى هذا الاصل هو صورة الشك في وجود المانع فيشمل صورة الشك في منع الموجود كما نقله عن بعض الافاضل فكما لو علم بمانعية النجاسة وشك في عروضها يتوجه الاستصحاب فكذا لو علم بوجود شيء وشك في نجاسته او علم بوجود نجاسة وشك في مانعيتها يتوجه التمسك في نفيها وسيجيء في مبحث الاستصحاب ان الاستصحاب انما يجري حيث يكون قضية الشيء المستصحب بقائه عادة او شرعا على تقدير عدم طرو المانع المحتمل طريانه او منع الطاري المحتمل مانعيته كما في المثالين الاولين لا في ما لم يكن كذلك كالمثال الاخير حيث انه لا يكون فيه ما يكون قضيته البقاء على التقدير المذكور الا الاشتغال وهو يقتضي الاحتياط بالاتيان بجميع الاجزاء والشرائط المشكوك فيها والاحتراز عن جميع الموانع المشكوك فيها فان قيل لا ينحصر الاستصحاب فيما ذكر بل هناك استصحاب اخر وهو استصحاب عدم المانع ولو عورض بالاستصحاب المذكور كان استصحاب الصحة سليما عن المعارض قلت اولا ان مرجع عدم المانع الى حصول المطلوب على تقديره وهو محل النزاع لا الاستصحاب لا موافق له فان الفعل لم يكن من اول الامر بجميع تقاديره مطلوبا فيقتصر على القدر المعلوم مطلوبيته ويستصحب في غيره حكم السابق من عدم المطلوبية وثانيا ان استصحاب الصحة مما لا فائدة له في نفسه فضلا عن ان يكون واردا على استصحاب الاشتغال كما ادعاه بعض اهل العصر وسيأتي الكلام فيه في مبحث الاستصحاب لا يقال هذا البيان الذي ذكرت يجري في غير الصورة الاخيرة ايضا فيجب الاحتياط فيه ايضا لانا نقول قضية الاستصحاب في هذه الصورة نفي اشتراط الطهارة وهو غير مستقيم لان مرجعه الى مطلوبية الفعل بدون الشرط المحتمل وهو خلاف قضية الاستصحاب بخلاف غيرها فان قضيته فيه اثبات موضوع الشرط اعني الطهارة فيثبت الامتثال بالمشروط المقارن له بعموم ما دل على حصوله على تقدير مقارنة الشرط فالفرق ظاهر **قوله** ثم ان الشك في الجزئية آه **اقول** لا يخفى ان هذا بالنسبة الى الشك في الجزئية مجرد فرض لا تحقق له في الخارج لعدم معقولية كون منشأ الشك في الجزئية الشك في التكليف بنفسه ولذا ضرب على لفظ الجزئية في بعض النسخ المصححة ثم ان مثال ذلك من الشرط الشك في شرطية عدم لبس الحرير في الصلوة للرجال فانه ناش من الشك في ان حرمة لبس الحرير للرجال هل هي مختصة

في تنبيهات المسئلة

بغير حال الصلوة او ثابتة فيها ايضا **قوله** فيخرج عن مسئلة الاحتياط آه **اقول** لان موضوعها المشكوك وبعد اجراء البرائة في الحكم التكليفي لا يبقى الشك في الشرطية حتى يحتاج فيه الى الرجوع الى الاصل والحاصل ان موضوع تلك المسئلة ما اذا فقد الدليل على اثبات الشرطية او الجزئية الوارد على الاصل فيهما فمع وجوده كما فيما نحن فيه فلا مجرى للاصل اصلا وبما قررناه يظهر لك ان المناط في ذلك هو ورود الاصل في الحكم التكليفي على الشك في الشرطية او الجزئية ومن غريب الاوهام ما صدر عن بعض الاعلام في المقام من ملاحظة معارضة الاصل في ذلك مطلقا فذكر ان التمسك بالاصل في نفي اجزاء العبادات يشترط فيه امران احدهما ان تكون العبادة متعلقة لحكم شرعي فنفي مثل قوله الصلوة خير موضوع لا يصح لعدم جريان الاصل فيه اصلا وثانيهما ان لا يكون مخالفا لاصل آخر فيختص الصحة بما اذا كانت في مقام الاوامر الايجابية والندبية ولا يجري في مقام النواهي كقوله لا تصلي حال الحيض مثلا فيجوز الصلوة التي ليس فيها سورة في المثال لاطلاق عدم الحرمة الا فيما يثبت اجماع بسيط او مركب على الحرمة وبما اذا لم تكن في مورد السببية لحدوث اثر او زواله كما اذا قيل العبد يعتق بفعل الصلوة لان الاصل عدم العتق وبقاء الرقية ومنه الطهارات الثلاث على احتمال وهذا مع انه لم يقل به احد مما لا محصل له اذ غاية ما اخذه مما اشرنا من مخالفة الاصل بمعنى انه لو بني على اجراء الاصل فيها بالنسبة الى نفي الاجزاء والشرائط المشكوكة لزم المكلف بها بدون الاجزاء والشرائط لكان آتيا بالصلوة الواقعية المتعلقة للنهي او لكانت سببا من الاسباب الشرعية المرتبة عليها الآثار فيتحقق مخالفة الاصول من اطلاق عدم الحرمة ونحوها بخلاف ما لو بنى عليه في مقام الاوامر ولا يخفى في ذلك بعد ما ترى من عدم تصور الفرق بين المقامات بالنسبة الى الماهية الواحدة فالصلوة التي تعينت في مقام الاوامر هي التي تقع في سياق النواهي وغيرها بعينها فلا يرجح التدبر **قوله** اذا ثبت جزئية آه **اقول** يشمل هذا العنوان ما اذا شك في ركنية الشرط ايضا والمراد من الشرط الركني هو الشرط الواقعي ومن غيره هو الشرط العلمي كما ذكره بعضهم قوله فنقول ان الركن في اللغة آه **اقول** الركن في اللغة هو الجانب كما في المجمع ولعل المراد ليس مطلق الجانب بل الجانب الاقوى كما في العرف العام هو الجزء الاعظم والمقوم الاكمل الاتم ويختلف ذلك تارة بلاحظ المقومية بالنسبة الى الواقع واخرى بالنظر الى ظاهر العرف العام وثالثة بالنظر الى ظاهر العرف الخاص فان المتأمل في اجزاء الانسان يرى ان بعضها مقوم واقعا وغير مقوم عرفا كالكبد وبعضها مقوم عرفا ايضا كالرقبة فان اطلاق الانسان على فاقدها في العرف انما هو من باب المجاز العقلي والصدق الادعائي **قوله** واختلفوا في تعريفه آه **اقول** من الاول المحقق في المعتبر والشرايع والعلامة في المنتهى والارشاد والشهيد في الذكرى والفاضل المقداد في التنقيح والسيد في المدارك بل عن جامع المقاصد والحدائق والروض نسبته الى اصحابنا ومن الثاني ابن فهد في المهذب البارع والمحقق الثاني في جامع المقاصد والشهيد الثاني في الروض ونسبه في الروضة الى المشهور حيث قال ولم يذكر المصنف حكم زيادة الركن مع كون المشهور ان زيادته على حد نقيصته تنبيها على فساد الكلية في طرف الزيادة لتخلفه في مواضع كثيرة لا تبطل بزيادته سهوا ونسبه في الجواهر الى المشهور بين جماعة من المتأخرين بل نسبه في المهذب البارع الى الفقهاء **قوله** والاول اوفق بالمعنى اللغوي آه **اقول** لحصول الفساد والاخلال في نقص الاركان الحسية بالنقيصة دون الزيادة فيكون علاقة المجاز او مناسبة النقل فيه اوضح **قوله** فكل جزء ثبت في الشرع آه **اقول** وهل يشمل التروك كترك الحدث الذي يكون تركه عمدا وسهوا مبطلا او يختص بالافعال ظاهرهم الثاني ولولا الاصطلاح وعدم الحجية على الرجوع الى العرف لكان اطلاقه عليها تماما لا غبار عليه عرفا ولذا يفسر الركن في كلامهم في غير باب الصلوة بغير ما يفسر به فيه فقد جعلوا الوقوف من اركان الحج وجعلوا تركه مبطلا له عمدا لا سهوا **قوله** اما الاولى فالاقوى آه **اقول** المقصود ههنا بيان الاصل الاولي واما الاصل الثانوي فسيأتي الكلام فيه ثم ان هذا الاصل مما نسب في كلام بعضهم الى المعظم وان منع صحة النسبة بعض الافاضل زاعما ان جملة من الادلة التي استدلوا بها في اصل المسئلة تقتضي الحكم بعدم الركنية ايضا الا ان المنع في غير محله فان مورد البرائة هو الشك في اصل الجزئية لا الشك في الركنية بعد ثبوت اصل الجزئية وبذلك رفع الاشكال الوارد بالنسبة الى جمع كلماتهم في مسئلتي الصحيح والاعم والبرائة بعضهم بحمل النزاع في المسئلة الاولى على الصورة الثانية في المسئلة الثانية على الاولى وان كان محل نظر كما اشرنا مع ان جمعا من الاصحاب قد عنونوا هذا العنوان من غير اشارة الى الخلاف ومع اسنادها الى الشهرة مع ان الفقهاء بنوا على هذا الاصل في كثير من الموارد كما يظهر بالتتبع ولعل الباعث على المنع التدافع المتوهم في بادي النظر بين تأسيس هذا الاصل وتأسيس قاعدة الاجزاء مع دفع الاشكال عليه من جهة اخرى وهو ان عمدة عمدة هذا الاصل هو قاعدة الاشتغال وهي كما تقتضي بناء هذا الاصل تقتضي لزوم الاتمام فيما لو ترك ذلك المشكوك الركنية سهوا والتفت اليه في الاثناء لحرمة القطع فيقتضي اتمام الصلوة اولا واعادتها ثانيا مع انهم لا يقولون به وهو ضعيف اما بالنسبة الى الثاني فظاهر واما بالنسبة الى الاول فلما سيأتي وكيف كان فقد استدل على الاصل المذكور بوجوه عمدتها ما ذكره في المتن ويمكن تقريره بوجوه الاول استصحاب الامر المتوجه الى المكلف في حال التفطن في تلك الحال ايضا وهو مدخول على القول بالمداقة في الموضوع في باب الاستصحاب لان الموضوع هو المتفطن وكونه الشخص من حيث هو غير معلوم مع ان استصحاب الوجوب في حال الغفلة مستلزم للتكليف بما لا يطاق الثاني ان الجزء المفروض اذا لم يكن بكما اختص جزئيته بحال العمد فيقال حينئذ ان الجزئية كانت ثابتة في حال العمد فيستصحب هذا الحكم الوضعي فاذا حكم بالجزئية في كلتا الحالتين لزم اعادة الصلوة بعد الالتفات الى تركه واعترض عليه بانه مع ما فيه معارض باستصحاب الصحة كما سيأتي الاشارة اليه الثالث ان الجزء جزء في حال العمد وفي حال الغفلة والا لزم كون الغفلة موجبة لتغير المفاسد والمصالح النفسية في مرتبة وهو ظاهر البطلان

والمركب ينتفي بانتفاء جزء منه كما انه ينتفي بانتفاء جميع الاجزاء واورد عليه بان مجرد القول بان الجزء الفلاني ليس جزء في حال الغفلة ليس موجبا لان يكون

الجهل مغيرا للمصالح والمفاسد النفس الامرية والحسن والقبح واللا لزم ان لا يوجد جزء غير ركني في عبادة من العبادات الرابع ان الجزء جزء مطلقا فيجب تاركه

بعد الالتفات اما الكبرى فلانها مقتضى الركنية واما الصغرى فلان المكلف في حال نسيان الجزء لا يخلو حاله عن احد وجوه احدها ان يكون غير متعلق

للتكليف وغير قابل له كالبهائم وهو بديهي البطلان ضرورة كونه من افراد الانسان القابل بنوع له مع انه لا ينافي المدعى من لزوم الاتيان بالعبادة على وجه

الاعادة بعد زوال النسيان وثانيها ان يكون متعلقا له بالفعل وهو كالاول لاستحالة تكليف الغافل وثالثها ان يجعل الشارع الاجزاء الباقية

بدلا عن المكلف به الواقعي بالنسبة اليه وهو مما لا دليل عليه فلا بد له من الاتيان بالمكلف به تحصيلا للبرائة اليقينية ورابعها ان يكون مكلفا بما عدا المنسي

في تلك الحالة وهو غير معقول ايضا اذ المفروض عدم امكان توجه الخطاب اليه حينئذ وخامسها ان يكون متعلقا له بعد زوال النسيان وهو

الحق الذي لا غبار عليه وهو المطلوب لا يقال العقل يحكم بقبح تكليف الناسي باتيان المنسي مع ان الاحكام الوضعية التي يكون الجزئية منها تابعة للاحكام

التكليفية فليست مجعولة بنفسها فهي منتفية بانتفاء الاولى كما نحن فيه على ما هو المفروض لانا نقول حكم العقل مسلم بالنسبة الى التكليف الفعلي

دون الشأني وحديث تبعية احكام الوضع للتكليف غير تام عندنا مع انه لو سلم فليس معنى التبعية ما يفهم في بادي الرأي من انها لا توجد بدون التكليفية

اصلا بل معناها على ما ذكره بعضهم انها ليست قابلة للجعل لكونها منجعلة بنفسها فتحتاج الى التكليفية في الانكشاف والاستفادة في نفس الامر

فمن الجائز زوال الوجوب وبقاء الجزئية **قوله** ومما ذكرناه ظهر انه ليس هذه المسئلة آه **اقول** قد اشرنا في بعض المباحث السابقة الى ان مورد

مسئلة الاجزاء انما هو تعدد الاوامر وان النزاع في ان احد الامرين هل يسقط الامر الآخر سواء كان الممتثل به امرا ظاهريا عقليا ام شرعيا ام واقعيا

اضطراريا اولا وبه فرقنا بين تلك المسئلة ومسئلة المرة والتكرار **قوله** وهو فاسد جدا آه **اقول** توضيح المرام وتنقيح المقام ان الامر العقلي غير معقول

بالنسبة الى الغافل وكذا بالنسبة الى الجاهل المركب اذ الاتي بالفعل باعتقاد انه مأمور به لان مجرد الاعتقاد بشيء لا يمكن ان يكون سببا لامر العقل به لا حقا

ولا كشفا وان كان مطابقا لكون الامر الواقعي مسببا عن المصلحة الكامنة في الشيء مع قطع النظر عن الاعتقاد والاعتقاد مرآة وطريق صرف اليه فضلا عما

اذا لم يكن مطابقا له لظهور ان تكليف الشخص بعنوان من العناوين فرع علمه بدخوله تحت ذلك العنوان والجاهل ما دام جاهلا وكذا الناسي ما دام

ناسيا لا يكونان عالمين بدخولهما تحت عنوان الجاهل والناسي حتى يكونا مكلفين بالعمل بالمعتقد فان قلت ما الفرق بين الناسي للجزء الركني و

الناسي لغيره حيث يصلح تكليف الثاني دون الاول قلت ليس هو مأمورا بالامر العقلي ايضا بل صحة عمله انما هو من جهة قيام الدليل الكاشف على عدم

جزئيته بحال الذكر فليس جزء للعمل في حال النسيان كما ان حينئذ يكون المأمور به ما لذكره من الاجزاء فيمكن تعلق الامر به بعنوان كونه ذاكرا للاجزاء

وان لم يمكن ذلك بعنوان كونه ناسيا وساهيا فان قلت مخالفة ما اعتقد كونه مأمورا به تكون تجريا محرما فيكون المعتقد مأمورا به وايضا اتيان

ما اعتقد وجوبه اطاعة وضده معصية والاطاعة وترك المعصية مأمور بهما عقلا بل نقول كلما حكم به العقل حكم به الشرع فيتعلق الامر

فيحصل ملاك مسئلة الاجزاء من تعدد الامر حقيقة قلت حرمة التجري لا توجب ترتب الغفلة على الفعل فلا يثبت بذلك كون العمل المعتقد وجوبه

مأمورا به واما الامر بالاطاعة فهو لمجرد الارشاد سواء كان من الشرع ام من العقل مع ان كون ذلك اطاعة في حيز المنع فان الاطاعة هي الاتيان

بالمأمور به لا بما يتخيل كونه مأمورا به فقصد الطاعة فرع الامر فاثباته بقصد الطاعة يستلزم الدور وقصد الطاعة عرفا غير مسلم ان اريد

ما ذكر وان اريد بها كون الشخص منقادا موطنا نفسه على الامتثال فصدقها مسلم لكن وجوبها عقلا ممنوع وبعد الغض عن جميع ما ذكر لا يثبت

الاجزاء الذي هو المقصود بامتثال ذلك الامر اذ غاية ما افاده كون المكلف مأمورا باتيان المعتقد واما كونه من شئون التكليف الواحد بحيث يكون

المطلوب القدر المشترك بين الواقع والمعتقد فيحتاج الى دليل آخر وهو مفقود فيبقى الامر الواقعي بحاله فان علم بالترك في الوقت وجب الامتثال

وكذا ان علم به في خارج الوقت ان قلنا بتبعية القضاء للاداء والا فيحتاج الى امر جديد والحاصل ان اثبات اجزاء مثل هذا الامر لو سلم ثبوته عن

الواقع دون خرط القتاد سيما بعد تشاجر القوم في اجزاء الامر الاضطراري الواقعي كالصلوة مع التيمم عند تعذر الوضوء وقاعدا حين العجز عن القيام

ونحو ذلك وذهاب بعض الى عدم الاجزاء استنادا الى ان الامر الواقعي الاضطراري الواقعي لا يمكن ان يجزي عن الواقع الا اذا فات المصلحة المكنونة

فيه وههنا ليس كذلك والا لجاز فعلها مع التمكن من الحكم الاختياري فالترتيب بينهما يدل على ان مصلحتها الاتيان بمصلحة وان حققنا ضعف

ذلك القول كما سنذكره في محله بما ملخصه ان نقصان المصلحة فيها عن مصلحة الواقع مسلم لكنه لا يدل على عدم الاجزاء اذ لا يبعد كفاية الاقل عن

الاكثر لامر خارجي كشغل المحل وعدم فراغه لا ترى ان الاناء القابل لمقدار معين من الماء مثلا اذا صب فيه ذلك المقدار كفى له واما اذا صب فيه من

واحد فيصب منه فيه ذلك غير ممكن فالمصلحة التي اشتمل عليها الواقعية الاضطرارية يكفي عما يقابلها في الاختيارية والتدارك لا محل له فتدبر

قوله الا ان هنا اصلا ثانويا آه **اقول** كما نقل عن الشيخ والحلي والمحقق الثاني **قوله** ووجوب الاعادة بعد التذكر آه **اقول** هذا دفع

دخل تقريره ان نفي الجزئية وان كان غير قابل للجعل الا ان وجوب الاعادة والقضاء المتولد من النسيان قابل للجعل والرفع والدفع ظاهر **قوله** وزعم بعض

المعاصرين آه **اقول** موضع المقصود فانه ذكر في مبحث البرائة والاشتغال من كتابه ان المستفاد من ادلة البرائة انما هو مجرد نفي الحكم لا اثبات لوازمه

في تنبيهات المسألة

الغائية لكون الماهية المجعولة معراة عن اعتبار ذلك الجزء او ذلك الشرط فلا يصلح دليلاً على نفي الجزئية والشرطية لتعيين الماهية المخترعة كما هو الثمرة في الاستدلال بالاصل الى ان قال نعم لا يبعد دعوى مساعدة جملة من اخبار الباب على اطلاق عدم الزيادة المشكوك فيهما في المقام لا باعتبار حجب العلم او عدم العلم بالتكليف لمشكوك فيه ليتوجه عليه دعوى عدم الحجب فيه بالنظر الى الظاهر تحصيلاً لليقين بالبراءة كما في نشأ الاحكام التكليفية الظاهرية بل باعتبار دلالتها على نفي الجزئية والشرطية مما شك في جزئيته او شرطيته من حيث حجب العلم عنها ظاهراً او واقعاً اذ ليس في وجوبها من باب المقدمة تحصيلاً لليقين بالبراءة دلالة على اثبات الجزئية او الشرطية للواجب مطلقاً فاذا ثبت بعموم الروايات المذكورة سقوط اعتبار جزئيته او شرطيته في الظاهر حصل العلم بالبراءة بدونه في الظاهر فيسقط اعتبار كونه مقدمة وهل هذا الا كسقوط اعتبار جزئيتهما عدا الاركان في حق الناسي وشرطية بعض الشرائط كطهارة البدن واللباس بالنسبة الى الجاهل انتهى ولا يخفى ان هذا الكلام ليس صريحاً في ارادة اثبات كون المأمور هو الاقل بالاخبار الا ان لا زمه ذلك كما يظهر بالتامل في اطرافه سيما آخره اذ قد حققنا ان دلالة سقوط اعتبار جزئية ما عدا الاركان بنفي جزئيته بحال الذكر وان المأمور به في حال النسيان هو الخالي عنه ثم انه قد ذكر في مسئلة اصل العدم في وجه الفرق ما ملخصه ان اصل العدم المستفاد من الاستصحاب يجري في نفي ما يحتمل اعتباره شطراً او شرطاً لكنه لا يصلح لتعيين الماهية كذلك واما اصل العدم المستفاد من اخبار الوضع والرفع فيكون دائرته اوسع لجريانه بمقتضى هذا الدليل في مطلق احكام الوضع حتى الجزئية منها والشرطية والمانعية لان المفهوم من اخبار الباب رفع الحكم المجهول واثبات ما يترتب عليه من الاحكام الشرعية وغيرها مما يترتب عليها احكام شرعية عملاً بظاهر الاطلاق السالم عما يقتضي هنا صرفه عنه اذ لو وجد الذي قررناه في منع الدلالة في اخبار الاستصحاب وبيّنا ان المستفاد منها سوى ابقاء ما من شأنه البقاء لولا المانع المشكوك فيه من ترتب احكامه الشرعية خاصة غير متطرق الى اطلاق هذه الاخبار انتهى وانت بعد التامل في جميع كلماته تعلم انه ليس في صدد بيان الفرق بين اصل العدم ومضمون النبوي بل غرضه الفرق بين مدلول ادلة البراءة ومؤدياه ادلة اصل العدم بمعنى ان ادلة البراءة لا تفيد اثبات اللوازم العقلية والعادية الا اخبار الوضع والرفع منها لدلالتها على رفع الاحكام الوضعية التي يلزمها ذلك وكذا ادلة اصل العدم فان الاستصحاب الذي يكون من ادلته لا يفيد ذلك بخلاف اخبار الدالة عليه بخلاف تلك الاخبار حيث ان دلالتها عامة فيرجع الامر بالحقيقة الى الفرق بين الاصول المثبتة بعضها مع بعض ولذا قال في آخر كلامه فاتضح مما قررنا ان الاصل المثبت بالمعنى المذكور ان كان استصحاباً لم يعتبر وان كان اصل العدم بالاعتبار الذي ذكرنا كان معتبراً وستجيء في محله عدم الفرق بين اقسامها **قوله** من جهة قوله لا تعاد الصلوة آه **اقول** وجه خصوص مورده بصورة النسيان ان عدم الاعادة مع العمد يقتضي عدم الجزئية وهو خلاف المفروض وبصورة النقيصة انه لا يعقل الزيادة في بعض الامور المذكورة فيه البطلان في بعض آخر ان الاصل في صورة النقيصة سهواً البطلان وفي صورة الزيادة الصحة والاصل الثانوي فيهما بالعكس فيتعاكس فيهما ملاحظة النسبة بين الاوليين وبين الثانويين لا للتعارض بينهما لتغاير موردهما لتنافي الاثبات فيهما كما لا يخفى اذا فرض عدم قيام الاجماع المركب على ان كل ما يوجب نقيصته البطلان فكذا زيادته والا فان قلنا بجواز الخرق حيث كان فيها اذا كان احد الشطرين وكلاهما ثابتاً بالاصل فلا اشكال فيرجع الى مقتضى الاصلين في موردهما والا فيشكل الامر من جهة ان مقتضى الاجماع اتحاد الزيادة والنقيصة في الحكم ومقتضى الاصل اختلافهما على الوجه المذكور والتحقيق يقتضي تقديم مقتضى الاجماع لتعارض الاصلين فيرجع الى قاعدة الاشتغال الحاكم بوجوب الاعادة مطلقاً واما الثانويان فعلى تقدير اختصاص مدرك الاصل الثانوي للنقيصة وهو قوله لا تعاد الصلوة الخ بصورة النقيصة لا اشكال ولا تعارض بينهما لاختصاص مدرك الاصل الآخر بصورة الزيادة كما سيجيء الاشارة اليه وعلى تقدير شموله لصورة الزيادة ايضاً كما قد يحتمل ذلك يقع التعارض بينهما وكذا بين مدركيهما تعارض العموم من وجه لاختصاص الاول بصورة النسيان وشمول الثاني لغيرها فيحصل التعارض في مادة الاجماع فلا بد من الرجوع الى المرجحات وخبر لا تعاد الصلوة الخ حاكم على اخبار الزيادة حكومة ادلة نفي الضرر ونفي الحرج وادلة الاستباق الى الخيرات على ادلة التكاليف فيحكم بصحة هذه الصورة الخاصة التي هي مادة الاجتماع اعني صورة الزيادة النسيانية وهذا الوجه حسن لولا وجود خبر اخص مطلقاً بالنسبة الى خبر لا تعاد الخ لكنه موجود لان خبر سفيان بن زياد في المكتوبة فليستقبل صلوته يختص موردها بصورة النسيان فلا بد من تخصيص الخاص الحكم بالبطلان هذا اذا لم يتم الاجماع على اتحاد الزيادة والنقصان في الحكم والا فيرجع الى الاصل الاولي في كل منهما بعد تساقط اصليهما الثانويين بالتكافؤ ولما فرضنا قيام الاجماع على الاتحاد فيحكم بالاشتغال كما ذكرنا **قوله** احدها ان يزيد جزء آه **اقول** لا فرق في ذلك بين ان يكون الزائد من سنخ اجزاء الصلوة كالمثال المذكور في المتن او لا كما اذا غمض العين في الصلوة بقصد الجزئية **قوله** اذ لو نوى ذلك قبل الدخول آه **اقول** قد يقال انه اذا نوى في الابتداء لا يحكم بالبطلان مطلقاً بل حيث تفصيل وهو انه ان قصد ترتب الاجزاء اللاحقة عليه فقصد بذلك عملاً خاصاً فعمله فاسد لانقطاع استدامة النية السابقة والا فيلغى القصد فيكون وقوع الاجزاء اللاحقة بواسطة النية السابقة مترتباً على الاجزاء السابقة فيفسد نفس الزائد خاصة وربما يفصل تفصيل آخر وهو الفرق بين صورة العلم بلغويته هذا القصد الاثنائي وصورة الجهل به فيصح العمل في الاولى دون الثانية **قوله** وقد يستدل على البطلان آه **اقول** تقريبه ما يقال ان المأمور به شيء واحد مركب مرتبط الاجزاء وصدق

الاسم منوط بتحقق هيئة التركيبية على ما يستفاد من الخطابات الواردة بالحج ماهيات العبادات فمع التغيير بالزيادة او النقيصة لا يصدق الاسم ولا يتحقق الماهية وفيه ما لا يخفى فان كون الماهية شيئا واحدا او مركبا مرتبط الاجزاء لا يستلزم ما ذكره والا لزم ان لا يتحقق الماهية بانتفاء جزء من الاجزاء نسيانا او هو خلاف البديهة فان كان المراد ان تحقق المسمى والهيئة التركيبية مما عليه المدار على ما استفيد من الخطابات فهو مسلم لكنه لا يجدي بمجرده في تاسيس الاصل وان كان المراد عدم الهيئة التركيبية على وجه ينتفي بمجرد التغيير زيادة او نقصا فهو اقرب الى المصادرة من سواد العين الى بياضها مع ما يرد عليه مما اشرنا اليه ويلزم ان يكون العمل في موارد الصحة بمقتضى الادلة من قبيل المسقط لا المطلوب وهو كما ترى **قوله** ونظير الاستدلال بهذا للبطلان آه **اقول** قد فرط بعض المعاصرين او فرط حيث جعل استصحاب الصحة مع ما عليه من وارد على استصحاب الاشتغال لو سلم جريانه في مثال المقام **قوله** وفيه ان المستصحب ان كان آه **اقول** يمكن تزييفه بتقرير آخر وهو ان المستصحب اما ان يكون صحة مجموع الصلوة او صحة الاجزاء السابقة والاول باطل لعدم صحة الصلوة وتحققها الا بعد الفراغ وكذا الثاني لان صحة الاجزاء ارتباطية بمعنى ان صحة كل جزء مشروط بصحة بقية الاجزاء فالمستصحب اما ان يكون صحة الاجزاء بالصحة الواقعية وصحتها بالصحة الظاهرية فعلى الاول لا استصحاب في البين لكون الشك على ذلك التقدير من الشكوك الساريه ومورد الاستصحاب هو الشكوك الطارية كما سيأتي وعلى الثاني لا عبرة بالاستصحاب وان في جل المستصحب لان المتبادر من اليقين في اخبار الاستصحاب هو ما يكون متعلقه اى المتيقن واقعيا كما لا يخفى مع ان المقصود من اجراء الاستصحاب فيها عدم ما نعية الزيادة او صحة بقية الاجزاء او الكل وايا ما كان فهو باطل لعدم العبرة بالاصول المثبتة وان كان في ذلك كلام يأتي الاشارة اليه ومما قررنا يظهر فساد ما قيل من ان المراد بصحة الاجزاء المأتي بها ليس مجرد وقوعها على الوجه المشروع خاصة بل المراد بها ان المفسد لم يطرء ولم يحصل بمنزلة عدم الاتيان بالصلوة فلازمها الحكم بصحة الصلوة اذا اتمها والحاصل ان صحة الاجزاء ليست صحة صلوتية بل صحة انفرادية بمعنى ان المكلف اتى بها صحيحة وهذا القدر غير مجد في اثبات المطلوب **قوله** فصحة الاجزاء السابقة لا يستلزم آه **اقول** فيه نظر يظهر مما قررناه من ان صحة الاجزاء ارتباطية فلو تم استصحاب صحتها الصلوتية لزم من ذلك ومنه يظهر ان الشك في الهيئة الاتصالية بين الاجزاء السابقة واللاحقة انما هو بقائها لا في وجودها فتأمل **قوله** وقد يتمسك لاثبات صحة العبادة آه **اقول** قد يتمسك له ايضا بعموم ما دل على لزوم الوفاء بالعهد كقوله تعالى اوفوا بعهدي اوف بعهدكم بتقريب ان نية العبادة عهد مع الله تعالى فيشمله العموم المعتبر في العهد التأكد لكونه اخص من الوعد ولذا لا نقول بوجوب الاتيان بكل خير منوي ضرورة العهدية محققة بالشروع وهو مشكل جدا **قوله** من قبيل قوله ضيق فم آه **اقول** ومن هذا القبيل اطلاق الاصوليين لفظ المبين على اللفظ المتضح الدلالة من اول الامر **قوله** هذا كله مع ظهور الاية آه **اقول** الانصاف ان ظاهر الاية كالاية الاولى العموم الافرادي البدلي لا تبطلوا شيئا من اعمالكم ويمكن ان يقال ان مفادها من قبيل مقابلة الجمع بالجمع مع ارادة الجنس من العمل فلا يراد بها ابطال الجميع مضافا الى ما قيل من ان هذا ليس ابطالا للعمل حقيقة والا لزم الاعادة والقضاء ابدا ولا يلتزم به احد **قوله** ان قلنا بالاحباط مطلقا آه **اقول** ذهب المحققون من الامامية وغيرهم الى بطلان الاحباط والتكفير والمراد من الاول سقوط الثواب المتقدم بالذنب المتأخر ومن الثاني عكسه وذهب جماعة من المعتزلة الى صحتهما وافترقوا فرقتين فذهب ابو علي ومن تبعه الى ان المتأخر يسقط المتقدم ويبقى هو على حاله كما لو كان احدهما خمسة والاخرى عشرة فتسقط الخمسة وتبقى العشرة وذهب ابو هاشم ومن حذا حذوه الى ان الاقل ينتفي بالاكثر وينتفي من الاكثر بالاقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقا وان تساويا كانا كان لم يكن ففي المثال المذكور تسقط خمسة وتبقى خمسة ويسمى الاول عندهم بالاحباط والثاني بالموازنة والحق ان كلا المذهبين باطل لما قرر في علم الكلام وتحقيق ذلك موقوف على تحقيق نحو الاضافات كالابوة والبنوة في الخارج وعدمه وهو موكول الى محله واستلزامه للظلم مما لا شك فيه لان من اطاع واساء وكانت اساءته اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن ومن كان احسانه اكثر يكون بمنزلة من لم يسئ وان تساويا يكون بمنزلة من لم يصدر عنه احدهما وليس كذلك عند العقلاء والعدل مع ان الله تعالى وعد بقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والانصاف ان مذهب الموازنة غير معقول رأسا والاولى ما افاده المحقق الطوسي ره في التجريد بقوله والعقل الاول ولوجوب الاخر اذا كان الاخر ضعيفا وحصول المناقضين مع التساوي انتهى وقيل بطلان الاحباط والموازنة والتكفير من باب التفضل لم يكن بعيدا على ان السيد ذكر بعض المحققين ان استحقاق الثواب مشروط بالموافاة لقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك وقوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الاية وقوله تعالى فاولئك حبطت اعمالهم واولئك اصحاب النار الاية فمن كان من اهل الموافاة ولم يلبس ايمانه بظلم كان ممن يستحق الثواب الدائم مطلقا ومن كان من اهل الكفر ومات على ذلك استحق العقاب الدائم مطلقا ومن كان ممن خلط عملا صالحا واخر سيئا فان وافى بالتوبة استحق الثواب مطلقا وان لم يواف بها فاما ان يستحق ثواب ايمانه اولا والثاني باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره فتعين الاول فاما ان يثاب ثم يعاقب وهو باطل بالاجماع لان من يدخل الجنة لا يخرج منها فتعين يلزم بطلان العقاب او يعاقب ثم يثاب وهو المطلوب انتهى ولعمري انه تحقيق وافٍ ببيان شاف في المطلوب **قوله** موجب لتخصيص الاكثر آه **اقول** قيل ان غير العبادات وان كان يصدق عليه انه عمل لكن المنساق الظاهر من الاية ارادة العبادات فلا يتم غيرها ولا نسلم كون اكثر العبادات مما جاز فيه القطع سيما اذا لوحظ العموم افراديا لا انواعيا فان افراد الصلوة الواجبة والحج ونحو ذلك من العبادات التي لا يجوز قطعها كثيرة بل وكذلك لو جعل العموم نوعيا فان انواع ما لا يجوز قطعه اكثر من غيره وجواز القطع مثل الصوم

والفصل مشكوك فان قلت يكفي ظاهر في المندوبات كالاذكار والادعية وتلاوة القران وغيرها مما يجوز قطعها قطعاً في اثبات الكثرة قلنا امثال ذلك خارجة عن محل الكلام اذ المنساق من الادلة عدم ابطال ما هو عمل واحد لا الامور المذكورة لتستلزم انها ارتباطية بل هي مستقلة وان كان المركب منها ايضا عبادة فليس ذلك ابطالا وقطعاً وانما هو اقتصار على البعض ولو فرض وحدة شيء منها فلجواز القطع ثم **قوله** فرفع اليد عنه بعد ذلك آه **اقول** قال بعض اساتيد الاجلة ان ابطال العمل يصدق على ذلك عرفا بل ليس معنى الابطال الا عدم الاتمام مضافا الى ان البطلان عند ترتب الثمرة والفعل لا يترتب عليه الثمرة الا بتمامه فيصدق الابطال على القطع في الاثناء وفيه ما لا يخفى **قوله** وربما يجاب عن حرمة الابطال آه **اقول** المجيب سيد الرياض ره على ما حكى عنه وملخص مرامه ان صحة العمل من اللوازم العقلية للمستصحب فلا يثبت بالاصل **قوله** وقوله ثم اذا استيقن آه **اقول** وقوله عليه السلم في رواية زرارة المروية في الكافي اذا استيقن انه زاد في صلوته المكتوبة لم يعتد بها واستقبل صلوته استقبالا اذا كان قد استيقن يقينا واما الاستدلال بما في بعض الاخبار لا يعيد الصلوة من سجدة ويعيدها من ركعة بتقريب ان مقابلة الركعة بالسجدة يدل على ان المراد بها الركوع فليس ابتدائه من جهة اجماله بالنسبة الى الزيادة والنقيصة **قوله** وما ورد في النهي عن قرائة العزائم آه **اقول** هذا في رواية زرارة عن احدهما عليهما السلم لا تقرء في المكتوبة بشيء من العزائم فان السجود زيادة في المكتوبة ويقرب منه رواية علي بن جعفر عن اخيه المروية في قرب الاسناد وكتاب التهذيب بل في كتاب علي بن جعفر نفسه سالته عن الرجل يقرء في الفريضة سورة والنجم ايركع بها او يسجد ثم يقوم فيقرء بغيرها قال يسجد ثم يقوم فيقرء بفاتحة الكتاب ويركع وذلك زيادة في الفريضة ولا يعود يقرء في الفريضة بسجدة وفي دلالة ذلك الخبر على البطلان تأمل اذ غايته افادة التحريم وهو لا يستلزم البطلان ويشهد بما ذكرنا التأمل في الرواية الثانية وغيرها مما يؤدي مؤداها وحمل تلك الرواية على صورة السهو مع انه لا شاهد عليه يأباه قوله ولا يعود اذ لا معنى للنهي عن العود مع وقوع ذلك منه سهوا ولذا لم يقل ببطلان الصلوة بمجرد سجود العزيمة قبل المحل كما اعترف به كاشف اللثام واقصى ما يمكن ان يقال في وجه الاحتجاج بالخبر على البطلان ان ظاهر النهي يقتضي الفساد اما في الصلوة واما في الجزء لكون السورة مقيدة بغير هذه السورة فتبطل الصلوة بترك جزئه والتنبيه على ان قرائتها توجب السجود في اثناء الصلوة سيما بملاحظة ادلة الفورية ومتى وجب السجود بطلت الصلوة لاداء الى ابطال زيادتها عموما وخصوصا ويكون البطلان مستندا الى الخطابة لا الى الخلل ضرورة عدم تصور امر الشارع بالاتمام مع خطاب المبطل وهو محل مناقشة لا مجال لذكرها **قوله** لكن معنى الزيادة وان يجوز آه **اقول** اضطربت كلمات الفقهاء في معنى الزيادة المبطلة في الصلوة فيظهر من بعضهم ان المناط مطلق الزيادة ولو لم يقصد بها الجزئية بلا فرق بين ما يكون من سنخ اجزائها وبين غيره استنادا الى اطلاق النصوص ويظهر من جماعة ان مفاد النصوص صريحا او حملا في مقام الجمع هو زيادة الركعات او الركوعات لا مطلق الزيادة كما يدل عليه تنصيص ادلة على ان الصلوة لا تعاد من سجدة وانما تعاد من ركعة والتحقيق ان ظاهر لفظ الزيادة يفيد اعتبار التعمد وقصد الجزئية لا مطلق وقوع فعل في اثناء الصلوة وان لم يكن بعنوان انه منها والا لزم خروج اكثر الافراد فينساق منه الى الذهن الاتيان بالصلوة زائدا على اجزائها الشرعية وهو انما يتحقق بقصد الجزئية فلو لم يقصدها كان ذلك زيادة في الصلوة بقول مطلق لا زيادة مبطلة ومن هنا يظهر الفرق بين الزيادة في الجزء والزيادة في المكتوبة كما اشار اليه المصنف ره انفا وعلى هذا فنقول الروايات المعللة المذكورة بناء على فرض دلالتها على البطلان بزيادة السجود ان جعل الظرف فيها لغوا متعلقا بالزيادة لم تدل الا على ابطال الزيادة بقصد الجزئية التي هي الزيادة في المكتوبة حقيقة المعبر عنها بالزيادة في الجزء وان جعل مستقرا دلت على ابطال مطلق الزيادة بمعنى وقوع شيء زائد فيها ولو لم يقصد به الجزئية بمقتضى العلة المنصوصة **قوله** فالمحصل من جميع ما ذكرنا ان الاصل الاولي آه **اقول** توضيح المقام بقي هيهنا امر ينبغي التنبيه عليه وهو ان الاضطراب في الزيادة والنقيصة هل هو كالسهو والنسيان او لا مقتضى الاتحاد على ظاهر خبر لا تعاد الشامل للسهو والعمد في الزيادة والنقيصة هل هو كالسهو والنسيان والاخير والاضطرار يقتضي الاول لكن الحق كما عرفت اختصاص الخبر بصورة السهو خروجه استلزام التخصيص في صورة العمد خروج الجزء عن الجزئية فلا يشمل صورة الاضطرار لكونها مندرجة تحت العمد المقابل للسهو فيحكم ببطلان العبادة فيها **قوله** الامر الثاني اذا ثبت جزئية شيء آه **اقول** المأمور به ينقسم بملاحظة ذاته الى البساطة والتركيب والتقييد والاستقلال والارتباط والتعبدية والتوصلية وغيرها الى اقسام يختلف احكامها والمحصل للكلام في تشقيقه وتقسيمه انه قد يكون امورا متعددة مستقلة غير مجتمعة تحت عنوان واحد كاصوات الصلوة والحج وغيرها وقد يكون امورا متعددة مندرجة تحت عنوان واحد يجب بكون كل منها مأمورا به على طريق العموم الاصولي كصيام ايام رمضان والنوافل اليومية وقد يكون مركبا والتركيب اما حقيقي واما اعتباري والمراد من الاول ما يكون له حقيقة واحدة حقيقية كالانسان والياقوت معنى الوحدة الحقيقية او يختص المتصف بها بلوازم واثار لا يكون عين مجموع اثار الاجزاء ولوازمها كالياقوت الاحد لا كعشرة يواقيت ولا منها خارجة بعض الاجزاء الى بعض اذ لا تحصل بدونها كالحجر الموضوع بجنب الانسان لا باعتبار واحد فيلزم التعدد والمراد من الثاني غيره كالعشرة والعسكر ثم الحقيقي اما خارجي او ذهني والاول اما انضمامي او امتزاجي واتحادي كاجزاء البيت والانسان والسكنجبين ومطلق الجسم من المادة والصورة والثاني كالنوع المركب من الجنس والفصل ثم ان الجزء في المركب الحقيقي في نفس الامر ويجعل الجاعل انا لوحظ الى الاجزاء فلا يخلو عن احد جهتين احدهما ان يكون ملحوظا بوصف الانضمام والاجتماع كما في اجزاء الصلوة ووضعت للاجزاء المترتبة على الوجه

الخاص بمعنى ان كلا منها لوحظ باعتبار انضمامه الى الباقي ووضع اللفظ للمجموع المركب من الجزء المادي والجزء الصوري وثانيهما ان يكون مع عدم لحاظها على وجه
الاجمال بلحاظ واحد لكن لا على وجه اعتبار وصف الاجتماع وبعبارة اخرى الملحوظ هو خصوص الافراد الا انها لوحظت بنظر واحد ويعبر عنها بالاجزاء
والاحاد بالاسر في لسان اهل المعقول ثم ان الاجزاء في المركب المامور به قد تكون بحيث يطلق على كل منها اسم كما في اداء الدين وقرائة القران وقد تكون
على وجه التدريج بحيث لو اختل احدها اختل الباقي كالصلوة والصوم ونحوهما وقد يكون المامور به مقيدا خاصا اما بحالة كالركوع او
بوصف كالقرائة الجهرية او الاخفاتية او باضافة كماء السدر وماء الكافور ونحوهما بحيث لو فات القيد فات اسم المامور به ثم ان الباقي بعد التعذر
قد يكون بحيث يصدق عرفا انه من ابعاض المجموع المركب وقد لا يكون كذلك كالمسح على الجبيرة بعد تعذر الغسل على وجه البشرة وايضا قد يكون الجزء مقوما
للكل بحيث ينتفي بانتفائه عرفا كالرقبة للانسان وقد لا يكون كذلك كالاصبع له ثم ان المامور به مطلقا اما ان يكون مطلوبا على وجه التعبد
اما ان يكون مطلوبا على وجه التوصل كما لو كان شرطا او سببا واما ان يكون مطلوبا بالاعتبارين كالوضوء الذي هو واجب غيري ومستحب نفسي
الى غير ذلك من الاحتمالات والاقسام التي يختلف الحكم فيها بحسبها المتتبع الفهيم بالتامل والتفكر فما لابد من ملاحظتها والامتياز بينها لئلا يحصل
الاشتباه والاختلاط في هذه المباحث كما حصل لبعض القاصرين **قوله** نعم اذا ورد الامر بالصلوة آه **اقول** توضيح المطلب يبتني اولا على تقرير في
ان الدليل الدال على الجزئية اما ان يكون دليلا لفظيا واما ان يكون دليلا لبيا وعلى الاول فاما ان يكون مجملا كالفاظ العبادات على القول بوضعها
للماهيات الصحيحة او الاعم اذا ورد في مورد اصل التشريع بحيث تكون ساكتة عن حكم الافراد واما ان يكون مبينا وهو على ثلاثة اقسام لانه اما ان يدل
صريحا على الجزئية واما ان يدل على وجوب اتيان الشيء في المركب بحيث يستفاد الحكم الوضعي من الحكم التكليفي واما ان يدل على وجوب المركب فيستفاد الحكم
الوضعي من التكليفي المتعلق بالمركب اما الصورتان الاولتان فمقتضى الاصل الاولي فيهما البراءة من وجوب الاتيان بالباقي والحكم بالجزئية المطلقة فيقع
التكليف بما لا يعلم وقيل مقتضاه وجوب الاتيان تمسكا باستصحاب الوجوب الحاصل في حال القدرة ويتم في العاجز في بدو الامر بالاجماع المركب فان قلت لنا
ان نقلب الاجماع المركب فنقول بعدم الوجوب في العجز البدوي والطاري كليهما قلت الاستصحاب مقدم على البراءة فيتبعه الاجماع في ذلك واعترض المحقق
الخونساري ومن تبعه على ذلك الاستصحاب بانه ان اريد به استصحاب الوجوب المقدمي الغيري فهو فاسد لانتفاء الامر بذي المقدمة بسبب العجز عن اتيان
جزئه لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق وان اريد استصحاب الوجوب النفسي فلم يكن له وجوب نفسي من اول الامر حتى يستصحب ويمكن دفعه بان المستصحب هو
المطلوبية الحتمية الشاملة للمطلوبية النفسية والغيرية فافهم واما مقتضى الاصل الثانوي المستفاد من الاخبار المعبر عنه بقاعدة الميسور
والمعسور فهو وجوب الاتيان بالباقي لو تم ذلك الاصل في نفسه وسيجيء الكلام فيه واما الصورة الثالثة فالوجه الاول منها يحكم فيه بالجزئية المطلقة
ايضا عملا بالاطلاق فيسقط التكليف فيه والوجهان الاخران منها يحكم فيهما بالجزئية المقيدة بحال التمكن تمسكا باطلاق الحكم التكليفي على
الوجهين فيثبت به وجوب الاتيان بالباقي كما حققه المصنف الاستاد **قوله** وكذلك لو ثبت اجزاء المركب آه **اقول** خلافا للفاضل النراقي في
عوائده حيث قال ما لفظه نعم لو كان هناك خطابات متعددة بتعدد الاجزاء يمكن التمسك في الاجزاء الباقية بما يدل عليه خطابا كما اذا
قال يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وقال في خطاب اخر يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا ايديكم وهكذا
الى اخر اجزاء الوضوء والوجه واضح انتهى وضعفه لائح والتحقيق ان مجرد تعدد الخطاب لا يقتضي بقاء التكليف بالباقي مع فرض كون الوجوب غيريا
نعم لا اشكال في بقاء التكليف في صورة تعدد الخطاب اذا كان متعلقات الخطابات امورا مستقلة غير مرتبط بعضها ببعض غير مندرجة تحت عنوان
واحد بل وكذا اذا كانت مندرجة تحته وكذا لو اتحد الخطاب في هذين الفرضين لاستصحاب الوجوب بالنسبة الى الباقي مضافا الى قضية اطلاق الخطاب
قوله لان المطلق كما بين في موضعه آه **اقول** واليه ذهب السلطان ره وهو مقتضى التحقيق كما عليه المصنف الاستاد المحقق ولعلنا ان
ساعدنا التوفيق نفصل الكلام فيه في موضع اليق ومحل انسب وكيف كان فلا اشكال فيما نحن فيه على هذا القول وانما الاشكال على القول
بمجازية المطلق في المقيد كما هو المشهور اذ الصلوة مثلا على ذلك القول اما ان تجعل اسما للاقل مما تصدق عليه كصلوة الغريق والمريض فلا يمكن
التمسك بالاطلاق بالنسبة الى ما فوقها او بالعكس فبالعكس مع انهم يتمسكون بها في المقامين واما ان تجعل اسما للجميع فيلزم استعمال اللفظ
في المعنيين وهو خلاف التحقيق وعليه المحقق القمي الذي هو من اصحاب ذلك القول **قوله** ويدل على المطلب ايضا النبوي آه **اقول** وربما يتمسك
له ايضا بالاستقراء فان الغالب في الموارد الفقهية لزوم الاتيان بالمقدور فيلحق مورد الشك به وهو واضح الضعف لا لعدم ثبوت الاستقراء بالنسبة
المركبات الارتباطية المامور بها اذ هو بعد تسليمه غير نافع بعد ثبوت الغلبة النوعية ولا للمخاطب بالشك لوضوح عدمه بل لان ثبوت المطلوب في
الموارد المستقرء فيها انما هو لاخبار الباب بحيث لا يحكم به الا مع الالتفات اليها لفظا او قاعدة بحيث شهرت القاعدة بالاسم الماخوذ من
الخبر فالمستند انما هو نفس الاخبار فلا وجه للتمسك بالاستقراء نعم يصير ذلك من مقدمات الاستدلال بالاخبار نظرا الى احتياجها لضعف اسنادها
الى الشهرة الجابرة **قوله** وضعف سندها مجبور آه **اقول** لا يخفى انها مما يتمسك بها في غالب ابواب الفقه بل قل باب لم يتمسك فيه
بها فمما يتمسك بها فيه لزوم تخفيف النجاسة كما وكيفا ومسئلة غسل الولوغ ونزح البئر والتباعد بينهما ولزوم الباقي عند تعذر بعض الوضوء لا قطع الجبيرة

في تنبيها المسئلة

مستحبات الاستبراء وخرطاته وجلوس الحائض في مصلاها وغسل الميت بالقراح مع تعذر الخليط ومن له الثياب وقيام الثوب الواحد مقام الثلاثة للكفن
وطلب الماء وان لم يكن غلوة سهم او سهمين في ظهر اليد موضع بطنها او احديهما مقام الاثنين وستر ما امكن من العورة في الصلوة والرد في الصلوة
عاريا والركاب قبل الحدثين في تعاقب المكرو حصر ان الحرمين فيما الاعتماد والاضطجاع والاستلقاء مقام القيام و بعض القراءة والترجمة و
الملحون والذكر مقام الكل في التيمم واداء المقدور من الحقوق الواجبة المالية والقيام في المعبر وتحريك الرجلين لمن نذر المشي الى الحج و نحوه ووجوب الكف
عن المفطرات اذا افطر الصوم ولزوم المقدور من التصدق والاطعام وتقديم المعتكف قبل الطريقين ظلا واستحباب العاجز عن الحج وصرف المال العاجز عن
الحج الموصى به في وجوه البر ولزوم الاقرب الى الميقات لو امكن واحيانا بعض الليلة و ضحاها للجمار والهدي وامرار فاقد الشعر الموسى على راسه ونقل الصفر
الى ترك الواجب فعل محرم بقدرها والاقتصار في التقية على ما يندفع به الضرر وانفاذ المقدور من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجراء الحدود والاحكام
ومراعاة الاولياء والاوصياء والوكلاء والامناء المصالح الاكمل وذبح الواقع في البئر من دون شرائطه واشارة الاخرس في العقود وغيرها
الى غير ذلك من المواضع المتفرقة في ابواب الفقه مما الحاجة الى تطويل الكلام بذكرها **قوله** اما الاولى فلا احتمال كون من بمعنى الباء اه
اقول في هذه الرواية احتمالات كثيرة لا تصير شاهدة لما نحن فيه على اكثرها لان كلمة ما فيها اما وقتية او موصولة او موصوفة وكلمة من
فيها اما تبعيضية او ابتدائية او بيانية او بمعنى الباء وعلى التقادير فالمراد بالشيء اما الكلي الذي له افراد او الكل الذي له اجزاء او الاعم منهما
وعلى التقادير اما ان يكون المراد بالاستطاعة احد القدرة او المشية وعلى التقادير اما ان يجعل كلمة الشرط للاهمال او للعموم فاذا لوحظ ضرب
الاحتمالات بعضها مع بعض يجرد الاحتمالات العقلية ترتقي الى مائة واربعة واربعين لو لوحظ احتمالات لفظ الامر زادت باضعاف لكنها اكثرها
مما لا معنى له كما يظهر بالتامل ولو لوحظ صدر الرواية سقط به البعض بل يخص الصحيح منها في احتمالات حمل كلمة ما على الوقتية الزمانية وصدرها
على ما نقله صاحبا الفصول ان النبي صلى الله عليه وآله خطب فقال ان الله كتب عليكم الحج فقام عكاشة ويروى سراقة بن مالك فقال في كل عام يا رسول
الله فاعرض عنه حتى عاد مرتين او ثلاثا فقال ويحك ما يؤمنك ان اقول نعم والله لو قلت نعم لوجبت ولو وجبت ما استطعتم ولو تركتم لكفرتم فاتركوني
ما تركتكم وانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم الى انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه
ولا يخفى ان تفسير الاستطاعة بالمشية كما صدر عمن استدل بها على كون الامر حقيقة في الندب لعله نشأ مما يفيده الرواية من اشعاره و
الا فلا وجه له اصلا اذ لا ارتباط بينهما مفهوما وتوجيهه بحمل الاستطاعة على الاختيار نظرا الى ان ما لا يستطيعه الانسان لا اختيار له فيه ثم
جعل الاختيار بمعنى المشية من جهة ان الاختيار الاتيان بالشيء ومشيته مع بعده في نفسه من حيث شمله على لزوم الوسائط والانتقالات
مما لا يسمن ولا يغني فان الاختيار بمعنى القدرة غير الاختيار بمعنى الترجيح وابعد منه التوجيه بحملها على طريقة الجبر فكيف كان فيتم الاستدلال
بها في المقام بجعل من للتبعيض وكلمة ما موصولة او موصوفة والشيء المامور به الكل لا الكلي وفي الكل مناقشات سيشير الى بعضها والجواب عنها
قوله فلا احتمال كون من بمعنى الباء اه **اقول** يؤيد على هذا الاحتمال ان الاتيان متعد الى الماتي به بالباء وان كان متعديا الى الماتي بنفسه كما
في قوله تعالى الا من اتى الله بقلب سليم وغيره من الآيات والاخبار فلو لم يجعل كلمة من بمعنى الباء لزم تعديه الى المفعول اعني الموصولة بنفسه الا ان يجعل
ما تيانا لا ما تيا به لا فادته المقصود او يجعل قوله فاتوا من الاتيان لا الاتيان ويقدر الجار ولا يلزم الاحتمال المذكور حمل كلمة ما على الزمانية او
يخرج عن صلاحية الاستدلال بالرواية على المرام لامكان جعلها بدلا عن الشيء فافهم ثم ان جعل كلمة من بيانية مع حمل كلمة ما على المصدرية الزمانية
مما لا محصل له كما لا يخفى وان قيل بصحته بان يجعل بيانا للماتي به كما قاله ابن هشام في قوله تعالى يحلون فيها من اساور وحينئذ كون من بيانا لما يحلى به الا انه
خلاف الظاهر وكون من بيانية في الآية ايضا غير مسلم لاحتمالها التبعيض والابتداء **قوله** والعجب معارضة هذا الظاهر **اقول** ربما
يقال من هذا اللازم بان تحمل الخبر على غير هذا المعنى الظاهر تفيضا ان يكون تاكيدا لما دل عليه العقل والنقل من اشتراط القدرة في التكليف الثاني
اولى منه وفيه ما لا يخفى فان المقصود على ذلك التقدير ليس بيان اشتراط التكليف بالقدرة ليلزم التاكيد بل المراد وجوب اداء المكلف به
مع حصول شرطه ويبقى اخرى المقصود بيان الواجب المشروط لا اشتراط الواجب وانما يلزم ما ذكر لو قال اذا امرتكم بشيء فلا يجب عليكم الا ان
ما لم تستطيعوا فنسبة الخبر في قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم الآية **قوله** ثم تقييد بصورة تعذر اتيانه اه **اقول** قبل الا حاجة الى
هذا التقييد لان ظاهر الرواية اذا امرتكم بشيء فاتوا بالمقدور منه ان كلا فكلا وان بعضا فبعضا وفيه نظر ثم ان جعل كلمة من بيانية فلا بد
يجعل كلمة ما موصولة او موصوفة كما اشرنا فيفيد المعنى التاكيدي المذكور بل وكذلك لو جعلت مصدرية زمانية على فرض الصحة وان جعلت تبعيضية
فلا يفيد المعنى الذي ذكر كما لا يخفى وظاهر كلامه في التفسير هو الاول **قوله** وهذا الكلام انما يقال اه **اقول** بطلانه مما يكون منه الارتباط محققا
او متوهما للزوم كون مضمون الرواية حينئذ قبيل اظهار البديهي لظهور ان الصوم لا يسقط بعدم امكان الصلوة **قوله** واما الثانية فلما قيل اه
اقول ملخص ما قاله القائل ان مفاد الرواية ان الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسقوط المعسور وانما يصدق فيما له حكم في اول الامر وما نحن
فيه ليس كذلك لان الجزء ان اريد عدم سقوط حكمه المقدمي التابع للكل فلا معنى له لظهور زواله بزوال الكل وان اريد عدم سقوط وجوبه في نفسه فهو

ليس يسلم من قبل الامر حتى يحكم فيه بالسقوط او بعدمه فالرواية حينئذ لا دخل لها به **قوله** وفيه ولا اه **اقول** توضيحه ان اللام في كل من الميسور والمعسور للجنس فالمراد ان كل ميسور سواء كان جزءا عقليا او غيره مستقلة ثابتة مع غيرها بدليل واحد لا يسقط بسقوط المعسور بمعنى ان المستقل يلزم الاتيان بها ولا ربط له بالمتعذر والجزء يصير مستقلا بعد ان كان منضما الى غيره في الخطاب فلا يفهم من هذه العبارة في العرف الا جعل الجزء التابع في ضمن الكل مستقلا بعد تعذر غيره فكانه قال اذا تعذر الكل فاتوا البعض منها فكانه لا بد من اتيانه حال التعذر **قوله** ويرد على الاول ظهور الجملة اه **اقول** اختلفوا في الجمل الخبرية الواقعة في الكتاب والسنة التي سيقت لانشاء انها هل هي مثل صيغ الامر والنهي في افادة الايجاب والحرمة او المراد منها مطلق الطلب فذهب جماعة من الفقهاء منهم العلامة في المنتهى في مسئلة تحريم وطي الحائض وفي التذكرة في مسئلة عدم جواز مس كاتب المصحف للمحدث والمحقق الثاني في شرح القواعد عند قول العلامة ره وكل اسباب الغسل اسباب الوضوء والاردبيلي وسيد المدارك في المسئلة الثانية والمحدث الفاضل المجلسي ره في تفسير آية لا يمسه الا المطهرون الى الثاني استنادا الى تعدد المجاز بعد تعذر الحقيقة فلا تحمل الا على القدر المتيقن بمعنى انه يستفاد من اللفظ والاصل معا وذهب المحققون من الاواخر ومنهم المصنف الى الاول استنادا الى تعدد المجاز بعد تعذر الحقيقة فلا تحمل الا على القدر المتيقن بمعنى انه يستفاد من اللفظ والاصل معا التبادر وانه اقرب الى الحقيقة وانه لولاه لضاعت فائدة ارادة الانشاء منها بعد كون معناها الحقيقي الاخبار اذ فائدة ارادة لفظ من غير افادة الثاني ما يفيده الاول والاول يفيد الانشاء الالزامي فكذا الاول حذرا عن تضييع الفائدة هذا مهو الكلام في المسئلة بطريق الاجمال اما التفصيل بالنقض والابرام فيطلب من محله **قوله** واما دوران الامر بين تخصيص **اقول** قد يمنع لزوم التخصيص بوجه خر وهو ان المراد بالترك في المستحبات ايضا على عدم التحبا ولا شك انه منهي عنه في المستحب **قوله** واما احتمال كونه اخبارا اه **اقول** مضافا الى انه لو كان اخبارا لكان اخبارا عن طريقة العقلاء وظاهر والزام العقلاء بذلك وهو في نفسه كاشف عن لزومه سيما مع اطلاع المعصوم عليه وتقريره له **قوله** اذ لو حمل على الافرادي اه **اقول** فيه ان النفي الداخل على العموم الافرادي يفيد سلب العموم ادعاه جماعة من المحققين فيدل على الايجاب الجزئي فيصير المعنى ما لا يدرك كله فالبعض من افراده الممكنة وبعضها الاخرى مما لا يمكن فيه تحصيل تمام المطلوب لا يترك فيه تمامه بل يؤتى بالممكن **قوله** انه حتى يعرفه العوام اه **اقول** بل قد يقال ان هذا الانشاء بين العوام والخواص يكشف عن كون ذلك في الاعصار السابقة كذلك بل يدل على نوع موافقة الحكم العقلي بمعنى ان ظاهر كلام العرف والعقلاء ان هذه القضية انما هي على مجرى عادة العقلاء بحيث يكون المخالف لها مخالفا لانظار العقلاء فيكون تلك الاخبار مؤكدة لحكم العقل بمعنى ان ظاهر كلام العرف والعقلاء ان هذه القضية **قوله** الا انها يعلم جريانها اه **اقول** الظاهر عدم القول بالفصل مضافا الى ان المستحبات يتسامح فيها بما يتسامح في غيرها فيكفي فيها الطلب والاحتياط العقلي **قوله** مع كفاية الرواية الثانية اه **اقول** لمانع ان يمنع ذلك لانها ايضا لكون جملة لا يسقط في سياق الانشاء الحكم فيجري فيها ما يجري في جملة لا يترك كله حرفا بحرف فافهم **قوله** ولكن لا نضايق جريانها في بعض الشروط اه **اقول** حاصل الكلام في المقام ان الشرط قسمان قسم منها يكون بحيث يصير المشروط معه بمنزلة المركب من الاجزاء العقلية كيوم الخميس بحيث لو فات القيد لم يعد عرفا ما بقي ميسورا من المامور به ولا بعضا ولا مستطاعا منه فيوم الجمعة ليس ميسورا من يوم الخميس وقسم منها ليس كذلك بل يكون بمنزلة تعدد المطلوب على وجه يعد الباقي جزءا من المامور به ومستطاعا منه فيجري في الثاني دون الاول اما جريانها في الثاني فبالنظر الى المسامحة العرفية فيشمله الرواية الثانية وان لم تشمله الاولى والثالثة بيان ذلك ان ظاهرها يقتضي ارتباط الميسور بالمعسور بحيث يكون الاول بعض الثاني في نظر العرف فكلما حكم العرف بعينيته جزء فيه والقسم الثاني من هذا القبيل فان العرف يحكم بعد تعذر الصلوة مع ستر العورة مع الصلوة بلا ستر انهما متحدتان النوع واما عدم جريانها في الاول فلعدم وجود المسامحة العرفية فان العرف لا يحكم بان الفرس مستطاع من الانسان باعتبار الحيوان الموجود في ضمنه والسر في ذلك ان المركبات العقلية يغلب فيه تبعية الحكم للاسم باعتبار ان اهل العرف لا يعتبرون الاجزاء التي في ضمن المركب ويعدون فوات الجزء فوات الكل مع انه لو بني على ذلك لم يتحقق فوات في المامور به ابدا اذ الممكنات كلها مشتركة في جنس من الاجناس وعرض من الاعراض والحاصل ان المركب العقلي وما ضاهاه مما يعد فوات قيده في العرف فوات الكل لفوات الاسم التابع له الحكم مضافا الى ان الظاهر من الروايات الاتيان بالميسور والمستطاع نفسه من دون ان نضمه لشئ آخر يكون فصلا له وهو غير ممكن فيما نحن فيه كما لا يخفى ومما قررناه ظهر سر استشكالهم في وجوب امرار الشعر الموسى على راس الاقرع في الحلق في المعتبر وظهر ايضا وجه الفرق بين المسئلة التي اجرينا فيها القاعدة وبين الواجبات الموقتة لظهور ان الموقت يكون من قبيل القسم الاول فان الصلوة في الوقت الخاص المعهود غير الصلوة في غيره وظهر ايضا فساد نقض كلما انهم المذكورة في باب تبعية القضاء للاداء وغيره **قوله** ومما ذكرنا يظهر اه **اقول** مبنى المسئلة على ان تطلب الغسل بماء السدر هل يكون من قبيل التقييد ومن قبيل تعدد المطلوب فاختار الثاني سيد الرياض واخذ حذوه استنادا الى ما اشير اليه في المتن وفيه نظر اما اولا فلانه لا فرق بين ان يقال اغسله بماء السدر وبين ان يقال وليكن في الماء شئ من السدر بعد الامر بالغسل بالماء لان التكليف بادخال السدر في الماء لا يخلو اما ان يكون تكليفا نفسيا واما ان يكون تكليفا مقدميا فان الواجب كان هو الغسل بماء السدر فان ادخال السدر فيه واجب مقدمة واما ان يكون ... الى ان المراد بالامر الاول الغسل بماء السدر

في تنبيهات المسئلة

وهو لا يخلو من احد الوجوه المذكورة كما تقدمت الاشارة اليه فاذا كان كذلك لكان الغسل بالماء القراح بدلا عن السدر مجزيا غاية الامر تحقق العصيان بالنسبة الى التكليف الثاني نظير ما لو امر في الوضوء بغسل التتابع او جعله فرضا فيه او نذر شخص تقديم الجبيرة بالمعنى المصطلح اعني غسل كل عضو مع علم جفاف العضو السابق عليه فتوضأ الوضوء ترك فهذا لو كان معصية لم يترتب عليها فساد الاجماع وعلى الاخيرين يكون المكلف به الغسل بماء السدر نعم لو قيل ان التكليف بالغسل مطلق والتكليف الثاني مقدميا كان او ارشاديا مقيد له بكونه في حال التمكن فقط لانه القدر المتيقن كان له وجه واما ثانيا فلانا لا نسلم كون المركب بقيد في المقام لانه وان كان في بعض الموارد كذلك لكن المراد وجوب الغسل بماء فيه السدر فيكون كالاضافة الاتية ويكفي فيها ادنى ملابسة كما في كوكب الخرقاء فيكون مركبا انضماميا لا تقييديا كما زعمه الا ان يريد بهو ذلك ويمكن ان يقال انا وان اجرينا القاعدة في المركبات التقييدية ايضا الا انا لا نجريها هنا لان الظاهر من بعض ادلتها اعتبار تركب نفس العمل بمقتضى كلمة من في قوله صلى الله عليه وآله فاتوا منه ما استطعتم فان ظاهره كون المأتي به جزءا من كل العمل المأمور به والامر هنا ليس كذلك فان المأمور به هو الغسل والسدر والكافور من متعلقاته لا انهما من اجزاء الغسل مع ان القاعدة لو جرت فيه لزم وجوب الكافور والسدر على الميت عند تعذر الماء ولم يقل به احد الا ان يندفع الاول بجمع الخبرين الاخرين بحيث يشملان مقدار العمل ايضا والثاني بان الواجب شرعا هو الغسل والكافور والسدر عليه ليس غسلا كما هو ظاهر وانت اذا احطت خبرا بجميع ما ذكرناه تعلم ان جعل هذه المسئلة من جملة ثمرات مسئلة تبعية القضاء للاداء وجعل المناط فيهما واحدا كما صدر عن البعض ليس على ما ينبغي فان الاتيان بالمطلوب في الموقت في غير الوقت الخاص مع التمكن من الاتيان به فيه لبقائه وعدم انقضائه غير ممكن لانه ممكن غير مجز وانما يصير ممكنا بعد زوال الوقت فيرجع الامر فيه الى النزاع المعروف واما غسل الميت فليس كذلك فان الغسل بالماء القراح ممكن حين التمكن من السدر والكافور لكنه غير جائز شرعا اجماعا وهو كاشف عن وحدة المطلوب وبعبارة اخرى تعدد المطلوب يتصور على وجهين احدهما ان يكون المطلوب هو المقيد مع التمكن ثم المطلق على سبيل التنزل ولا ريب ان الاتيان بالمطلق في هذه الصورة مع التمكن من المقيد ليس بمجز لحصول الترتيب بينهما وثانيهما ان يكون الامر بالمقيد في عرض الامر بالطبيعة وفي هذه الصورة يمكن فعل المطلق مع التمكن من المقيد غاية الامر حصول العصيان بسببه كما في مسئلة النذر المذكورة ومسئلة غسل الميت ليست من قبيل تعدد المطلوب اصلا فافهم وتأمل في المقام فانه من مزال الاقدام **قوله** فانه معرفة حكم المسئلة اغني المسح آه **اقول** يمكن ان يجاب عنه بان الراوي لعله كان جاهلا بنفي العسر في الشرع زاعما ان يكون الواجب في الوضوء المفروض ايضا هو المسح على البشرة فاجابه عليه السلام بآية نفي الحرج وان تكليفه المسح على الجبيرة فلا دلالة فيها على القاعدة بل فيها دلالة على حكمين مختصين بمورديهما عدم وجوب المسح على البشرة ووجوب المسح على الجبيرة لا التيمم **قوله** الاول لو دار الامر آه **اقول** وفي حكمه ما لو دار الامر بين ترك شرط هو ادخل في وجود المشروط واشبه بالجزء وبين ترك شرط آخر كما اذا دار الامر في كفن الميت بين القطن المتنجس والحرير الطاهر فقد ذكر الشهيد ره انه يقدم الاول على الثاني لان الغاء الوصف اولى من الغاء الموصوف وكذا لو دار الامر بين القطن الغير الابيض والكتان الابيض حيث يثبت بالادلة استحباب القطنية والبياض كليهما فان الظاهر تقديم القطن الفاقد للوصف لكونه اولى من الغاء الموصوف وكذا لو دار الامر بين ... ومما يصلح للاندراج في كل من العنوانين مسئلة ما لو دار الامر بين الصلوة في الثوب المتنجس في حال الاختيار وبين الصلوة عاريا والايماء للركوع والسجود فيمكن جعلها من قبيل دوران الامر بين ترك الجزء وهو الركوع والسجود وترك الشرط وهو طهارة الساتر ويمكن جعلها من قبيل دوران الامر بين ترك احد شرطين هما اصل الستر ووصف الساتر الا ان فوات الاول في المقام مستلزم لفوات الثاني دون العكس فيرجح الصلوة في الثوب النجس لذلك مراعاة الاتيان بتمام الاجزاء **قوله** كما فيما اذا لم يتمكن آه **اقول** امثلته كثيرة ومنها مسئلة ما لو دار الامر في مقام التقية بين المسح على الخف وبين غسل الرجل والغسل اولى كما في الرياض لخروج الخف عن الاعضاء ومنها ما لو دار الامر بين المسح على البشرة النجسة والمسح على الجبيرة الطاهرة فربما يرجح الاول لو لم يقم اجماع على اشتراط طهارة المحل مطلقا الى غير ذلك مما لا يخفى **قوله** ويدل عليه روايه عبد الاعلى آه **اقول** وكذا الروايات الواردة في جواز المسح على الجبائر مطلقا كقوله ع في الحسن بعد ان سئل عن الرجل يكون به القرحة في ذراعه او نحو ذلك من موضع الوضوء فيعصبها بالخرقة ويتوضأ ان كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقة والواردة في جواز المسح على الحناء المحلوق على حال الضرورة او غيرها من الحامل المذكورة في محالها كقوله عليه السلام لا بأس ان يمسح رأسه والحناء عليه وقوله ع يمسح فوق الحناء وبالنظر اليها افتى اصحابنا رضي بجواز المسح على العمامة ونحوها في حال الاضطرار بل حكي عليه الاتفاق خلافا لمن شذ منهم حيث حكم بانتقال الفرض فيها الى التيمم **قوله** لو دار الامر بين الشرطية والجزئية آه **اقول** مما ينبغي الكلام فيه هنا الفرق بين الجزء والشرط والثمرة المترتبة على كون الشيء شرطا او جزءا فنقول عرف بعضهم الشرط بانه ما يلزم من عدمه العدم لذاته ولا يلزم من وجوده الوجود كذلك كالوضوء بالنسبة الى الصلوة ونقض طردا بالجزء ثم يمكن دفعه باخذ قيد الخروج والمقدمية في التعريف فيخرج الجزء لانه داخل في ماهية الشيء وليست الاجزاء مقدمة للكل لانها عبارة عن الكل وليس كل واحد منها مقدمة لنفسه ضرورة ولا لسائر الاجزاء لاستلزامه الدور وفيه ان الاجزاء المجتمعة مطلقا ليست عبارة عن الكل بل الكل عبارة عن الاجزاء المجتمعة بحيث يكون للهيئة الاجتماعية مدخلية فيه والاجزاء عبارة عن الاحاد بالاسر والفرق بينهما واضح لمن له مهارة في المعقول وقد اشرنا اليه سابقا مع انه قد حقق في محله انه يجب الارتباط بين الاجزاء في المركب الحقيقية لكن لا من كل الاطراف ليلزم الدور ونقض طردا ايضا بالسبب المجامع لعدم الشرط كعقد البيع الصادر

في مباحث البرائة

عن الصبي او الجامع للمانع كالطلاق المجامع للحيض وعكسا بخروج الشرط الواقع حين اخير للعلة التامة لانه يلزم من وجوده الوجود ايضا وذكر الفصول
بدل يلزم يقتضي وهو وان كان موجبا لتصحيح طرده بالنسبة الى السبب المجامع للمانع الا انه لا يوجب التصحيح بالنسبة الى غيره كما لا يخفى وقيل ان الشرط ما
يتوقف عليه ويكون مقارنا له والجزء ما ليس كذلك ويرد عليه انه ينتقض عكسا بخروج الوقت الذي هو شرط بالنسبة الى الصلوة متقدما وقيل
ان الشرط ما يتوقف عليه الشيء ويكون مقدما عليه بخلاف الجزء وينتقض بالطهارة والقبلة ونحوهما من الشروط المقارنة وقيل انه ما يتوقف
عليه الشيء مقدما عليه او مقارنا له وينتقض طردا بالجزء وعكسا بالشرط المتأخر وقيل ان الشرط ما يعتبر تلبس المحل به الى كماله والاولى ان يقال
انه ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون مقوما له ليشمل الشرط المتاخر ايضا كالاجازة بالنسبة الى العقد الفضولي حيث حققنا في محله معقولية الشرط
المتاخر وان الاجازة من هذا القبيل وان رده جمال المحققين في حاشية الروضة وملخص ما حققنا انه لا امتناع في تاثير المتاخر بان يكون في محل السلسلة
الطولية موثرا في حال عدمه في وقت وجود المشروط نظير اجزاء سلسلة الموجودات المترتبة بالنسبة الى مجموع الموجودات في تمام الزمان فان التشخص لو كان
نفسه خارجا عن تلك السلسلة لزم ان يكون اجزائه ترتيبا وتوقفا كل في محله ووجود الشرط المتاخر في الشرعيات غير عزيز كغسل العشائين للصوم
الماضي للمستحاضة على القول به ومما ذكرنا يظهر انه لا حاجة الى تجشم انتزاع الشرط المقارن كتعقب الاجازة ولحوقها بالعقد اما الثمرة بين
الجزئية والشرطية فقيل انها تظهر في مسئلة النذر فلو نذر ان يعطي المصلي درهما بعد ما جاء بجزء الصلوة فيجب اعطائه بازاء النية على الجزئية وفي مسئلة
الاجارة فالمصلي نيابة عن الميت يقسط الاجرة على اجزاء صلوته ومنها الطمأنينة على القول بالجزئية اذا عجز عن الاتمام وفيه نظر فان الصلوة مع
الشرائط اجرتها اعلى من غيرها وفي مسئلة عدم جواز الاتيان به على الوجه المحرم وعدم جواز ان يقصد به غير الله وكون الجهل بوجوبه مفسدا ان قلنا
بان الجاهل بالحكم غير معذور على الجزئية بخلافها على الشرطية وفي مسئلة النية المشكوك في كونها جزء للعبادة او شرطا لها في امور كثيرة من
اعتبار ما يعتبر في الصلوة من وجود الشرائط وعدم الموانع فيها وعدم ذلك ومن توزيع الاجرة لو عجز عن الاتمام في الاجارة وعدمه ومن تحريم ابطال
الصلوة بعد تحققها وعدمه ومن ان المصلي اذا شك في النية بعد الشروع في التكبيرة فعلى الشرطية يلزم عليه النية وعلى الجزئية لا يلتفت
اليه لانا كنا فيما بمقارنتها الاول جزء من التكبيرة ومن الدخول تحت الخطاب الاصلي واستحقاق الثواب على وجه وعدمه ومن انها لو اعيدت سهوا بعد
تكبيرة الاحرام لكانت مبطلة على الجزئية لزيادة الركن وعلى الشرطية ومن جريان الاصل وعدمه اذا شك في شرائطها بناء على ان شرط الشرط كالشرط
على القول بالفرق بين الاجزاء والشرائط في اجراء الاصل ومن جرمية النية الصلوة من الحائض ونحوها وعدمها ومن لزوم الاعادة والقضاء على من
نوى مخالفة وتلبس بالتكبير وهو مستبصر بناء على لزوم الاعادة والقضاء على المخالف المستبصر على الجزئية دون الشرطية الى غير ذلك من الثمرات
على النية التي لو تمت لجرت على القول بالاخطار دون الداعي مع ان اكثرها الا الاثم على ذلك القول ايضا بملاحظة مرحلة اعتبار مقارنة النية لاول
جزء من الصلوة وعدم تصور الفصل بينهما وغير تلك المرحلة مما يرتفع بالنظر اليها الفرق بين الجزئية والشرطية كما يظهر بعد التامل ومما
بينا ظهر انه لا ثمرة مهمة في اصل المسئلة ولذا لم يعنونوه في كتب القوم عدا بعض الاواخر كالمصرة وغيره **قوله** فلينقح المقام اصل الاول اقول
قيل ان الاصل هو الحمل على الشرطية لاستلزام الجزئية زيادة التغاير من الشارع لاعتبار جزء والاصل عدمها وفيه ان الاصل معارض بمثله
ذكر بعض الافاضل ممن قارب عصرنا بعد ان اشار الى الجملة من الفوائد ولكن الثمرات ان التحقيق ان يقال ان كان لتلك العبادة اطلاق او عموم يصدق بدون ذلك
المشكوك فيه ويقتضيان صحة جميع افرادها فالاصل بالنسبة الى الفوائد التي ذكرناها ان يكون ذلك المشكوك فيه شرطا لانه لو كان جزء للزم زيادة
تخصيص الاطلاق والعموم وان لم يكونا متحققين فالاصل ان يكون ذلك المشكوك فيه جزء يترتب عليه الاحكام المفردة للاجزاء من البطلان بالاتيان
على وجه منهي عنه او بقصد الرياء تمسكا بقاعدة الاشتغال اللهم الا ان يقال الاصل الحكم بالشرطية مطلقا لان شروط العبادة اكثر فيلحق المشكوك
فيه بالغالب وفيه نظر فتدبر انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه اعترض عليه بما ملخصه ان الدليل الاجتهادي على ذلك التفصيل مفقود وقاعدة الشغل
تجري في كلا الامرين والقول بان الاصل الاولي عدم لزوم تحصيل العلم بالنسبة اليهما خرج عنه الاجزاء بالدليل مدفوع بان بناء العلماء على لزومه
مطلقا ويكشف عن ذلك حكمهم ببطلان الصلوة في المكان المغصوب اذا كان المكلف عالما بالموضوع جاهلا بالحكمين او احدهما وكذا الصلوة في الثوب
النجس والفرق بين المعاملة والعبادة بان المناط في الصحة والفساد في الاولى على المطابقة للواقع وعدمها وفي الثانية على العلم والجهل وابتنا الحكم بالفساد
في المواضع التي اشير اليها على عدم حصول التطابق لا على عدم تحصيل العلم مدفوع بان المناط في الامر على التطابق خاصة انما هو في المعاملات التي لا
مدخل لها في العبادة بوجه من الوجوه لا في مثل شرائط العبادة والتوصليات لها ثم ان التمسك بقاعدة الشغل على اثبات الجزئية ونفي الشرطية
مدفوع بان مقتضاها اثبات جزئية النية ايضا لانه مما اختلف فيه واشتبه امره فاذا ثبت جزئيتها احتاج الى نية اخرى فيلزم التسلسل وبان
ذلك لا يتم فيما لو نذر المكلف اعطاء درهم لمن اتى بجزء من العبادة فاتى شخص بما شك في جزئيته وشرطيته فان مقتضى البرائة الحكم بالشرطية للشك
في تعلق التكليف بالنافي وبان شرط العبادة على اقسام منها ما يقطع بانه شرط معاملي كغسل الثوب ومنها ما يقطع بانه شرط تعبدي كالوضوء
ومنها ما يكون مرددا بينهما وما نحن فيه ايضا ينقسم الى هذه الاقسام بمعنى انه قد يتردد الامر بين الجزئية والشرطية المعاملية وقد يتردد بينها وبين

في ذكر مباحث شريفة ومطالب منيفة

القسمين الاخرين بقاعدة الشغل لو تمت هنا الجريان في القسم الاول دون الثاني بل ولا الثالث اذ غاية الامر اثبات قاعدة الشغل عند كونه من القسم الاول
وبيواعم من علم كونه من القسم الثاني وفي كل من التحقيق والاعتراض نظر اما الاول فلان مجرد الاطلاق والعموم لا يقتضيان الحكم بالشرطية مع ولا
عدمهما عند عدمه والحكم بالجزئية مع بمقتضى قاعدة الشغل فلا بد من ابتناء الامر على مسئلة الصحيح والاعم ويقال انه على القول الثاني يتمسك
بالاطلاق والعموم ويحكم بتمامية المسمى من حيث الاجزاء مع قطع النظر عن المشكوك فيه لصدق اللفظ وعلى الاول يتمسك بقاعدة الشغل ويحكم
بالجزء لا الاطلاق والعموم مكم مع وجودهما وقاعدة الشغل كذلك مع عدمهما مما ليس في محله والحاصل ان الجزء من مقومات الماهية بخلاف الشرط
فمتى رجع الشك الى تحقق الماهية فلا بد من الحكم بالجزئية ومتى لم يرجع اليه يحكم بالشرطية اذ المفروض ثبوت احدهما في الجملة ولعل نظر المفصل
في اصل المسئلة بين الشرائط والاجزاء باجراء الاصل في الاولى دون الثانية الى نحو ما ذكرناه وان الشك في الجزء شك في الكل بخلاف الشك
في الشرط لان الكل لا يتحقق بدون الاجزاء ويتحقق في نفسه بدون الشرائط وبعبارة اخرى الجزء من شرائط تحقق الماهية والشرط من شرائط الوجود
ولا دخل له في اصل الماهية وان ابطلنا التفصيل في محله واما الثاني اما اولا فلان اجراء قاعدة الشغل في كلا الامرين وان كان في نفسه معقولا
عند من لم يفصل في اصل المسئلة بين الشروط والاجزاء الا ان في صحة الدوران بينهما بعد ثبوت احدهما في الجملة يرجع الشك الى ترتب الفوائد
المذكورة المترتبة على الجزئية على المشكوك فيه فقاعدة الشغل تقتضي الحكم بالجزئية بالنظر الى تلك الفوائد لا شك انه لا يحصل العلم بحصول
الفراغ بجعل المشكوك فيه من الشروط وترتيب فوائدها عليه كما لا يخفى واما ثانيا فلان تساوي الجزء والشرط بالنسبة الى لزوم تحصيل العلم لو
سلم فانما ينفع في غير صورة دوران الامر بينهما لما عرفت واما ثالثا فلان حديث استلزام التمسك بقاعدة الشغل جزئية النية المستلزمة
للتسلسل من غرائب الاحاديث لان النية وان فرض جزء متحققة بنفسها وسائر الاجزاء بها فلا تحتاج الى نية اخرى ان اريد انها اذا فرضت
جزء كانت من العبادات وهي محتاجة في حصولها الى النية ففيه بعد تسليم الصغرى حينئذ منع الكبرى اذ من العبادات ما لا يحتاج الى النية كالنظر
المعرف للصانع فانه عبادة ولا تحتاج الى النية لعدم حصول المعرفة قبله وذكر بعض العامة ان كل عبادة لا تلتبس باخرى لا تفتقر الى النية لعدم
حصول المعرفة قبله وذكر بعض العامة ان كل عبادة لا تلتبس باخرى لا تفتقر الى النية كالايمان بالله ورسوله واليوم الاخر والتعظيم والاجلال و
الخوف والرجاء والتوكل والحياء والمحبة فانها متميزة في انفسها بصورها التي لا تلتبس كلها فيها غيرها والحق بذلك الاذكار كلها والثناء على
الله عز وجل بما لا يشاركه فيه والاذان وتلاوة القرآن وجعل بعضهم من ذلك صوم يوم الشك اذا تبين انه من رمضان واورد الشهيد ره في قواعده على
اكثر ما ذكر مع تلقي الاول كمسئلة النية بالقبول واما بعده باعتبار النية في النية وهكذا الى ما لا نهاية له بالنظر الى تضمن النية الاولى للنيات
الكثيرة المنفطعة بانقطاع الغرض والاعتبار كما في الارادة والعلم والوجود واللزوم كما صدر عن بعض افاضل المعاصرين فليس ● الاصلا
وفرعا وشبهة الجبرية في مسئلة الارادة ابطلناها في محله بما لا مزيد عليه وصحة الترتيب لا يحاذيه شائبة العيب **قوله** فلا بد من ملاحظة كل حكم
اقول ففي مثل النية اذا شك في حرمة قطع العمل بعدها يرجع الى البراءة لتعلق الشك بالتكليف وفي مثل الطمانينة يرجع الى الاصل في مسئلة
الشك في الاجزاء والشرائط على المذهبين فيه لرجوع الشك فيه الى الشك في نحو الشرائط الا استقبال ونحوه هذا اذا لم يكن لفظ في البين
. والا فيؤخذ بمقتضاه من الشرطية او الجزئية **قوله** لو دار الامر بين كونه شرطا آه **اقول** الثمرات العلمية بين الشرطية والمانعية ظاهرة ومن جملة
الثمرات الثمرة العملية التي ذكرها بعضهم في اصل المسئلة من الفرق بين الشرائط والموانع في جريان الاصل فيجري في الثانية دون الاولى لاستناد
الى ان الفعل يتم وجوده باجتماع الاجزاء والشرائط وما نعية المانع يتوقف على الدليل وكذا تحققه فينفي كل منهما بالاصل وان الشك في الشرط
يوجب الشك في المشروط والمانع يكفي عدم العلم بتحققه في نفيه فينفي بالاصل بقي في المقام مباحث شريفة ومطالب منيفة لم يتعرض لها شيخنا المصنف ره
وان امكن استفادة بعضها من تضاعيف كلماته ره ولا باس بان نشير اليها تذييلا للمسئلة وتكميلا للمرحلة احدها ان الحكم بوجوب الاحتياط في مسئلة
الشك في الجزء او الشرط هل يقتضي الحكم بالجزئية او الشرطية بحيث يعامل بالمشكوك معاملتهما اولا وان الحكم بالبراءة فيها هل يقتضي الحكم
بعدمهما بحيث يعامل به معاملة غيرهما اولا بل يمكن الحكم بالجزئية والشرطية ورفع العقاب عند عدم العلم وجهان والذي يقتضيه النظر التحقيقي هو الثاني
لما اشرنا من ان ادلة الاحتياط ناظرة الى الارشاد ولا يترتب عليها شيء فلا يلزم من مجرد لزوم الاتيان كونه جزء او شرطا بل ولا كونه مامورا به في
الواقع وان ادلة البراءة لا تفيد الا رفع العقاب ولو كان موردها واجبا في الواقع ويتفرع على الوجهين فروع فمن جملة ما يترتب على مسئلة الاحتياط
ما لو ضاق وقت العبادة المركبة المشكوك في جزئية شيء او شرطيته لها عن الاتيان بها مع المشكوك بحيث لو تركه وقع العبادة في وقتها والا فلا فعلى الاول يقع
العبادة قضاء لعدم الفرق بين المشكوك فيه وسائر الاجزاء او الشرائط وعلى الثاني يقع اداء بتركه وكذا ما لو عجز المكلف عن الاتيان به لمرض ونحوه
غيرهما فعلى الاول يسقط العبادة بالعجز لعدم بدلها غير عليه وعلى الثاني لا تسقط ومن جملة ما يتفرع على مسئلة البراءة ما لو صلى المكلف بالسورة
بناء على البراءة في الشك في الجزئية في المسجد الموقوف لمن لم يصل فيه بعد فعلى الاول يصير الوقف لازما لحصول ما هو شرط لزومه وهو وقوع الصلاة الصحيحة
فيه وعلى الثاني لا يصير كذلك سوط ومما يتفرع عليهما ما لو دار الامر بين المطلق والمقيد فان بنينا على الاحتياط وترك المكلف المقيد ثم عجز عن فعله

في مباحث البرائة

فعلى الوجه الاول في الاحتياط يسقط التكليف بالمطلق بالعجز وعلى الثاني يحكم بوجوب فعله استصحابا للوجوب الامر المردد بين المطلق والمقيد ان رجوتنا مثل هذا الاستصحاب وان بنينا على البرائة كذلك فلا حاجة الى الاستصحاب على اول الوجهين دون ثانيهما ثانيها انه لو علم اعتبار شيء في عبادة لكن لم يعلم ان وجوده شرط او عدمه مانع فهل يبنى فيه على الاحتياط او البرائة كذلك او التفصيل بين صورتي الشرطية والمانعية فالاول في الاول والثاني في الثاني وجوه اسودها الثاني وابعدها الثالث واحوطها الاول مثاله انه علم اعتبار عدم كون اللباس من غير الماكول اللحم في الصلوة ويشك في ان الشرط كونه من الماكول اللحم او المانع كونه من غيره فعلى القول بالتفصيل لا بد من ملاحظة ادلة اعتباره وانها تفيد الشرطية او المانعية ثم الحكم بمقتضاها ومن هنا رد سيد الهداية كلام العلامة قدس سره في المنتهى حيث ذكر انه لو شك في كون الصوف او الشعر او الوبر من ماكول اللحم لم تجز الصلوة فيه لانها مشروطة بستر العورة بما يؤكل لحمه والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط بقوله ره ويمكن ان يقال ان الشرط ستر العورة والنهي انما تعلق بالصلوة في غير الماكول فلا يثبت الا مع العلم بكون الساتر كذلك انتهى ومن هذا القبيل مسئلة لبس اللباس المصنوع في بلاد الافرنج المعروف في السنة اهل زماننا بالماهوت حيث يقال باشتماله على شعر الخنزير وغيره وان كان بعيدا غاية البعد بحسب الاعتبار ومقالات التجار وكيف كان فلا يبعد القول بالاحتياط نظرا الى معلومية التكليف المقتضية لتحصيل العلم بالبرائة وعدم العلم بالموضوع لا يوجب العلم بها انه قبح العقاب على ما لا يعلم تماما من شأن الشارع بيانه والموضوعات ليست كذلك هذا اذا لم يكن هناك اصل موضوعي كاليد المسلمين واسواقهم والا فيحكم بمقتضاه فتدبر ثالثها قد ذكرنا ان الشك في التركيبية وعدمها يتصور بالنسبة الى الشروط ايضا بتسمية الشرط الواقعي شرطا ركنيا فنقول هيهنا في تفصيل ذلك المطلب اشتهر في عبارات الاصحاب في الكتب الفقهية والاصولية تقسيم الشرط الى الواقعي الوجودي والعلمي وترتب الاثار والاحكام عليهما والمراد من الاول ما يكون شرطا على سبيل الاطلاق من غير تقييد بصورة العلم به فيلزم من عدم تحققه بطلان المشروط ولو جهل به كالطهارة عن الحدث بالنسبة الى الصلوة ومن الثاني ما لا يكون كذلك بل يكون شرطيته مقيدة بصورة العلم به فلا يلزم من عدم تحقق المشروط مع عدم تحققه بل في صورة العلم كالطهارة من الخبث بالنسبة اليها ثم انه لو شك بعد العلم باصل الشرطية في ان الشرط من اي القسمين فهل الاصل يقتضي كونه من الاول او من الثاني وجهان بل قولان في الجملة فقيل بالاول لقاعدة الشغل والوضع للصحيح والغلبة مدركا ووجودا خارجيا وكون الالفاظ موضوعة للامور الواقعية وقيل بالثاني بمقتضى استصحاب الصحة على وجه واطلاق عدم التقييد في المشروط كذلك واطلاق البرائة من زيادة التكليف في صورة الجهل والتحقيق ان يقال ان شرطية الشرط اما ان تثبت بالتنصيص عليها او بالحكم ببطلان المشروط بعد تحققها او بالنهي عن تركها في العبادة وعلى التقادير اما ان يكون الدليل لفظيا او لبيا وعلى التقادير اما ان يكون دليل المشروط لفظيا او لبيا موافقا لدليل الشرط في ذلك ومخالفا له فان كان دليل الشرط لفظيا حكم بكونه شرطا واقعيا مطلقا لكون الالفاظ اسامي للمعاني النفس الامرية مع ان التنصيص بالشرطية تنصيص بالشرطية للماهية من حيث هي هي ومن هذا القبيل قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور ونحوه مما هو ظاهر في اثبات الحكم الوضعي ولا يشكل الحكم بذلك اذا كان دليل المشروط لفظيا ايضا كان يقال صل لا قتضاء اطلاقه كون الشرط من الشرائط العلمية لثبوت تقييده بما هو ظاهر في الشرطية الواقعية وقد يستشكل في بعض صور المذكور ونحو غير محله وان كان لبيا حكم بكونه شرطا علميا لما مر اليه الاشارة سيما فيما اذا كان دليل المشروط لفظيا لان كونه شرطا واقعيا يوجب تقييد اطلاق اللفظ وتقييده في صورة العلم انما هو بالدليل اللبي واما في صورة الجهل فيحكم باطلاق عدم التقييد اطلاقا البرائة لا يقال ينبغي ان يحكم بكون الشرط شرطا علميا مطلقا لان اللفظ في سياق الحكم منصرف الى المعلوم وان قلنا بوضعه للمعنى النفس الامري لانا نقول اولا ان الانصراف ممنوع وثانيا ان اللازم من القول بالانصراف اعتبار اشتمال الشرط على الامرين لكون اللفظ موضوعا للمعنى الواقعي النفس الامري كما هو المفروض فاذا انضم اليه اعتبار العلم بالنظر الى ما ادعي من الانصراف كان اللازم ما ذكرناه مع انه خلاف ما ادعى القائل بالانصراف فان قيل يلزم على اعتبار الواقعية في الشرط وعدم الاكتفاء بالعلم بشرط في صورة العلم العسر والحرج المنفيان بالاية والرواية لامتناع الواقع عن الانظار واحتجابه عن الابصار والافكار قلت كيف يلزم اللازم والعلم طريق الى الواقع قل ما يخالفه فلا بد ان يعمل بمقتضاه الى ان يثبت الخلاف وينكشف الاختلاف وانما يلزم ذلك اذا لم يكن العلم والظن القائم مقامه طريقا الى الواقع كما لا يخفى فان قلت ملاك الامر على ما ذكرت هو ملاحظة حال الدليل في اللفظية واللبية فالتقسيم المذكور لا اجل فيه فينبغي التقسيم بانقسام الدليل والحكم لكل قسم بمقتضاه قلت انما تعرضنا للتقسيم المذكور لوقوع الخلاف بينهم في بعضها فاردنا بذلك الالتفات الى ما هو المناط الحقيقي والمناط التحقيقي فلا تغفل ومما حققنا ظهر لك ضعف التفاصيل الموجودة في المقام كالتفصيل بان كل شرط ثبت بخطاب الوضع فهو واقعي وكل شرط ثبت بخطاب التكليف فهو علمي والتفصيل بان الشروط العدمية مثل عدم الغصب والنجاسة ان كان مما يتعلق به النهي وكان خارجا فهو شرط واقعي لكشف النهي عن مبغوضيته متعلقه حتى مع الجهل والغفلة والا فلا ومقتضى ذلك وان كان كون عدم الغصب من الشرائط الواقعية الا انه خرج بالدليل لامكان تدارك حق المالك بالضمان ثم ان الثمرة بين كون الشرط واقعيا او علميا ظاهرة مما مر فان العمل المشروط يبطل في صورة انكشاف عدم وجود الشرط على الاول دون الثاني فلو اعتقد الولي مثلا كون شيء مصلحة للمولى عليه ثم انكشف كونه مفسدة كان التصرف فاسدا على الاول دون الثاني وكذا العكس بل لو اعتقد كون شيء مصلحة ثم انكشف الخلاف مع وجود مصلحة اخرى فيه كان صحيحا على التقديرين الاول رابعها في ان

الاصل فيما لو شك في كون الواجب نفسيا او غيريا والكلام فيه يقع تارة باعتبار الاصول العملية واخرى باعتبار الاصول اللفظية اما الاول فنقول
فيه ان صور الشك ثلاث الاولى ان يعلم الوجوب الغيري ويشك في ثبوت الوجوب النفسي زائدا عليه وعدمه ولا ريب في كونها مجرى البراءة لكون الشك متعلقا
بالتكليف بالنسبة الى الوجوب النفسي الثانية عكس الاولى وهي من جزئيات المسئلة السابقة التي انعقد الباب لبيانها اعني مسئلة الشك
في الاجزاء والشرائط فيجيء فيها القولان المذكوران فيها وقد يقال انه لابد هنا من الاحتياط وان بني على البراءة هناك لتعارض الاصلين فيرجع
الى قاعدة الاشتغال وفيه ما فيه والثالثة ان لا يعلم شيء منهما كما في غسل الجنابة حيث اختلف فيه اختلافا عظيما وحكمها عند من يقول
بالاحتياط في مسئلة الشك في الاجزاء والشرائط هو الحكم بالغيرية عملا بالاشتغال ونفي النفسية عملا بالبراءة واما على القول بالبراءة ثمة فقيل
ان اللازم على نحو المقام العمل بالاشتغال استنادا الى لزوم مخالفة العلم الاجمالي لو عمل بالبراءة بالنسبة الى الوجوب الغيري كما لو عمل بها بالنسبة
الى الوجوب النفسي فبعد تساقط الاصلين بالتعارض يرجع الى قاعدة الاشتغال استنادا الى لزوم مخالفة العلم الاجمالي لو عمل بالبراءة السليمة عن
المعارض والتحقيق جريان اطلاق البراءة بالنسبة الى كليهما في نفي آثاره الخاصة بلا مانع ففي مثل غسل الجنابة يكون الثمرة بين الوجوبين انه لا ينتفي
على تقدير الوجوب النفسي الا بظن الوفاة فيجب معه الغسل وان لم يدخل وقت الصلوة واما على الوجوب الغيري فليس كذلك فاذا ظن الوفاة
قبل دخول الوقت ينفي الوجوب بالبراءة وكذا اذا دخل الوقت ولم يظن الوفاة واما اذا اجتمع الامران فلابد من الاتيان به حينئذ لتبدل العلم الاجمالي
بالتفصيلي لوجوب الاتيان به على كلا التقديرين الثابت احدهما كما هو المفروض ولو انقضى وقت الصلوة في هذا الفرض وترك الصلوة والغسل
معا او الثاني مع فعل الاول ففي وجوب الاتيان به بعد خروج الوقت وعدمه وجهان مبنيان على المسامحة او المداقة في موضوع الاستصحاب الظاهر عدم
العلم ببقاء التكليف بعد وقت الصلوة لامكان الوجوب الغيري التابع للغير واما الاستصحاب التقديري فمع صحته لا يتمشى ههنا كما لا يخفى
هذا اذا لم يكن دليل وجوب ذلك الغير لفظيا مطلقا والا فيحكم بالنفسية تمسكا بذلك الاطلاق ولا يرد عليه انه اصل مثبت لما دل الدليل
على بطلانه في الاصول اللفظية واما الثاني فنقول فيه انه اذا ثبت الوجوب باللفظ فذهب المحقق والشهيد الثاني الى انصرافه الى الوجوب الغيري
بحسب العرف وان كان ظاهرا في الوجوب النفسي بحسب اللغة بشهادة الاستقراء بل ربما يستفاد من بعض كلمات الثاني دعوى ثبوت الحقيقة العرفية فيه
وذهب بعضهم الى الوجوب النفسي لتبادره منه بحسب الوضع فان المتبادر من الاوامر ونحوها هو كون المأمور به مطلوبا في حد ذاته ولا فرق في ذلك
بين ان يكون اللفظ مقيدا بزمان الغير كان يقال اذا دخل وقت الظهر توضأ او لا كان يقول توضأ واختار صاحب الفصول ومن حذا حذوه ظهوره
فيه لكن لا للتبادر الوضعي بل للتبادر الاطلاقي وان كان الموضوع له هو القدر المشترك وقد يقال ان الظهور فيه من باب عدم البيان وظاهر حال المتكلم
بمعنى انه يستفاد من عدم تقييده لفظ المأمور به بكونه واجبا نفسيا اذ الغيري يحتاج الى التقييد وان الظاهر من حال كل متكلم انه يريد ظاهر كلامه
بدواله مقصودة مستقلا ولذا لا يستشكل العرف في حصول الامتثال بالاتيان به وهذا غير بعيد لو قرر بحيث لا يرجع الى الاصل العملي سيما بعد ملاحظة
ضعف متمسك المدعي للظهور في الوجوب الغيري خصوصا دعوى النقل الذي دون اثباته خرط القتاد مع كثرة استعمال الاوامر المطلقة في الوجوب
النفسي وكذا متمسك ارباب المسالك الاخر في اثبات الوجوب النفسي بعد ظهور صحة تقسيم الواجب الى النفسي والغيري وعدم ثبوت الغلبة الوجودية او
الاستعمالية التي هي ملاك الانصراف ومناطه فان قيل لو صح اثبات الظهور في المطلقات على الوجه المرضي عندك لزم جريانه فيما لو ثبت الوجوب الغيري
في شيء وشك في وجوبه النفسي كما اذا ورد خطابان احدهما مقيد والاخر مطلق فلابد من امكان التمسك باطلاق المطلق حينئذ لاثبات النفسية
ولا اظنك تلتزم به قلت لا ملازمة بين اصالة عدم وجوب شيء من المستندين اعني عدم البيان وقضية ظاهر حال المتكلم فيه للظهور على امكان التمسك بالاطلاق
مع وجود ما يصلح مقيدا له في المقام وعلى ظهور حال المتكلم فيه في امثاله فتامل **قوله** لان الموافقة الاجمالية في كلا التكليفين اه **اقول**
من هذا الدليل العقلي يظهر ضعف ما ذكره بعضهم في مسئلة الاناءين المشتبهين من انه لولا النص كان مقتضى الاصل الاراقة والتيمم ووجه الضعف
انه بعد وضوح كون احد طرفي الشبهة هو الوجوب اي وجوب الوضوء اما ان يكون الطرف الاخر اعني استعمال النجس مباحا فلا شك في كون الاتيان
بالوضوء حينئذ واجبا بمقتضى الاصل واما ان يكون محرما تشريعيا فيكون الاصل هو الاحتياط ايضا اذ لا ينافي الحرمة التشريعية اياه واما ان
يكون محرما ذاتيا فلابد من التخيير بمقتضى الدليل العقلي المذكور **قوله** اولى من الموافقة القطعية في احدهما اه فان قلت لا يلزم من ترك
التخيير العمل بكليهما ليلزم ما ذكر لامكان الاحتياط بتقديم جانب الحرمة اذ هو الاخذ بالاوثق قلت قد عرفت ضعفه مضافا الى ان دفع المضرة يحصل
في جانب الوجوب ايضا نظرا الى كون تركه حراما **قوله** ان الجاهل التارك للطريقين باطلة اه **اقول** الباطل على احراز الواقع بالاحتياط اما ان يعتقد بكون
الشيء احتياطا ثم ينكشف الموافقة واما ان يعتقد به ثم ينكشف المخالفة واما ان يبني عليه من غير علم واعتقاد بكونه موردا للاحتياط اما الصورة
الاولى فيحكم فيها بصحة العمل واما الثانية فالكلام فيها كالكلام في عبادة الغافل وسيجيء واما الثالثة فلها صور اربع على ما افاده بعض المحققين
الاولى ان يتعين عنده نفس العمل تفصيلا من واجب ومندوب بانه لكن يتعلق الجهل بموانعه ولا اشكال في الصحة فيها بعد ترك جميع ما يحتمل المانعية للعلم
الاجمالي بخلو ما اتى به من العبادة عن الموانع وان لم يعلم المانع تفصيلا والظاهر ان حكم الشروط ايضا كذلك الا اذا كان من العبادات المتوقفة على قصد التقرب

في خاتمة مباحث البراءة

وشك في مشروعيته في المقام الثاني ان يتبين عنده الاجزاء تفصيلا ولا يتبين واجبها من مندوبها والظاهر صحة العبادة حينئذ لعدم اعتبار نية
الوجه في الاجزاء كما هو الاقوى والاظهر حتى على القول باعتبارها في نفس العبادة نعم لا يجوز له ترك شيء من تلك الاجزاء الا بالرجوع والاستعلام
الثالث ان لا يتبين عنده الاجزاء ولا يتميز عن غيرها الا انها تنحصر عنده في جملة امور تدور بينها ولم يعلم خروجها عنها اما بان يعلم وجود
ما هو خارج مع العمل في جملتها من غير تعيين له واما بان يحتمله والظاهر صحتها ح ايضا من غير حاجة الى التميز بان ينوي اداء الفعل المطلوب
في الشريعة الذي يكون هذا الفعل من مصاديقه ولا دليل على اعتبار العلم بخصوص الماخوذ في ذلك المفهوم من تلك الاجزاء وقيل بالبطلان
فيها اما لاشتراط العمل بالعلم التفصيلي واما لاعتبار تعيين المنوي وعدم ابهامه والاول ممنوع وكذا الثاني اذا اريد التعيين بالكنه وان اريد التعيين
في الجملة فهو حاصل الرابع ان يتردد الواجب بين فعلين او افعال ولا بد فيها من التكرار في العمل ليحصل العلم بالبراءة كما في صور دوران بعض الافعال
بين الجزئية والشرطية والمانعية ولا يصح له الاحتياط على هذا الوجه الا مع عدم امكان الاستعلام لما سيأتي الاشارة اليه **قوله** بناء على
على عدم اعتبار نية الوجه اه **اقول** قد اشرنا سابقا الى عدم وجوب نية الوجه وعدم دليل معتبر عليه وعدم الفرق بين الصلوة وغيرها في ذلك
وتوجيه كلام المتكلمين الظاهر في اعتباره فراجع ثم انه قد يعترض في المقام بان قصد التقرب مما لا شبهة في اعتباره في العبادة وهو غير ممكن في المقام
لاحتمال لزوم قصد التقرب بغير المقرب وهو انما يصح من باب الاحتياط عند الضرورة وانحصار المناص فيه كما في الصلوة في الثوبين المشتبهين والى
الجوانب الاربع عند اشتباه القبلة ورد بامكان ان ينوي التقرب بخصوص ما تعلق به الامر الحاصل في ضمن المجموع ولا ينوي التقرب بالكل بخصوص
المجموع حتى يندرج في البدعة ولا دليل على اعتبار تعيين الاجزاء والشروط بعد امكان قصد الفعل المعين في الشرع الحاصل في ضمن ما ياتي به
فان قيل ان كان الداعي للمكلف على التلبس بجميع تلك الافعال هو القربة فقد نوى التقرب بما ليس بمقرب وشك في التقريب فيندرج في البدعة الا حال
الضرورة وان لم يكن الداعي على فعل البعض المشكوك فيه القربة لم يمكن الحكم بالصحة لاحتمال انه الجزء المطلوب وقد وقع لا على وجه القربة قلت قد ذكرنا ان
قصد مصداق المامور به الواقعي الحاصل في ضمن الفعل الماتي به كاف وهو مستمر فعلا او حكما حين الاتيان بتلك الاجزاء ولا يعتبر في الصحة التقرب بكل
من الاجزاء كما اشرنا **قوله** لكن الانصاف ان الشك في تحقق الاطاعة اه **اقول** ومنه يظهر ضعف ما ربما يتمسك به في اثبات اعتبار نية الوجه
من ان الامتثال بالمامور به لا يتحقق الا بالاتيان به على وجه المطلوب وهذا لا يحصل الا بالاتيان بالواجب واجبا والندب ندبا فانه ان اريد به وجوب
ايقاع الفعل على وجهه بمعنى ايقاعه مع قصد وجهه الذي هو الوجوب والندب فممنوع وان اريد به ايقاعه على نحو ما امر به شرعا فمسلم لكن كون النية
المذكورة مما تعتبر في ذلك شرعا بحيث يتوقف موافقة الامر عليها وتحقق الاطاعة والامتثال بها اول الكلام **قوله** لوجوبه او ندبه او لوجههما
اقول المراد بالوجه هو اللطف عند اكثر العدلية وترك المفسدة اللازمة من الترك عند بعض المعتزلة والشكر عند الكعبي ومجرد الامر عند الاشعري
قوله ونقل السيد الرضي قدس سره اه اقول قد تقدم الكلام فيه مستقصى في اوائل الكتاب قوله لكن الانصاف عدم العلم اه اقول مع انه يلزم
منه قصد التقرب بغير المقرب من باب الاحتياط وهو انما يصح عند الضرورة وعدم التمكن من الوصول الى الواقع ومنه يظهر انه لا ينبغي الاشكال في جواز
التكرار اذا كان الفعل من غير العبادات من سائر الواجبات التي يمكن احراز الواقع فيها بالتكرار مع عدم احتمال التحريم وكذا الحال بالنسبة الى
المعاملات فلا مانع من تكرار العقود والايقاعات عند الشك في صحة كل منها والعلم بحصول الصحيح في جملتها وقد يستشكل فيه من باب عدم امكان
قصد الانشاء على ذلك التقدير وسيجيء الكلام في ذلك **قوله** نعم لو كان ممن لا يتمكن من العلم التفصيلي اه **اقول** ينبغي تقييده بما اذا لم يصل
التكرار الى حد يوجب المشقة والحرج وان اطلقه غيره ايضا كالمحقق في الشرايع في مسئلة الثوب النجس المشتبه بالثياب الكثيرة بل ينبغي تقييده بما
بالمحصور وان لم يستلزم الغير المحصور المشقة والحرج ايضا وان اختار كاشف اللثام في المسئلة المذكورة خلافه استنادا الى انتفاء المشقة التي هي
المدار في ارتفاع حكم المقدمة لظهور الادلة في المحصور كما لا يخفى ثم انه لو بنى على التكرار مع عدم التمكن من العلم التفصيلي في ابتداء الامر ثم علم بعد الاتيان
باحد الوجهين او الوجوه او بعد الاتيان بازيد من واحد انه الصحيح فهل يجب الاتيان بالباقي ام لا وجهان من حصول المامور به ولا ينافي الحكم بصحته بعد انكشاف
الحال الاتيان به لا على وجه احتمال المصادفة للواقع ومن ان ما اتى به يكون حينئذ بعض ما كلف به ولا يخفى انه لا يكفي على هذا مجرد الاتيان بالتجا
بل يجب اعادة الماتي به الكاشف عن كونه المامور به للتكليف لسقوط تكليفه بالتكرار بالتعيين فيرجع الى ما كلف به اولا وهو العبادة الواقعة على وجه العلم التفصيلي
والاوجه هو الوجه الاول لان كونه مكلفا بالتكرار ليس تكليفا واقعيا وانما وجوبه من باب المقدمة والمفروض حصول المامور به الواقعي فيسقط التكليف
قوله ولقد بالغ الحلي ره **اقول** المشهور بين الاصحاب بل ربما يدعى عدم الخلاف الا من ابن ادريس في ذكره وجوب تكرير الصلوة في الثوبين المشتبهين بل يدل
عليه مكاتبة صفوان بن يحيى في الحسن او الصحيح ابا الحسن يسئله عن الرجل كان معه ثوبان فاصاب احدهما بول ولم يدر ايهما هو وحضرت الصلوة وخاف
فوتها وليس عنده ماء كيف يصنع قال يصلي فيهما جميعا وخالف ابن ادريس وسعيد في ذلك فاوجبا الصلوة عاريا واستدل عليه في السرائر
بالاحتياط ثم اعترض على نفسه بان المشهور احوط لحصول اليقين له بعد الفراغ بوقوع الصلوة في ثوب طاهر واجاب عنه بوجهين محصل احدهما انه
لا بد عند الشروع في الصلوة من العلم بطهارة الثوب وهو هنا مفقود فلا ثمرة للعلم بعد ذلك بل لا بد من الجزم في نية كل عبادة يفعلها والصلوة

مشروطة بطهارة الثوب المصلى هنا لا يعلم في شيء من صلوته طهارة ثوبه فلا يعلم انه انما يفعل صلوة ومحصل ثانيهما ان الواجب عليه انما هي صلوة واحدة ولا يعلم ايتهما هي الواجبة فلا يمكنه نية الوجوب الذي هو الوجه في شيء منهما ورد اولهما المحقق ره بمنع كون اليقين بالطهارة شرطا بل يكفي عدم العلم بالنجاسة وفيه نظر والاولى ان يقال في الرد ان الشرط هو الطهارة لا العلم بها وان اريد بالعلم ما يشمل العلم الشرعي فبذلك يحصل للمكلف العلم بانه انما يفعل صلوة واجبة واحدة بالاصالة واخرى بالمقدمية وان لم يعلم طهارة ثوبه في كل منهما ومنه يظهر القدح في الثاني لظهور تمكنه حينئذ من نية الوجوب في كل من الصلوتين وان اختلفنا بالاصالة والمقدمية للتبين لا يجب التعرض لهما في النية لو قلنا باعتبار نية الوجه لو ابدل حيث وجوب نية الوجه بوجوب نية القربة لكان دفعه اصعب وان كان في غاية السهولة ومما حققنا ظهر لك ان جعل ما اختاره من الاحتياط محل تامل للمنع بجواز بعد القطع بوقوع صلوة مشروعة بشروطها مع علم المشهور مندرج تحت ادلة الاجزاء وبالجملة فمبنا لقد الحلي ره لا وجه لها **قوله** ولو نظر في العبادة بنية الجزم اه **اقول** ولو اتفق ذلك لا خذ حد طرفي الاجتهاد والتقليد لعدم سبا حكم المسئلة كما يتفق ذلك في العوام كثيرا فينبغي على الاتمام والفحص فان طابق الواقع فهو صحيح والا فلا ولا يبعد ان يقال في المسائل العامة البلوى انه لو قصر في حفظ احكامها بالتكرير والتعويد كان حكمه حكم تارك الطريق بغير فافهم **قوله** فان كان الشك الموجب للرجوع اه **اقول** لا اشكال في عدم الاحتياج الى الفحص في اعمال البرائة في الشبهات الموضوعية بل الاخلاف فيه بل ربما يدعى عليه الوفاق والاجماع ويدل عليه بعد اطلاق اخبار البرائة وبعض اخبار الاستصحاب لو جعلت مما البرائة مرافعا الاستصحاب ولا فرق في ذلك بين الشك الظن بوجود الخلاف وان كان قويا لعدم حجيته ولا فرق فيه بين المجتهد والمقلد وان توقفنا عن اعتبارها المقلد بها على الرجوع الى فتوى المجتهد وكذا لا فرق فيه بين طرق الحكم ومتعلقه كالاشتراك والنقل والتخصيص ويلحق بذلك الشبهة في حقوق الناس مطلقا فلو قال احد لغيره ارجع الى دفاتر حسابك لتطلع على اشتغال ذمتك بحقي لم يجب عليه القبول الا فيما خرج بالاجماع كلزوم سؤال الحاكم المدعي عليه الشهود ونحو ذلك كذا قاله بعض الافاضل وسيأتي الكلام المفصل في ذلك **قوله** الاول الاجماع القطعي اه **اقول** وربما يدعى الضرورة وقد يتمسك بالاجماع المركب بل الاولوية القطعية بالنسبة الى الادلة الاجتهادية التي يلزم فيها الفحص للعمل لكثرة وجود المعارض فيها ومنع العلم الاجمالي عن العمل بها وبالجملة فلم يظهر لاحد مخالفة في ذلك الا للسيد صدر الدين ره حيث قال فيما حكى عنه فالظاهر جواز العمل بهذا الاصل لكل مكلف في كل زمان الا ان يعلم ان الحكم ناقل عن الاصل ومقتضاه والذمة مشغولة به ولكن لم يصل اليه فح يجب الفحص والسؤال وعلى تقدير تسليم وجوب الفحص على كل مكلف عن كل ما يمكن ان يصدر عنه في جميع عمره من الافعال والتروك فنقول بجواز العمل بالاصل في مجموع زمان الفحص الى ان يظهر لنا ناقل عنه نعم التوقف في بعض الافعال والتروك الى تمام زمان الفحص ثم العمل بما ظهر من الفحص هو الاولى ودعوى الاجماع المعتبر في امثال هذه المسائل حالها غير خفية انتهى فان عبارته صريحة في تخصيص وجوب الفحص بصورة العلم بوجود المعارض وهو كما ترى بعد ما يرى من وجود المعارضات ومن كثرة ما كشف عنها الشارع بعد فشو احكامه عن مصالح ومفاسد لا يبلغها العقول ولا يصلها افهام الفحول مع انه لو بنى على ذلك لانطوى طومار الشريعة وانسد بابها في غير الضروريات **قوله** والاخبار الدالة على وجوب تحصيل اه **اقول** مثل ما في الكافي عن الصادق عن النبي قال طلب العلم فريضة على كل مسلم وعنه انه قال لوددت ان اصحابي ضربت رؤسهم بالسياط حتى يتفقهوا وفي الصحيح عنه انه قال لحمران بن اعين في شيء سئله انما يهلك الناس لانهم لا يسئلون وعنه انه قال لا يسع الناس حتى يسئلوا ويتفقهوا وفي الاحتجاج عن ابي جعفر في الحسن البصري فليذهب الحسن يمينا وشمالا فوالله لا يوجد العلم الا ههنا الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة **قوله** مثل قوله فيمن غسل مجدورا اصابته اه **اقول** في الفقيه الكافي قيل لرسول الله صلى الله عليه وآله ان فلانا اصابته جنابة فهو مجدور فغسلوه فمات فقال قتلوه الا سئلوا الا يمموه ان شفاء العي السؤال وفي الكافي عن جعفر بن ابرهيم الجعفري عن ابي عبد الله ع قال ان النبي ع ذكر له ان رجلا اصابته جنابة على جرح كان به فامر بالغسل فاغتسل فكز فمات فقال رسول الله ص قتلوه قتلهم الله انما كان دواء العي السؤال قوله فكز من الكزاز بالكاف المضمومة والزائين المعجمتين كالكزاز داء يتولد من شدة البرد وقيل هو نفس البرد وقد كز الشيء فهو مكروز اذا انقبض من البرد والعي بكسر العين وتشديد الياء التحير في الكلام والمراد به هنا الجهل مجازا **قوله** وقوله ع لمن اطال الجلوس اه **اقول** روى المشايخ الثلاثة عن الصادق ع ان رجلا جاء اليه فقال ان لي جيرانا لهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعا مني لهن فقال له لا تفعل فقال والله ما هو شيء اتيته برجلي انما هو سماع اسمعه باذني فقال الصادق ع اما سمعت الله عز وجل يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا فقال الرجل كاني لم اسمع بهذه الاية من كتاب الله عز وجل من عربي ولا عجمي لا جرم اني تركتها واني استغفر الله فقال له الصادق ع قم فاغتسل وصل ما بدا لك فلقد كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت على ذلك استغفر الله واسئله التوبة عن كل ما يكره فانه لا يكره الا القبيح فالقبيح دعه لاهله فان لكل اهلا **قوله** ما قال اه **اقول** لعله اشارة الى ان مولى العرف مذمم ونحن نتفاوت بالذمة اختلافا ليس مثلنا مثل من ذكروا انما مثلنا مثل عبد قال له مولاه ان احكامي احكام العبيد لفلان في وقد بينت له احكامه وقال له ايضا لا يجوز لك نقض اليقين بالشك ان الاصل لك عدم التجوز وعدم التخصيص وعدم مطلق المعارض وانه لا تكليف للعبيد الا بما اتاك فراجع بعض احكام العبيد لفلان المثبتة في طومار جمعها هذا العبد علم ان فيه عموما وخصوصا بل علم انه كان

مقدمتين الكامل الفقهي الثقلين عليه بحو الاول الاجماع القطعي على عدم جواز العمل باصل البرائة قبل استفراغ الوسع في الادلة الثاني الادلة الدالة على وجوب تحصيل العلم مثل ما يصرفه اه

في خاتمة مباحث البراءة

بناء ذلك العبد على العمل بالعام بمجرد سماعه من مولاه فاذا راى العبد الآخر في ذلك الطوامار حكما عاما فعمل به فلا نسلم مذمة العقلاء له ولا جواز عقاب المولى اياه **قوله** يحملها على صورة التمكن آه **اقول** احملها على ما قبل الفحص المعذور داود على صورة التفطن بوجوب الفحص كما يشعر به حجة ابن الحاجب **قوله** الخامس حصول العلم الاجمالي آه **اقول** هذا لو تم فانما يجري على مذهب المجوزة في الشبهة المحصورة من وجوب اجتناب الجميع واما على مذهب من اكتفى فيها بالموافقة الاحتمالية فلا اللهم الا ان يبنى على الفرق بين ما نحن فيه وسائر الشبهات المحصورة من جهة انه لو طرح العلم الاجمالي في المقام لزم الهرج والمرج في الاحكام ولزوم المخالفة القطعية بخلاف سائر الشبهات فان كلا منها واقعة شخصية لا دخل لها في هدم اساس الاحكام الشرعية ولا يلزم من الارتكاب فيها مخالفة قطعية كما ذكره المحقق القمي في مبحث العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص لكنا قد حققنا عدم الفرق بل عدم كون المقام من الشبهة المحصورة **قوله** فتامل وذاجع ما ذكرناه آه **اقول** ملخص المطلب ان هذا النظر انما يتم على فرض ضياع جملة من الاخبار سوى ما بايدينا اولا وعدم كونها مؤكدات لها ثانيا وكلاهما ممنوع وبمثل ذلك اجبنا عن شبهة الاخبارية في وجوب الاحتياط من ان صدور الاحكام لجميع الموضوعات معلوم اجمالا فلا بد من الاحتياط **قوله** بقي الكلام في حكم الاخذ بالبراءة آه **اقول** لا باس بتقديم مقدمة مشتملة على الصور المتصورة والاقسام المحتملة وهي ان الكلام يقع تارة في العبادات واخرى في المعاملات ويتعلق في الاولى تارة بالعقاب وعدمه واخرى بالصحة والبطلان وثالثة بالقضاء والاعادة وعدمهما وفي الثانية بالثاني والاول ايضا اذا كانت المعاملة مما يترتب عليها العقاب مع الفساد ثم ان الجاهل بالاحكام كلها او بعضها وعلى التقديرين اما جاهل بوجود الحكم او بنفس الحكم مع عدم الجهل بوجوده وعلى التقديرين اما ان يكون اتيا بالواجب على سبيل الاتفاق من غير ان يعتقده شرعيا او يكون تاركا له وعلى تقدير الجهل بوجود الحكم اما ان يكون غافلا غير متفطن بالخلاف اصلا او وعلى الثاني فاما ان يكون الخلاف مرجوحا عنده او لا وبالتامل في الكلمات الماضية والآتية يظهر احكامها فليتامل **قوله** اما العقاب فالمشهور انه آه **اقول** كلام الاكثرين خال عن عنوان هذه المسئلة وانما اكتفوا ببيان الصحة والبطلان والقضاء وعدمه الا ان كلماتهم مشعرة الى العقاب التارك للطريقين من غير الاخذ بالاحتياط نعم تعرض لعنوانها صريحا جماعة من المتاخرين فيظهر من بعضهم لزوم العقاب عليه بجميع اقسامه لكن الظاهر منه انه ينفي جواز الغفلة المطلقة وفصل بعض الاخبارية بين ما ثبت من الاحكام بالضرورة من دين الاسلام وما ثبت بالاجماع وما وقع فيه الخلاف بعدم المعذورية في الاول والمعذورية في الثالث ونسبة الاول والثاني الى المشهور والثاني فيه الى بعض المحدثين وفصل البعض بين ما يكون من الاحكام جزء الاسلام او لازما له بين غيره وجعل المكلفين بالنسبة الى الثاني على ثلاثة اقسام من لم يبلغ اليه وجوب المعرفة ومن بلغه ولم يسئل ومن تعلم من غير اهله فحكم بعدم معذورية الاول ومعذورية الثاني وعقاب الثالث على ترك السؤال وظاهره التامل في الرابع **قوله** مثل رواية تيمم عمار آه **اقول** روي ان عمارا اصابته جنابة فتمعك في التراب فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله كذلك يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا فعلمه التيمم وقد يستدل بهذه الرواية على عدم المؤاخذة على ترك التعلم لو وافق العمل للواقع ايضا لتقريره في التعليم التوبيخ على عدم الاتيان بالتيمم على الكيفية الدالة على انه لو كان تيمم بتلك الكيفية ولو من غير سؤال لكان مجزيا ولم يتوجه اليه التوبيخ **قوله** وقد خالف فيما ذكرناه آه **اقول** قد اشار صاحب المدارك رحمه الله الى ذلك في مواضع من كتابه منها كلامه عند شرح قول المحقق رحمه الله في احكام النجاسات واذا اخل المصلي بازالة النجاسة الخ فقال رحمه الله ثم ان اطلاق كلام الاصحاب يقتضي انه لا فرق في العالم بالنجاسة بين ان يكون عالما بالحكم الشرعي وجاهلا بل صرح العلامة رحمه الله وغيره بان جاهل الحكم عامد لان العلم ليس شرطا للتكليف وهو مشكل لقبح تكليف الغافل والحق انهم ان ارادوا بكون الجاهل كالعامد انه مثله في وجوب الاعادة في الوقت مع الاخلال بالعبادة فهو حق لعدم حصول الامتثال المقتضي لبقاء المكلف تحت العهدة وان ارادوا انه كالعامد في وجوب القضاء فهو على اطلاقه مشكل لان القضاء فرض مستأنف يتوقف على الدليل فان ثبت مطلقا او في بعض الصور ثبت الوجوب والا فلا وان ارادوا انه كالعامد في وجوب القضاء فهو على استحقاق العقاب فمشكل لان تكليف الجاهل بما هو جاهل به تكليف بما لا يطاق نعم هو مكلف بالبحث والنظر اذا علم وجوبهما بالعقل والشرع فيأثم بتركهما لا بترك ذلك المجهول كما هو واضح ومنها قوله في مسئلة الثوب المغصوب في الصلوة ولا يخفى ان الصلوة انما تبطل في الثوب المغصوب مع العلم فلو جهله لم تبطل الصلوة لارتفاع النهي ولا يبعد اشتراط العلم بالحكم ايضا لامتناع تكليف الغافل فلا يتوجه اليه النهي المقتضي للفساد ومنها قوله في مسئلة الصلوة في المكان المغصوب اما الجاهل بالحكم فقد قطع الاصحاب بانه غير معذور لتقصيره في التعلم وقوى بعض مشايخنا المحققين الحاق جاهل الغصب به وفيما ذكروه لا يخلو من قوة ويقرب من ذلك كلام المقدس الاردبيلي رحمه الله في شرح الارشاد وكذا كلام المحقق السبزواري رحمه الله في الذخيرة وفي رسالة الموضوعة في مسئلة مقدمة الواجب لكن كلامه نص في ان العقاب انما هو على ترك المقدمة من حيث المقدمية بل صرح بتعدد العقاب بتعدد المقدمة وكلامه محتمل له ولان يكون العقاب على ترك التعلم من حيث كونه واجبا نفسيا الا ان الاظهر من كلامهما الثاني هو الاول وانا لم نقف على مصرح بالثاني من الاصحاب نعم اعترض الوحيد البهبهاني على صاحب المدارك في تعليقاته على كتابه بما ملخصه ان الجاهل اذا ترك الصلوة مطلقا مع علمه بان الله كلفه بها مع العلم بشرائطها واجزائها فاما ان يكون معاقبا عليه فيكون مكلفا لان العقاب فرع التكليف مع انه غير مكلف اصلا على مقتضى كلامه

واما ان لا يكون معاقبا وبطلانه ضروري مع انه اذا كان شرطا للتكليف العلم فمع عدمه لا يكون مكلفا الى حين العلم فلا معنى لقوله ره لعدم حصول الامتثال
الخ اذ الامتثال فرع للتكليف مع ان تكليف الجاهل القادر على التعلم ليس تكليفا بما لا يطاق وكيف يكون غافلا مع علمه بالضرورة من الدين بعثة النبي
الذي احكاما كثيرة لامته النبي وانه منهم فلا بد من تعلمها وتشرع بها كما ان الشابقة فهو في الحقيقة عالم اجمالا من وجوه عديدة من العلم بمطلق
الاحكام وبخصوص الصوم والصلوة ونحوهما والعلم بانه من امة النبي والعلم بانه يجب تعلمها تفصيلا ومع هذه العلوم الاجمالية يتسامح في التعلم فهو
مقصر وتارك للمعلوم الاجمالي على ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار مع انه بناء على ما ذكره يكون التصرف بالنسبة الى المكلفين عدم اطاعة الشرع
مطلقا حتى لا يكون عقابهم الا عقابا واحدا وهو العقاب على ترك البحث والتعلم مضافا الى ان ما ذكره يستلزم ان لا يكون الكفار مكلفين بالفروع مع ان حال
المكلف حينئذ حال العبد الذي اعطاه سيده طومارا كتب فيه تكاليفه ولم يفتحه اعتذارا بقبح تكليف الجاهل واختيار العقاب الواحد على العصيان
الواحد وهو ترك البحث والتعلم على انا نقول انه ان كان جاهلا بانه اوجب الله عليه شيئا فكيف يتاتى منه البحث والتعلم مع بداهة استحالة طلب المجهول
المطلق وامتناع تكليف الغافل بما هو غافل عنه وان كان عالما بانه اوجب الله عليه شيئا وتيسر له معرفته فكيف يعد غافلا ويعد تكليفه تكليف
الغافل انتهى ملخصا انتهى توضيح المرام **قوله** ره فهم منه بعض المدققين ره **اقول** لا يخفى ان هذا وان كان قضية صريح كلام المحقق السبزواري
الا انه مردود بوجوه اشرنا الى بعضها في المباحث السابقة ومنها انه يلزم عليه تعلق العقاب بترك المقدمات مطلقا حتى المقدمات المتصلة بذيها كالو
بالنسبة الى الصلوة والارادة بالنسبة الى فعل الواجب مطلقا واللازم باطل اذ المعلوم من الدين ضرورة هو ترتب العقاب على الصلوة والصوم ونحوهما
بانفسها بل الملازم عدم الفرق بين المقدمات المتصلة والمنفصلة كالمشي الى الحج قبل الموسم جريان الدليل الذي ذكره فيهما ومنها انه يلزم عليه
ترتب العقاب على ترك الارادة دون سائر المقدمات لتبعيتها لها والتزامه مشكل كما لا يخفى ومنها انه يلزم اختصاص الثواب ايضا بالمقدمات لعدم الفرق
بينه وبين العقاب في اعتبار الترتب على الفعل الاختياري مع انه مترتب على فعل نفس الواجب ضرورة ومع ذلك كله يمكن ان يستكشف من مطاوي كلمات
القوم واشاراتهم موافقتهم للمحقق السبزواري ره ومن هنا اخذ في ترتب العقاب على المقدمة من حيث المقدمية فمن موارد الاستكشاف الدليل المشهور
الذي اقاموه على وجوب المقدمة من انها لو لم تجب لجاز تركها وح فان بقي الواجب على وجوبه لزم التكليف بما لا يطاق والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه
واجبا مطلقا ووجه الاستكشاف ان ملخص الدليل ان المقدمة لو لم تجب لم يبق الواجب على وجوبه لزم خروجه عن الوجوب بمجرد ترك اطاعة ولا مخالفة بلا
من القول بوجوبها حتى يكون الخروج بالمخالفة فيستفاد من ذلك ترتب العقاب عليها والا لم يكن الخروج بالمخالفة ومنها حكم المشهور بصحة صلوة
النافلة مطلقا والفريضة في ضيق وقتها لمن توسط في المكان المغصوب حين الخروج وقد نسب العلامة ره الخلاف فيها الى ابي هاشم قائلا ان العقلاء
اجمعوا على تخطئته ووجه الاستكشاف ان الحكم بصحة الصلوة مبني على ارتفاع النهي عن الغصب حالة الخروج بسبب المخالفة له بترك المقدمة
عدم الدخول في المكان الغصبي التي هي مقدمة له لعدم التصرف فيه فحصل المخالفة وقت ترك المقدمة فثبت العقاب حينئذ وهو المطلوب ومنها ان
التارك للمشي الى الحج المشغول في الموسم بسائر الواجبات او المستحبات لا يلتزم احد ببطلان عبادته حتى القائل باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده
فيعلم من ذلك ارتفاع الامر بالحج بترك المقدمة وثبوت العقاب عنده هذا بحسب الجليل من النظر واما النظر الدقيق فيحكم بمنع الكشف في الموارد الثلاثة
اما الاول فلان غاية ما يستفاد منه ترتب العقاب على المقدمة ووجوده عند تركها في الجملة واما انه بالنظر الى المقدمية وكون تركها علة لترك
ذيها فالعقاب بالحقيقة على ذي المقدمة او انه لها من حيث نفسها فلا واما الثاني فلان الحكم بصحة الصلوة انما يدل على ارتفاع النهي بالمخالفة
بترك المقدمة ولا يدل على ازيد من ذلك واما الثالث فمثل ما ذكرناه **قوله** ويمكن توجيه كلامه بارادة آه **اقول** اختلفوا في ان ترتب العقاب
على المقدمة سواء كان من حيث المقدمية ام من حيث اداء تركها الى ترك ذيها هل هو تنجيزي غير مراعى بشيء او تعليقي مراعى بحصول زمان ذي المقدمة
وتركه فيه فذهب بعض العلماء ره ومن هنا اخذ وه الى الاول من غير فرق بين صورة حصول العلم بترك ذي المقدمة مع تركها وبين صورة الظن او
الشك فيه من غير فرق بين كون ترك ذي المقدمة حقيقيا او حكميا والنسبة بينهما العموم من وجه لاجتماعهما في ترك المقدمة وترك ذيها
معا وافتراقهما فيما لو ترك الحج بعد المشي والوصول وما لو ترك المشي اليه زمان خروج الرفقة ثم وصل اليه على طريق خرق العادة كطي الارض و
نحوه واسندوا فيه الى بناء العقلاء وحكم العقل وذهب اخرون الى الثاني وهو الاظهر وبناء العقلاء وحكم العقل ممنوعان وكيف كان فبناء
المصنف ره الاستشارة مبني على الاول **قوله** ره لكن بعض كلماتهم ظاهره آه **اقول** بل صرح به الوحيد ره في ما حكينا عنه وتبعه تلميذه المحقق القمي
نظرا الى ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فحكم ببطلان صلوة من توسط ارضا مغصوبة في حال الخروج لتوجه النهي عن الغصب اليه ويؤيد ما
اختاره ذهاب المشهور الى بطلان عبادة الجاهل المقصر كما سيجيء وبذلك يرد الاشكال على القوم حيث ان مقتضى حصول المخالفة عند ترك المقدمة
وارتفاع التكليف عن ذيها عندنا القول بصحة عبادة الجاهل والتقرير الاوضح في بيان الاشكال انهم ذكروا ان الجاهل المقصر غير معذور ومع
ذلك صرحوا بصحة صلوة المتوسط في الارض المغصوبة في حال الخروج ويشكل الفرق بين المقامين مع لزوم محذور التكليف بما لا يطاق وحصول
التقصير في كليهما وغايتها يوجد من بعضها مع كلماتهم في الفرق بين المقامين وجهان احدهما عدم امكان حصول ذي المقدمة بعد ترك المقدمة في الثاني

في خاتمة مبحث البراءة

الأول فيلزم عليه التكليف بما لا يطاق بخلاف المقام الثاني فانه يمكن حصوله نفس في المقدمة من الجاهل من باب الاتفاق وان لم يمكن حصوله بقصد الامتثال
فلا يلزم من التكليف به محذور التكليف بما لا يطاق وثانيهما ان التكليف في المقام الأول كما في المثال المتوسط في الأرض المغصوبة يكون من التكاليف
الواقعية التي هي مرادة ومقصودة للآمر في نفس الأمر ولذا جعلوا المثال المذكور من قبيل اجتماع الأمر والنهي واستندوا في عدم تعلق النهي الى استحالة اجتماعهما
ومن المعلوم عدم القدرة على التكاليف الواقعية لانسداد باب العلم فيلزم من التكليف بها محذور التكليف بما لا يطاق فلذا حكموا بارتفاعه بخلاف
المقام الثاني فان تكليف الجاهل المقصر من التكاليف الظاهرية المقدورة بالتعلم وفي كلا الوجهين نظر اما في الأول فلان استحالة الشرط كقصد
الامتثال في العبادات يستلزم استحالة المشروط فيلزم المحذور المذكور في المقام الثاني ايضا واما في الثاني فلان المحققين لم يلتزموا بالتكاليف
الواقعية والتكليف عندهم مقصور على التكاليف الظاهرية فلا فرق بين المقامين والتحقيق الحقيق بالتصديق في دفع الاشكال ان ما اشتهر من
قول المشهور ان الجاهل المقصر كالعامد او انه غير معذور قضية مجملة مهملة والظاهر ان مرادهم منه عدم معذوريته بسبب محض الجهل بمعنى ان
الجهل لا يغير الاحكام بالامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فيمكن له تحصيل الشرط وهو العلم كالاسلام بالنسبة الى الكافر الا انه ربما يعرض له ما يجعله
معذورا كالسهو والنسيان فان قيل كلامهم اما مطلق واما مجمل وتقييده بما ذكر او تبيينه به يحتاج الى دليل وهو مفقود في المقام قلنا ان كان كلامهم
مرتبا على الاطلاق فلا يجب الالتزام به لم يقع عليه العهد والميثاق فلنا ان نختار ما اختاره المحقق المقدس ومن حذا حذوه من محققي الاعصار
والآفاق فان قيل كلام ذلك المحقق ومن تبعه ايضا مطلق في طرف الافراط ولا شك ان الدليل يقتضي الحكم بعدم الاعتبار والاسقاط قلنا فلنا
ان نفصل في المقام ولا نتوحش عن مخالفة هؤلاء الاعلام فنسلك مسلكا بين المسلكين ونقف في البين والحاصل ان الجاهل المقصر على ثلاثة اقسام
احدها ان يتوجه اليه الخطاب فعلا وهو فيما اذا تفطن وترك الفحص وثانيها ان لا يتوجه اليه شيء منهما وهو فيما اذا تفطن للواجب المشروط قبل
وقته ولم يتعلم وارتفع عنه القدرة بعد دخول وقته وثالثها ان يتوجه اليه الثاني دون الأول وهو فيما اذا تفطن وترك المقدمة ثم عرض له النسيان
ونحوه من الاعذار ثم ان احد المقامين في دفع الاشكال على نمط واحد وفق بشاكلة تقرير السؤال وان كان عين ما سبق بحسب المال وهو ان ما يفسد العبادة
قد يكون من جهة تعلق النهي بها وقد يكون من جهة كونها معصية وان لم يكن منهيا عنها فعلا كما اذا القى نفسه من شاهق في الماء فيكون منهيا عن الارتماس
فيه لخوف الضرر والبطلان حينما في شهر رمضان لكنه اذا شرع فيه ارتفع النهي لانه لا يعقل نهيه عنه في اثناء الطريق قبل الوصول الى الماء لانه تكليف
بما لا يطاق ومع ذلك لو نوى الغسل في الطريق ثم وصل الى الماء كان غسله باطلا بمقتضى فتاوى الاصحاب لا للنهي بل لكونه معصية وبالجملة لا بد في
تحقق البطلان من احد الامرين فلئن قلت النهي عن الارتماس باق على حاله بعد الشروع فيكون البطلان للنهي قلنا قد اشتهر عند اهل العقل والنقل
حتى صار من المسلمات بينهم ان الشيء ما لم يجب وجوده لم يوجد بمعنى الوجوب ما يقابل الامكان اعني الضرورة فاذا وجد شيء في الخارج كان ضروري
الثبوت قطعا وهذا مؤسس في استحالة كون الشيء منهيا عنه بعد وقوعه لانه ضروري الوجود ومورد التكليف فعلا كان او تركا يجب ان يكون ممكنا
ليكون كل من طرفي فعله وتركه مقدورا اذ القدرة شرط صحة التكليف ولذا صرح المتكلمون بانه لا يجوز اتحاد زمان التكليف والفعل بل يجب
سبق زمان الأول على زمان الثاني فعلى هذا نقول الفرق بين المقامين ان الجاهل لكونه مقصرا يكون منهيا عن الصلوة في المكان الغصبي وان حصل
له الغفلة حال الفعل ففعله معصية لتعلق النهي به فيكون باطلا من جهة المعصية بخلاف المتوسط فيه المصلي في حال الخروج عنه ماشيا فانه
يكون مامورا بالخروج مطلقا للتخلص عن الغصب لانه مواقع من الخروج فلا يكون منهيا عنه اصلا حتى يكون معصية فلا وجه للبطلان بخلافه كما
في المسئلة الأولى **قوله** بانهم صرحوا بصحة صلوة من توسط آه **اقول** لا يخفى ان الحكم بالصحة هنا انما يتم بعد اثبات عدم كون ذلك من
جزئيات مسئلة اجتماع الأمر والنهي وتفصيل الكلام في المقام وان كان حشوا بالنسبة الى حقيقة المرام ان الفقهاء من الفريقين قد اختلفوا في حكم المتوسط
في الأرض المغصوبة فذهب المشهور الى صحة صلوته وعدم كونه منهيا عن الخروج وان كان اثما بابتداء الكون واستدامته الى الخروج واليه ذهب الفخر الرازي
وذهب الحاجبي الى عدم الغصب ايضا لعدم الخطاب وعن ابي هاشم ان الخروج ايضا تصرف في المغصوب فيكون معصية فلا تصح صلوته وعن العلامة
في المنتهى ان هذا القول عندنا باطل بل عن الفخر الرازي اطبق العلماء كافة على تخطئة ابي هاشم في هذا المقام وانه خبر بصحة كلامه اذا كان الخروج لا عن
عن الغصب ولا اعراض عنه ضرورة كونه على هذا الفرض كالدخول تصرفا فيما اذا كان معاندا وارادة التخلص عن الغصب فلا الا ان يقال كما قيل ايضا
ان محل التوبة بعد التخلص والتخلص بلا اثم هنا غير ممكن بعد قاعدة ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فلا قبح حينئذ في تكليفه بالخروج مع
تحريمه عليه كما حقق في محله ومن هنا ذهب المحقق القمي ره الى ما اختاره ابو هاشم ناسبا له الى الفقهاء واكثر افاضل متاخرينا من حيث حكمهم بوجوب
الحج على الخارج عن الاستطاعة فعلا وليس ذلك الا لتجويزهم التكليف بغير المقدور اذا كان عدم القدرة مستندا الى سوء اختيار المكلف والذي
يختلج بالبال في الحال ان الاقوى هو قول الحاجبي وذلك لانه لا فرق في استحالة التكليف بما لا يطاق بين ما كان بسبب سوء اختيار المكلف وبين غيره
لان التكليف لا يخلو اما ان يكون لبعث المكلف على الامتثال واما ان يكون لاتمام الحجة عليه والأول قبيح عقلا مع عدم قدرة المكلف فان من رمى
نفسه من السطح لا يمكن نهيه عن الوقوع على الأرض في اثناء الطريق وهذا ظاهر ومنكره مكابر بمقتضى عقله والثاني يحسن مع عدم علم المكلف بالعجز

نفسه على الفعل وليس المقام منه واما ما ذهب اليه ابو هاشم والفاضل القمي ره ففسادا وضح من ان يحتاج الى البيان والعجب من المحقق المذكور نسبه الى الفقهاء
مع ما عرفت من كلام العلامة ره وما استشهد به من مسئلة الحج لاشاهد فيه لان ايهم من الاستطاعة هو الاستطاعة الشرعية فلا بوجوب الحج مع عدم
الاستطاعة العقلية كان يكون مريضا او معترا بحيث لا يقدر عليه وما نحن فيه من قبيل الثاني لا الاول ثم انهم استدلوا على ثبوت العقاب وان انتهى النهي
عن الخروج بان المكلف منهي عن الدخول في الارض المغصوبة فاذا دخل فيها يكون مامورا بالخروج عنها من جهة انه يحصل به التخلص عن الغصب ومنهيا عنه
من جهة انه غصب اذ هو تصرف في مال الغير ايضا لكن لزوم التكليف بالمحال يقتضي عدم بقاء النهي وان كان العقاب باقيا لمخالفة النهي عن الدخول ولا
يشترط في جواز العقاب بقاء النهي فعلا بل يكفي مجرد وروده وهذا كما اذا تقاعد المستطيع عن مصاحبة الرفقة الى ان حضر الموسم فهو حج وان لم يكن مما
بالحج الا انه يعاقب على تركه وكذا الحال في كل مقدمة بالنسبة الى ذيها **اقول** هذا اشبه شيء بالنسخ قبل حضور وقت العمل كما اذا قال صل
وقت الظهر ثم قال قبل حضور الوقت لا تصل وقت الظهر فان فيه لزوم الحكمين المتضادين في محل واحد لان الاختلاف انما هو في زمان الامر والنهي واختلاف متعلق
الطلبين لا يكثر الموضوع لتقيده بزمان خاص فان النهي تعلق بصلوة الظهر كما ان الامر تعلق بها ايضا وان اختلف زمانا الطلبين وهذا ليس بجائز
لاستلزامه لنسبة المحال على الحكيم على الاطلاق تعالى شانه وما نحن فيه كذلك فان المامور به هو الخروج الذي يتخلص به عن الغصب وهو بعينه هو
عنه اذ الخروج يتوقف على الدخول فالمنهي عنه هو الخروج بعد الدخول المعتبر فيه التخلص فموضوع الحكمين شيء واحد غاية الامر ان النهي تعلق
قبل الدخول والامر تعلق به بعده ولا فرق بين اجزاء الزمان في ذلك اذ لا يتكثر به الموضوع الشخصي فاذا كان كذلك فلا يمكن كون الخروج منهيا
عنه وحينئذ لا نهي فلا عقاب فيجب الخروج لورود الامر به ومما حققنا ظهر لك ان هذه المسئلة ليست من جزئيات مسئلة اجتماع الامر والنهي وان جعلها منها
من جوز التكليف بما لا يطاق اذا كان بسبب سوء اختيار المكلف كالمحقق القمي ره نظرا الى ان متعلق الحكم هو الكلي في كل من الامر والنهي غاية الامر انحصاره
في الفرد الواحد لكن هو مورد الاجتماع وذلك لانه لا خطاب الا النهي عن الغصب وهو وان كان شاملا لجميع الافراد من الخروج والوقوف وغيرهما
الا ان استحالة ذلك توجب ان لا يكون احدهما منهيا عنه الوقوف اولى بالنهي عنه لانه اقبح من الخروج فيكون الخروج مامورا به هذه القاعدة
سيالة تجري في كل مقام دار فيه الامر بين القبيح والاقبح فيصير القبيح واجبا عينيا لحصول التخلص به عن الاقبح هذا ولنا كلام اخر في تاييد هذا
القول ودفع ما اوردنا عليه ادانا اليه التامل الصادق ذكرناه في شرح المنظومة تركنا ذكره في المقام مخافة التطويل وانت اذا احطت خبرا بجميع
ما ذكرناه تعرف النظر فيما ذكره سيد المدارك ره في المقام حيث قال بعد الحكم بصحة الصلوة وعدم المعصية وذهب شاذ من الاصوليين الى استصحاب
حكم المعصية عليه وهو غلط اذ لو كان كذلك لم يمكن الامتثال فيلزم التكليف بالمحال وجه النظر انه ان اراد من الشاذ من الاصوليين ابا هاشم كما
اللازم من يقول باستصحاب النهي بدل قوله استصحاب حكم المعصية اذ الاول يوافق مذهب ابي هاشم وان اراد منه الفخر الرازي فهو وان التزم
قوله استصحاب حكم المعصية يعني العقاب الا ان مذهبه هو الموافق للمشهور فلا يستقيم نسبة الشذوذ اليه مضافا الى عدم استقامة التعليل اه
انه لا يلزم من بقاء العقاب مع ارتفاع النهي التكليف بالمحال كما لا يخفى **قوله** ومما ذكرنا من عدم الترخيص اه **اقول** لبعض المحققين
كلام مبسوط مشتمل على نوع تفصيل في حكم جاهل الموضوع لا يخلو ايراده عن فائدة وملخصه ان الجاهل بالموضوع اما ان يكون جهله متفرعا على الجهل
بالحكم او لا يكون كذلك وعلى الاول فاما ان يكون جاهلا باصل الحكم كما اذا تصرف في المبيع او الثمن معتقدا للتملك مع انتفائه بحسب الواقع وجهله
بالحال واما ان يكون جاهلا بالطريق المقرر كما اذا شهد عنده عدلان بنجاسة الثوب فلبسه في الصلوة لجهله بكونه طريقا في الشرع والحكم فيه مطلقا هو
حكم جاهل الحكم فلو كان الفساد متفرعا على التحريم لم يحكم به في محل يحكم بنفي التكليف والاجزاء في تلك الصورة حكما لوضعي من الصحة والفساد يمكن
القول بالصحة في الشق الثاني اذا تخلف الطريق عن الواقع فصادف العمل للواقع كما اذا تبين سهو الشاهد في المثال المذكور وعلى الثاني فاما ان يكون
غافلا بالمرة ولا تكليف بالنسبة اليه مطلقا ولا اثم عليه لكن لا يثمر ذلك في صحة العمل لكونها من احكام الوضع الا فيما ترتب الفساد فيه على التحريم
كالصلوة في المكان والثوب المغصوبين بخلاف الصلوة في جلد ما لا يؤكل لحمه وشعره مثلا واما ان يكون مترددا ولا بد له من الاخذ بالطريق المقرر شرعا
في تعيين ذلك الموضوع وتفريع الاحكام على طبق ذلك ومع تخلف الطريق عن الواقع كان عليه مدار الاثم وعدمه دون الواقع وان لم يكن هناك طريق
معين للتعيين وامكن الاحتياط تعين عليه ذلك كالصلوة في الثوبين المشتبهين هذا كلامه اما الفقهاء فكلامهم خال عن هذا التفصيل وظاهرهم
الحكم بصحة العمل في صورة الجهل بالموضوع وان امكن استفادة ما ذكر من كلماتهم في الموارد المختلفة **قوله** نعم يبقى الاشكال في ناسي الحكم اه **اقول**
قد اختلف كلمات الاصحاب فيه في باب اللباس والمكان المغصوبين فظهر من بعضهم الحكم ببطلان عبادته بل صرح في محكي المبسوط وكشف الالتباس والروض
وغيرها بانها كجاهل الحكم وظاهر المحقق في بعض مباحث المكان صحتها منه والانصاف ان الدليل الذي ذكروه في نسيان الموضوع من عدم امكان تكليفه بعد
النسيان وعدم القدرة عليه جار في كثير من الافراد فلا نهي يعارض الاجزاء الحاصل بامتثال الامر والعقاب جار فيه **قوله** بل تامل بعضهم في ناسي الموضوع
اقول استشكل فيه العلامة ره في عدة بل قوى البطلان في مختلف مسئلة اللباس وان لم يقوه في مسئلة المكان والفرق تحكم وان بين بعض المحققين
لدحمادا لا قوى الصحة مكة سواء كان عالما به عند الاشتغال ناسيا عند الصلاة او ناسيا لها من اول الامر وقول البعض بالفرق بين الصورتين لا وجه له وتشخيص ما ذكرنا

في خاتمة مباحث البراءة

بالتأمل في كلامهم في جاهل الموضوع وحكمهم بالصحة فيه بل دعوى عدم الخلاف والاجماع عليه عن بعضهم فان التشابه الموضوع لا يلزم في نمر الجاهل بحق
يحكم بالصحة في الثاني دون الاول ولعل قوله ره فافهم اشارة الى ذلك **قوله** ويقع الكلام فيها تارة في المعاملات اه **اقول** المراد بالمعاملات
معناها الاعم وهو الفعل الذي جعله الشارع سببا او شرطا او مانعا لشئ اخر سواء كان من العقود او الايقاعات ام الجنايات ام التوصليات كالتطهير
والتنجيس وامثالهما وليس المراد منها ما يقابل العبادة بالمعنى الاعم الشامل للتوصليات **قوله** فالمشهور فيها ان العبرة اه **اقول** لعل المراد بالمشهور
المشهور بين الطبقة الاخيرة او المشهور بين المتكلمين والا فقد ذكر بعض الافاضل ان الاكثر لم يتعرضوا له نعم قال السيد الصدر واما الاحكام الغير
الوضعية منها كجعل الشئ سببا او شرطا او مانعا فالظاهر عدم الاحتياج الى الاخذ من المجتهد وعثر على انها مما جعلها الشارع سببا او شرطا
او مانعا بل يكفي في صحتها فعلها مطابقا للواقع ويقرب منه كلام المحقق القمي ره **قوله** لانها من قبيل الاسباب اه **اقول** انه قد تقرر في محله
العلل الشرعية معرفات ومن ثم تسالموا عليه وفرعوا عليه جواز توارد عدة منها على معلول واحد كما نبهوا عليه في مسئلة تعاقب الاحداث الموجبة للطهارة
وجواز انفكاكها عن معلولاتها وهذا يقتضي توقف تأثيرها على العلم بصحتها من احد الطريقين الاجتهاد والتقليد كيف يحكم بتأثيرها مطلقا وبيانه
الاقتضاء بوجهين احدهما انه اذا جاز الانفكاك بينهما وبين آثارها فلا بد في الحكم بالترتب من الاقتصار على القدر الثابت جعله من الشارع وهو ما اذا
وقعت عن احد الطريقين وثانيهما انها اذا كانت من قبيل المعرفات ومعنى ذلك انها علامات وكواشف فلا بد من العلم بها ليمكن المعرفة باثارها فاذا فرض
ان المجهول الصحة لا يمكن ان يصير معرفا للاثار الصحيحة كاشفا عنها ومما يؤيد ما ذكرناه تقييدها في مقام التأثير بقيود كثيرة كالفصل وغيرها وهو مذكور
في محله قلت هذه القضية المذكورة لا تنافي ترتب الاثر في الصور المفروضة بشئ من التقريبين اذ الشارع جعلها من الاسباب المؤثرة في مسببها في
الواقع بجعل الشارع ولم يقصر الشارع سببيتها بصورة العلم وجواز الانفكاك لو سلم لا يوجب ذلك وكذا كونها من قبيل المعرفات لامكان كشفها بعد
ثبوت الصحة والمطابقة كما لا يخفى وقياس ما نحن فيه بمسئلة القصد نحوها ظاهر الفساد اذ لا يتحقق العقد بدون القصد الى مدلوله اصلا الا ان
بعضهم اعتبر في مفهوم العقد بخلاف الاخذ من احد طريقي الاجتهاد والتقليد وهذا ظاهر لا ستر فيه **قوله** فالعلم والجهل لا مدخل له اه **اقول**
قد يورد عليه بانه لو لا مدخلية العلم والجهل في التأثير فلم يترتب الاثر على ما ظنه المجتهد سببا في حقه ولا يترتب عليه في حق مجتهد اخر لم يظنه كذلك
فان الذي قرره الشارع ليس الا امرا واحدا فكيف صار مؤثرا في حق شخص غير مؤثر في حق اخر واذا لاقى ثوب المجتهد القائل بنجاسة الخمر الخمر وثوب القائل
بطهارتها لها ايضا فهل يحكم بالطهارة في حق الثاني والنجاسة في حق الاول ام لا الثاني باطل بالضرورة والاول يوجب مدخلية العلم والجهل وان
اريد عدم مدخليتهما في الوضع الواقعي من الشارع فالعبادات ايضا كذلك وفيه ما لا يخفى **قوله** الا ان بعض مشايخنا المعاصرين اه **اقول**
هو المحقق النراقي ره في كتاب المناهج **قوله** حيث اطال الكلام هنا اه **اقول** قدم لتحقيق مرامه مقدمتين ثانيتهما ما نقله المصنف واولهما انه لا
شك في انه لا تكليف فوق العلم والاعتقاد ويلزمه انه لو اعتقد احد ترتب اثر على شئ بحيث لم يحتمل خلافه ترتب عليه في حقه فمن اعتقد حلية الزوجة
بعقد باطل واقعا تحل عليه ما دام كذلك كما يحل الاجنبية باعتقاد انها زوجته ومن اعتقد بطلان عقد صحيح يحرم عليه المعقودة به ما دام كذلك كما
يحرم الزوجة باعتقاد انها اجنبية **قوله** ثم انه اذا اعتقد سببيته اه **اقول** بهذا يظهر ضعف المقدمة الاولى من مقدمتي ذلك التفصيل وكذا ما ذكره
المفصل في طي كلامه في الرد على نظير كلام المصنف ره من ان تعامي الغافل اذا اعتقد صحة العقد وقطع بحلية الزوجة له يصير عليه حلالا ولكن ذلك
لا يختص بما اذا كان موافقا لاحد الاقوال بل كذلك ولو لم يكن موافقا لقول اصلا **قوله** خلافا للجماعة حيث تخيلوا اه **اقول** الظاهر
لا اشكال بل لا خلاف في انتقاض فتوى المجتهد بالنسبة الى موارده المتأخرة عن زمن الرجوع وكذا لا اشكال في انتقاضها بالنسبة الى موارده
المتقدمة في صورة القطع ببطلانها او بطلان دليلها وان لم يقطع ببطلان نفس الحكم كما لو زعم حجية القياس فافتى بمقتضاه ثم قطع ببطلانه وانما
الاشكال فيها لو ظن خلافها بحسب الاجتهاد الجديد فذهب الاستاد المحقق المصنف ره الى ان الفعل الصادر عن المجتهد والمقلد باق على حكمه لو
لا نفس الامري فبعد انكشاف الحال بالاجتهاد اللاحق لا بد ان يعمل على مقتضاه ويحكم بانتقاض الاثار المترتبة عليه سابقا وذهب جماعة منهم
المحقق القمي ره الى التفصيل بين قسمي الفتوى قال في القوانين ما ملخصه ان الفتوى اما ان يتعلق بما يستلزم الاستدامة الى ان يطرء المزيل واما
ان يتعلق بما لا يستلزمها فالاول مثل الفتوى في العقود والايقاعات والثاني مثل الفتوى في نجاسة الماء القليل بالملاقاة وعدم نجاسته
الكر ونحو ذلك اما الاول فلا بد فيه من ابقاء الاثار السابقة فلو فرض ان فتوى المجتهد جواز عقد البالغة الباكرة بغير اذن وليها فعقد عليها كذلك ثم
تغير رأي المجتهد فيعمل على الاولى ويحكم بالاستمرار الى ان يثبت المزيل للعصمة الحاصلة من العقد من الطلاق ونحوه لانه لم يثبت بدليل ان تجدد الرأي
من القواطع فلا فرق في هذه المرحلة بين الحكم والفتوى فكما ان مقتضى الحكم رفع التنازع ومقتضى نصب الحاكم عدم جواز نقض الحكم لئلا يختل
نقض الغرض المقصود من نصبه فكذلك مقتضى الرجوع الى المفتي ونصبه للارشاد عدم نقض فتواه وكذا الحال بالنسبة الى المجتهد نفسه اذا كان
موضوعا للمعاملة بخلاف الثاني اذ ليس له حكم ما يوجب الاستمرار والدوام فان فتوى الاجتناب عن الماء القليل الملاقي للنجاسة ليس
مما يستلزم هذا المعنى فبعد تجدد الرأي يحكم بغسل الملاقاة الى اخر ما قال وهذا التفصيل مما يقوى في النظر وعليه عمل السلف والخلف فيما نقصد

فيهم من حكم بعدم حليته ما اشتراه اهل بلده من الاملاك والبيوت وللدور بعد موت مجتهدهم او تغير رأيه مع انه لا معاملة الاولى فيها خلاف من جهة الشيء فالقول لنا ان نقول في اثبات التفضيل انا لا نعلم ان الاثر المترتب على العمل السابق هل هو مترتب عليه بشرط اعتقاد المرتب ومطلقا فكيف يمكن الحكم ببقاء الاثار من جهة الاستصحاب مع عدم امكان جريانه مع انه يكفي على تقدير التقييد في انتقاض العمل السابق زوال الاعتقاد ولا يحتاج فيه الى الفتوى ثانيا قلت اذا تعلق ظن المجتهد بشيء كجواز عقد الباكرة بدون اذن الولي وكونه سببا للزوجية فلا شك ان مظنونه هو ان هذا العقد اذا وقع يترتب عليه الزوجية مطلقا ما لم يطرء المزيل الشرعي ولا شك ان ظنه حجة بمعنى ان الظنة سببا يكون كذلك ويترتب عليه الاثر في حقه غاية الامر ان حجية ظنه مقيدة بعدم زواله واما سببية العقد الواقع حال الظن بجوازه للزوجية الدائمية فلا لان مظنونه حين ايقاعه كونه سببا للزوجية المستمرة وظنه حجة في حقه فيترتب الزوجية المستمرة حال الايقاع والا لم يكن ظنه حينئذ ايضا حجة هذا خلف فبعد الشك يجري الاستصحاب فتدبر حتى التدبر **قوله** مع ان قصد الانشاء يحقق الخ **اقول** فيه نظر فان صحة المعاملة تتوقف على حصول الرضا المالكي والاذن الشرعي كليهما والثاني لا يعلم الا مع العلم بصحة المعاملة فقصد تحقق مضمون الصيغة من قبل نفس العاقد الجاهل ممكن الا انه منزل بالنظر الى الاذن الشرعي المقارن للصحة ولذا حكموا بصحة عقد المملوك بعد رضى مولاه اذا كان بغير اذنه فان قصد تحقق مضمون العقد بالنظر الى الاذن الشرعي ممكن ويتحقق بالنسبة الى الاذن المالكي بعد الرضى ولذا ورد في الخبر تعليل الصحة فيه كذلك بانه لم يعص الله بل عصى سيده فالاذن من الله حاصل من جهة العموم او غيرها فلا يضر عدم اذن السيد مع لحوق رضاه ومما ذكرناه يظهر الفرق بين ما نحن فيه ومسئلة القمار وبيع المغصوب ونحوهما فان العقد يتعلق فيهما بالنقل على وجه البطلان فيكفي فيه اذن واحد وهو رضا الناقل فيمكن فيه تحقق قصد النقل بخلاف ما نحن فيه فان المقصود فيه قصد تحقق مضمون المعاملة على وجه الصحة المنوطة بالاذن الشرعي مع عدم العلم بها يحصل التزلزل المنافي للعقد اللهم الا ان يقال بالفرق بين حصول الحكم الشرعي وايقاع مدلوله العرفي ولا ريب في حصول الثاني بمجرد قصد الانشاء بالصيغة سواء ترتب عليه الاول اولا وسواء لم يقصد بانشاء العقود والايقاعات واما الاول فلا ربط له فيه وانما هو حكم شرعي متفرع عليه على فرض استجماعه للشرائط ولعل قوله فافهم اشارة الى ما ذكرناه فافهم **قوله** واما العبادات فملخص الكلام آه **اقول** قد عرفت ان الكلام في عمل الجاهل في مقامين احدهما الحكم التكليفي والثاني الحكم الوضعي وقد اختلط العنوانان في كلمات القوم ومما ينظر الى الاول قولهم ان الجاهل في الحكم الشرعي غير معذور فان المنساق من المعذورية عدمها انما هو في مقام الحكم التكليفي لا الوضعي اذ مقام المعذورية مقام ارتفاع المؤاخذة الجارية في الاول دون الثاني ولذا تعرض المصنف ره لذلك العنوان في المقام الاول دون الثاني فلا دخل لذلك العنوان بالعنوان الاخر المعروف وهو ان الناس في زمان غيبة الامام عليه السلام صنفان مجتهد ومقلد وعبادة الخارج من الفريقين باطلة وبهذا ينقدح ضعف ما ذكره المحقق القمي ره حيث حكم برجوع احد العنوانين الى الاخر وكذا ضعف ما ذكره صاحب الفصول في رده من ان الظاهر من كلام الاصحاب عدم معذورية الجاهل في صورة المخالفة لا الموافقة فان هذا هو المفهوم من المعذورية وقضية اطلاق كلام المشهور البطلان مع ان وافق الواقع فلا يستقيم دعوى رجوع احد العنوانين الى الاخر والوجه ظاهر **قوله** لعدم تحقق نية القربة آه **اقول** هذا على اطلاقه تم فانه تم فيما لو كان الجاهل عارفا بعدم تحقق قصد القربة في صورة التزلزل والتردد بخلاف ما اذا كان جاهلا بذلك زاعما امكان حصول القربة مع الاحتمال او توهم جواز التقرب من جهة احتماله كون ذلك مطلوبا للمولى محصلا لرضاه فان الاقوى فيه الصحة مع المطابقة للواقع لما سيجيء في مسئلة التنافي **قوله** اما لو غفل عن ذلك آه **اقول** الجاهل الغير المتزلزل حين العمل على قسمين لانه اما غافل غفلة محضة ومتفطن معتمد على قول من يسكن اليه ممن لا يجوز تقليده ثقة كابيه العامي واستاذه الغير المجتهد والمجتهد الميت في ابتداء التقليد وكتب الاحاديث ونفسه بمجرد الاستحسان او قياس كمن يمسح التراب على وجهه ويديه ورجليه بدلا عن الوضوء بظن ان حكمه او يشرب قطرة من الماء او لقمة من الطعام في الصوم بظن ان الغرض منه الجوع والعطش الحاصل معهما وعلى التقديرين اما ان يكون ما اخذه واتى به موافقا للواقع اي فتوى المجتهد الحي او لا ومن صور عدم الموافقة ما اذا تعلم عن اهله ولكن على غير سهو المعلم او المتعلم ثم ان محل الكلام في هذه الاقسام ليس صورة الاستمرار على تلك الحالة الى زمان الموت ولا يتعلق بها غرض وانما حسابهم على ربهم الرحيم العفو الكريم وان امكن الاحتياج الى بيان الحكم فيها بالنظر الى بعض الفروض كما اذا اريد الاستيجار للصوم والصلوة وغيرهما بل محل الكلام ما اذا تواقفا على تلك الحالة ثم تنبهوا واستبصروا ان الموافقة انما تحصل ان بذلك ثم انه ان علم بعد التنبيه المخالفة فلا اشكال في بطلانه وان علم الموافقة هو محل النزاع المشهور المذكور في المتن وان لم يعلم شيئا منهما فلا يبعد الحكم بالصحة على مذاق من يقول بها في صورة العلم بالموافقة لا سيما بعد خروج الوقت استنادا الى الاخبار الدالة على عدم العبرة بالشك بعد الفراغ وبعد خروج الوقت ان المقام مندرج في عمومها فتامل **قوله** فالاقوى صحتها اذا انكشف آه **اقول** وفاقا لجماعة من الاصحاب كالسيد المحدث وبعض الاخباريين من المتاخرين في بعض كتبهما وصاحبا القوانين والفصول ومقابل الاقوى اقوال احدها البطلان مطلقا نسب الى المشهور وثانيها الصحة في الجاهل مطلقا مع المطابقة وان كان مقصرا وهو مختار المحقق الاردبيلي ره وثالثها الصحة في الغافل مطلقا ورابعها التفصيل بين الغافل غفلة محضة وبين السالك الطريق الذي لا يجوز تقليده وخامسها التفصيل بين ضروريات الدين او المذهب والاجماعيات وبين غيرهما فيصح في الثاني وان خالف الواقع وان كان مقصرا دون الاول الا في صورة الموافقة وهو المحكي عن بعض افاضل السيد الجزائري

في خاتمة مبحث البراءة

في منبع الحيوة وشرحه على تهذيب الحديث وههنا تفصيل افاده شيخنا الاستاذ النجفي اطال الله بقائه على ما افاد في مجلس البحث وهو ان القضية اذا اسئل
احد المجتهد وافتي بما يوافق عمله وعدمها اذ لو حصل استنادا الى ان المناط مطابقة الواقع لا مطابقة رأي المجتهد من حيث انه رأيه الذي يكون مراد
القوم من الواقع فاذا سئل المجتهد وافتى بما يوافق عمله صح من جهة مطابقة الواقع الذي يكون قول المجتهد طريقا اليه نظير قطع نفسه فهو شاك
حين العمل والمجتهد يخبره بانه مطابق للواقع وليس الصحة حينئذ من جهة مجرد مطابقة لرأي المجتهد اذ لا عبرة بمجرد مطابقته له وان لم يطابق الواقع
وكيف كان فقد استدل على مختار المصنف الاستاذ قدس سره بوجوه احدها ما اشار اليه المصنف من اعتبار الاجتهاد والتقليد في العمل انما هو من
باب الطريقية لا من باب الموضوعية بحيث يكون العمل بدونهما لغوا والمفروض اشتمال العمل على جميع ما يعتبر شرعا له عليه صح قصد القربة وليس هنا ما يقال
ما نعا من صحته بحكم الفرض فيحكم بالصحة بعد وجود المقتضي وعدم المانع لا وجه واعترض عليه بما حاصله انه اعم من المدعى من وجهين الاول ان
مقتضاه الصحة وان علم بوجوب المعرفة والتحصيل وقصر فيه واكتفى بظنه او تقليد من لا يجوز تقليده بل هو صريح كلام بعضهم كما ادعى المحقق القمي ره نعم
قد يقيد ذلك بعد العلم بنهيه عن ذلك حين الفعل ومن هنا يعلم ان صورة التفطن ايضا داخلة في محل النزاع وان نفي الخلاف في البطلان فيها شيخنا
المصنف ره ولم يذكر الصحة فيها في عداد الاقوال استنادا اليه اعتمادا عليه والثاني انه يشمل صورة عدم مطابقة الواقع فلا وجه لتخصيصه بصورة المطابقة
ويندفع الاول بما مر من عدم امكان قصد الامتثال في صورة التفطن والتزلزل والثاني بما مر في المبحث السابق في رد الفاضل النراقي ره مضافا الى
ما يقال في توجيه الفرق بين صورتي الموافقة والمخالفة من ان قضيته بطلان الترجيح بلا مرجح ان يكون لخصوص الهيئة الصادرة من الشارع مدخلية
في تكميل النفس وحصول القرب الذي هو المطلوب من المأمور به فمع المخالفة لا يحصل ذلك كما في تركيب الادوية عند اطباء الابدان والمفروض امكان قصد
الامتثال بالنسبة الى الغافل الذي هو محل الكلام فلا يرد ان الهيئة التركيبية كما لا يجوز نقصانها عما ركبها عليه الشارع لا يجوز خلوها عن قصد
الامتثال والتقرب الذي هو من كيفيات هذا التركيب وشرائطه فان قلت لو اعتبر موافقة الهيئة المركبة الواقعية الصادرة عن اطباء الاديان فكيف
يصح العمل بمجرد ظنون المجتهدين في المسائل المختلف فيها فان كان التركيب واحدا فيرد ما ذكرت على المجتهد ايضا وان كان مختلفا يجوز العمل بكل منها
بمقتضى آراء المجتهدين فيرد عليه سؤال الفرق بين المجتهد وغيره مع ان دليل جواز عمل المجتهد برأيه من التكليف بما لا يطاق ولولاه جاء فيهما وان كان
غير الموافق من آراء المجتهدين للواقع بدلا عن الموافق منها فلا معنى له بعد بطلان التصويب عندنا قلت قد ذكرنا ان المدار في موافقة الواقع على
الموافقة لقول المجتهد فهو طريق الى الواقع للمجتهد والمقلد فالمجتهدون كلهم يطلبون الواقع بطرق ادائهم غاية الامر عدم العلم بالموافق منها له فالغافل
العامل اذا وافق عمله رأي احد المجتهدين فهو مطابق للواقع عنده وبه يظن ادراك المصلحة الواقعية ولا ينكشف الواقع النفس الامري عنده على
سبيل القطع فلا فرق بينه وبين المجتهد ومما ذكرناه يظهر اندفاع ما اورده المحقق القمي ره على اعتبار الموافقة من ان التكليف بها تكليف بما
لا يطاق مع انه لا معنى محصل لموافقة نفس الامر اذ لا يظهر ان المراد منه هو حكم الله الواقعي الذي لا يطلع عليه احد الا الله تعالى او ما وافق رأي المجتهد
الحي في ذلك البلد او احد المجتهدين وبه ينقدح وجه قوة التفصيل الذي نقلنا عن بعض مشايخنا الغرويين واما ما ذكره المحقق السبزواري ره في الكفاية
من التشقيق وسؤال ان احد الجاهلين بوجوب معرفة الوقت صلى في الوقت والاخر في غير الوقت فلا يخلو اما ان يستحقا العقاب او لا يستحقا اصلا او
يستحق احدهما دون الاخر وعلى الاول يثبت المطلوب لان استحقاق العقاب انما يكون لعدم الاتيان بالمأمور به على وجهه وعلى الثاني يلزم خروج
الواجب عن كونه واجبا ولو انفتح هذا الباب يجري الكلام في واحد واحد من افعال الصلوة ويفضي الامر الى ارتفاع جل التكاليف وهو مفسد
واضح لا يشرع لاحد الاجتراء عليه معلوم فسادا ضرورة وعلى الثالث فيلزم خلاف العدل لاستوائهما في الحركات الاختيارية الموجبة للمدح او الذم وانما حصل
مصادفة الوقت وعدمها بضرب من الاتفاق من غير ان يكون لاحدهما فيه ضرب من التعمل والسعي وتجويز مدخلية الاتفاق الخارج عن المقدور في استحقاق
المدح او الذم مما هدم بنيانه البرهان وعليه اطباق العدلية في كل زمان فجوابه بالنسبة الى مرحلة الثواب يظهر مما تقدم واما بالنسبة الى مرحلة الصحة
والفساد فنختار الشق الاخير بالنسبة الى مورد الكلام ونحو لنا قد يصح صلوة المصادف للوقت ويترتب عليه ثواب الصلوة الصحيحة واما من صلى في غير
الوقت فتبطل ولا يترتب عليها الثواب المذكور وان ترتب عليها ثواب الذكر والقراءة ونحو ذلك اذ المناط الاول المصلحة الواقع دون الاخر ولا يلزم منه
محذور اصلا فان قيل يلزم ما ذكرنا ان الثواب بامر الغير الاختياري اعني مصادفة الواقع اذ المفروض تساويهما في الافعال الاختيارية قلنا الثواب مترتب
على الفعل الصحيح شرعا والمفروض ان فعل المصادف صحيح شرعا بخلاف غيره مع ان المقدور بالواسطة مقدور كما لا يخفى ثانيها الاصل والمراد به اما
اصالة عدم اشتراط صحة العبادة بالاخذ باحد الطريقين واما اطلاقات البراءة عن تعيين الاخذ كذلك ثالثها قصر الاجتهاد والعلم بالمجتهد استيجابا للشرائط
المعتبرة في حق كثير من العوام رابعها الاخبار الدالة على نفي التكليف فيما لا يعلم عموما وخصوصا فمن الاول اخبار الوضع والرفع وقول الصادق عليه السلام
في رواية عبد الصمد بن بشير اي رجل ركب امرا بجهالة فلا شئ عليه مع ملاحظة قول السائل فجئت اجر لم اسئل احدا عن شئ وحكيه بصحة حجه وكل ما
فعله قبل ان يشترى بخدمة الامام عليه السلام من الغسل والاحرام والتلبية وامثالها وامره ان يصنع كما يصنع الناس من الواجب والمستحب مع عدم علمه
بشئ منهما ومن الثاني صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة ومما قررناه يظهر ضعف ادلة القول المشهور وغيره من الاقوال فلا نطيل بذكرها قوله ره تردد

ظنه نفس الحكم اه **اقول** فان قلت يسهل تحقيق ما ذكرت اذا وافق العمل ما هو المعلوم في الواقع كالمسئلة الاجماعية وكذا لو وافق ما هو جميع الاحياء وامّا اذا وافق خصوص فتوى المجتهد الذي قلده فيه فاين ما يفيد ثبوت الصحة غاية الامر ثبوت ذلك الحكم عليه من حين اخذه بقوله وبنا عمله على فتواه ومن ذلك لا يصح عمله الواقع قبل ذلك قلنا لا فرق بين الصور المذكورة بعد ثبوت كون قول المجتهد حجة شرعية بالنسبة الى المقلد وطريقا كرأيه في حكاية الواقع والوصول اليه فهو بمنزلة الظن الحاصل من الادلة بالنسبة الى المجتهد فاذا ثبت ان ذلك هو حكم الله في شانه جرى عليه بالنسبة الى السابق واللاحق فان قيل غاية ما ثبت من الادلة حجية عليه الاخذ بعد ما قبله اذ هو القدر الثابت من الاجماع وغيره فلا وجه للحكم بصحة العمل الواقع قبله من جهة كونه مستند ذلك قلت اوّلا هنا الصحة للعمل في الواقع وحكايتها والتقليد انما يفيد الثاني دون الاول اذ الصحة الواقعية تتبع الامر الواقعي والحكم بالصحة انما يتبع الحكم بالاجتهاد او التقليد انما يفيد الحكم الظاهري فغاية الامر ان الحكم بالصحة انما يكون بعد التقليد ولا يتفاوت الحال فيه بالنسبة الى الازمنة الثلاثة والحاصل ان الحكم وان ثبت في الحال الا ان المحكوم به هو ما وقع من الماضي والى ما حققنا اشار المصنف ره بقوله وامّا ترتيب الاثر على الفعل الماضي الخ **قوله** ره لعدم الكلام في الجاهل الغافل اه **اقول** بقي هيهنا امر لم يتعرض له شيخنا الاستاد ره ولا باس بان نتعرض له وهو وجوب القضاء على الجاهل وعدم وجوب الاعادة على الثاني وعدمه فنقول تحقيق الكلام في الاول انا ان قلنا بان القضاء تابع للاداء فلا ارتياب في لزوم القضاء في جميع صور البطلان ولا في عدمه في جميع صور الصحة نظرا الى ما قرر في محله من ان الامر يقتضي الاجزاء وان قلنا بان القضاء بامر جديد فاللازم ملاحظة خصوص المقام وورود الدليل على وجوب القضاء وعدمه ومقدار دلالة الدليل على فرض وروده فليس للكلام فيه من شان الاصول نعم لا ينبغي التامل في انه اذا ثبت وجوب القضاء مع الفوات جرى في المقام لصدق الفوات مع عدم المطابقة وان لم يكن مكلفا بالاداء من جهة الجهل والغفلة فان انتفاء التكليف من تلك الجهة ونحوها لا ينافي صدق الفوات كما في النائم والناسي فما توهمه بعض الافاضل من ان صدق الفوات متوقف على تحقق التكليف بالفعل الفائت في الوقت وان الحكم بوجوب القضاء في النائم والناسي انما هو لقيام الدليل عليه لا لصدق الفوات ضعيف جدا لوضوح صدق الفوات عرفا فيهما وفي امثالهما انما هو فوت فيه الفعل المشتمل على المصلحة للمكلف فان قيل من المقرر في محله ان الامر يقتضي الاجزاء والمفروض ان المكلف في حال العمل معتقد بكونه مكلفا بالماتي به فيكون صحيحا ومع الصحة لا يصدق اسم الفوات فلا يجب القضاء المتوقف ثبوته على صدقه قلت مجرد اعتقاد حال العمل كونه مكلفا بالماتي به لا يقتضي بصحة العمل اذ هو فرع الامر ولا امر في المقام غاية الامر عدم ترتب الاثم عليه من جهة الغفلة وتعلق الامر في الظاهر بذلك العمل ثم وان كان عاصيا اكره بالمرة فانه يجزي على العصيان الا انه عصيان ولو سلم تعلق الامر به في الظاهر فهو معنى يظهر هو الخلاف ومعه ينكشف انه لا امر به فلا صحة وتحقيق الكلام في الثاني ان الظاهر هو وجوب الاعادة مط اذا المفروض حصول العلم له في الوقت وانتفاء المانع الذي هو صفة الجهل فيثبت له جميع احكامه مع تمكنه اتيانه به ولا ينافي ذلك ثبوت احكام الجاهل له حين الاتصاف بالجهل ومن هنا حكم جماعة منهم سيد المدارك ره بوجوب الاعادة في الوقت على المصلي مع النجاسة جهلا بالحكم وان كان يحتمل هنا قشة نظرا الى ان المسلم من وجوب الاعادة منه ما اذا كان في المقام خطاب لفظي متعلق بالعالم او موضوع اخر شامل له مط دون ما اذا ثبت الحكم بالدليل اللبي كالاجماع ووقع الخلاف في ثبوته بعد الفعل ولو في الوقت ويا لدليل اللفظي لغير الشامل له مط كالاجماع ثم ان لبعض الافاضل ممن قارب عصرنا كلاما في المقام وافيا في بيان المرام ومستوفيا الاحكام جميع الاقسام لا باس بايراده وان كان موجبا لطول الكلام وان لا نضايق الالتزام بعدم التعرض لما في بعضه بالنقض والابرام قال ره ما ملخصه ان المكلف اما خاطئ او جاهل وعلى التقديرين اما ان يكون خطائه او جهله متعلقا باصل العبادة او جزئها او شرطها وعلى التقادير اما ان يكون متعلقا بالحكم او بالموضوع فالاول وهو الخاطي في حكم العبادة كما ان ظن عدم وجوب صلوة الظهر على الخائف المنكشف خطائه في الوقت يجب عليه الفعل والثاني وهو الجاهل به كالسابق بلا اشكال والثالث وهو الخاطي في حكم الجزء او الشرط كمن ظن عدم وجوب السورة مثلا ثم انكشف خطائه في الوقت حكمه وجوب الاعادة لو كان الامر بالمقيد شاملا له في تلك الحال والا فلا لعدم وجوب الكل عليه لعدم وجوب الجزء مثلا والرابع وهو الجاهل به حكمه حكم سابقه والخامس وهو الخاطي في موضوع العبادة حكمه كذلك اذا كان الدليل شاملا له في تلك الحال والسادس وهو الجاهل به كسابقه والسابع وهو الخاطي في موضوع الجزء والشرط ان كان خاطئا في الفهو فكالسابق وان كان خاطئا في المصداق فالاصل عدم وجوب الاعادة عليه لعدم الامر الجديد هنا وقد مثلنا والثامن وهو الجاهل به يكون الاصل فيه مط هو وجوب الاتيان بالفعل ثانيا لتعلق الامر وامكان الامتثال وصحة ما اتى به لا يقتضي الاجزاء عن ذلك الامر بل عن امر اخر تعلق به بلسان العقل انتهى ولنت بعد التامل فيه تجد فيه مواقع للنظر فتامل **قوله** الاول ان العبرة في باب المؤاخذة اه **اقول** لا يخفى ان هذا العنوان قليل الجدوى بعد ثبوت ان الحكم الواقعي النفس الامري المنبعث عن المصالح والمفاسد النفس الامرية الثابتة في اللوح المحفوظ الغير المتبدل عند المخطئة غير ممكن الوصول اليه وانه لا يوجد حد محدود وضبط منضبط للواقع الذي يكون بعد تلك المرتبة الاولى وان كان له مراتب منتجة مترتبة كل منها بالنسبة الى سابقها حكم ظاهري كالمرتبة الاولى بالنسبة الى الحكم الواقعي الاولي فان الواجب من الصلوة مثلا على المكلف اولا هو الصلوة الواقعية وان كان فعلها مشروطة بمساعدة طريق معتبر عليها ثم يليه ما ارى انه اعلى الطرق وهو القطع ثم يليه ما يليه وهكذا فمؤديات الطرق ايضا من الواقعيات او بك يحصل التداخل في عنوني الواقع والطريق ويشكل تشخيص محل النزاع بالنسبة الى المجتهد اذا عارض ما جعله الواقع لنفسه طريق معتبر قد مر ان مرا

مطابقة العمل الصحيح للواقع مطابقته للطريق الذي يرجع اليه المجتهد **قوله** وحاصله ان التكليف الثابت في الواقع آه **اقول** لا يخفى ان الغرض الاصلي من التكليف هو تحصيل الفوائد الواقعية المترتبة على الاحكام الواقعية وهي لا تحصل الا بالوصول الى الواقع ثم ان لنا طرقا اليه بعضها منجعل وبعضها مجعول فاذا تعذر الوصول الى متن الواقع مع احتماله فلا بد من العمل بمؤدى تلك الطرق الاعلى فالاعلى ومفروض كلام مرجح اعتبار المطابقة للطريق وجود الطريق الذي يعثر عليه المكلف بعد الفحص فاذا كان المكلف محتملا للواقع قادرا على الاتيان بما يحتمله ممكن العثور على طريق يخالفه بعد الفحص فاي دليل يدل على جواز عقابه بمجرد ترك العمل بذلك المحتمل ومجرد حصول التجري لو صح العقاب اقتضى اعتبار مطابقة الطريق ايضا فافهم **قوله** نعم لو قلنا بان مؤديات الطرق آه **اقول** قد تقدم تحقيق هذا المطلب في مبحث الظن فراجع **قوله** وظاهر كلامهم ارادتهم العذر آه اقول وهو ظاهر كلام المرتضى في تقرير الاجماع الذي ادعاه الرضي ره وكذا الوسي حيث قال اولهما كما في المدارك عن الذكرى الاجماع منعقد على ان من صلى صلوة لا يعلم احكامها فهي غير مجزية والجهل باعداد الركعات لا يصح معه العلم بتفاصيل احكامها فلا يكون مجزية وقال ثانيهما كما عن المختلف وفي الجواهر ما الوجه فيما يفتي به الطائفة في سقوط فرض القضاء عمن صلى من المقصرين صلوة المتم بعد خروج الوقت اذا كان جاهلا بالحكم في ذلك مع علمنا بان الجهل باعداد الركعات لا يصح معه العلم بتفاصيل احكامها ووجوهها اذ من البعيد ان يعلم بالتفصيل مع الجهل بالجملة التي هي الاصل والاجماع على من صلى صلوة لا يعلم احكامها فهي غير مجزية وما لا يجزي من الصلوة يجب قضاؤها فاجابهما المرتضى ره على ذلك مقررا لهما على ما يستفاد من كلامهما من كون الحكم مفروغا عنه تارة بانه يجوز تغير الحكم الشرعي بسبب الجهل وان كان الجاهل غير معذور واخرى بما يقرب منه من ان الجهل وان لم يعذر صاحبه وهو مذموم يجوز ان يتغير معه الحكم الشرعي ويكون حكم العالم بخلاف حكم الجاهل وقد مر ذكر هذه الكلمات وبيان المراد منها في اوائل الكتاب **قوله** الثالث ما ذكره كاشف الغطاء آه **اقول** وقد حقق في ذلك تلميذ شيخ الجواهر ره ونسبه اليه المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد في توجيه كلام السيد المتقدم وان لم يرض هو بنفسه وقد نقلنا كلام المحقق وقد صرح في شرح الارشاد على عدم لزوم تحصيل العلم بالاحكام مطلقا في مواضع عديدة منها شرح قول العلامة ره ويجب معرفة واجب افعال الصلوة الخ حيث قال لا اخفاء في صعوبة العلم الذي اعتبروه سيما بالنسبة الى النساء والاطفال في اوائل البلوغ فانهم كيف يعرفون المجتهد وعدالته وعدالة المقلد والوسائط مع انهم ما يعرفون العدالة ومعرفتهم اياها واخذهم عنهم فرع العلم بعدالتهم ومعرفة العدالة لا تحصل غالبا الا بمعرفة المحرمات والواجبات الى ان قال والحاصل انه لا دليل يصلح الا ان يكون اجماعا وهو ايضا غير معلوم بل الظن انه يكفي في الاصول الوصول الى المطلوب كيف كان ولو بدليل ضعيف باطل وتقليد كذلك ومنها بحث جواز العلم بدخول الوقت فانه قال كل من فعل ما هو في نفس الامر وان لم يعرف كونه كذلك حتى لو اخذ المسائل من غير اهله بل لو لم ياخذ من غير اهله بل لو لم ياخذ عن احد ظنها وفعل فانه يصح الى ان قال وفي كلام الشارع اشارات اليه ثم ذكر بعضها مثل مدحه جماعة للطهارة بالماء مع عدم العلم بحسنها وقوله لعمار الا فعلت كذا فانه يدل على انه لو فعل كذا لصح انتهى قال الوحيد البهبهاني ره في فوائده العتيقة بعد نقل كلامه اقول ان صعوبته في معرفة الواجب من الصلوة من مستحبها والتمييز بينهما فان قابلية النساء والاطفال لكمالات وصنايع دقيقة في غاية الظهور وعند السعي والجهد يحصلون وهي اصعب مما ذكر بمراتب بل دفع الاخلاق الرذيلة المهلكة وتصحيح النفس بالجهاد الاكبر اصعب بمراتب شتى بل التكليفات الظاهرية اكثرها اصعب ومن جهة القابلية كلفهم الله تعالى ولو فرض ان احدا لم يكن له القابلية فلا شك في عدم كونه مكلفا بما هو فوق طاقته ولا يتامل احد من الشيعة في ذلك فضلا عن فقهائهم بل العامة ايضا لا يرضون على انه لو تم ما ذكره لزم ان يكون عباداتهم صحيحة وان خالفت الواقع اذ قلما ينفق ان يكون عبادة امثالهم مستجمعة لجميع شرائط الصحة واجزائها بل المسنون والشيوخ ايضا كذلك غالبا فيلزم صحة عباداتهم لعدم امكان علمهم بالمجتهد والعدالة على حسب ما ذكره الى آخر ما ذكره **قوله** وسلك هذا الطريق آه **اقول** توضيح مقصده ره انه لا مانع من تعلق الامر بالشيء وبضده ايضا الا اذا اريد ايجادهما في آن واحد بان يريد الامر ايقاعهما معا فانه حينئذ تكليف بالمحال لاستحالة ايجاد المتضادين في زمان واحد واما اذا تعلق بهما على وجه الترتيب بان يكون مطلوب الامر اولا هو الاتيان بالاهم ويكون الثاني مطلوبا له على فرض عصيانه للاول فلا مانع منه اصلا لان اناطة التكليف بالثاني بعصيانه للاول والبناء على تركه فلا يجتمع التكليفان في مرتبة واحدة ليلزم التكليف بالمحال ولا يجتمع الفعلان في زمان واحد لان وقوع كل منهما على فرض خلو الزمان عن الاخر واعترض عليه بوجوه احدها ما اشار اليه المصنف ره وتوضيحه انه لو وقع التكليف مرتبا على النحو المذكور لم يكن هناك ما يوجب الاستحالة الا ان الحال لا يستقيم المقام على ذلك المنوال لعدم تحقق التكليف الثاني بعد تحقق معصية الاول بل انما حصل التكليف بهما بالامرين المطلقين المتعلقين بهما وليس فيهما دلالة على ارادة الترتيب المذكور فمن اين يستفاد ذلك حتى يرتفع الاشكال وثانيها ان ترك الاهم على هذا التقدير يكون مقدمة للاتيان بغير الاهم فلا يعقل وجوبه حينئذ لانحصار مقدمته في الحرام فاما ان يلزم اجتماع الوجوب والحرمة في المقدمة او انفكاك وجوب المقدمة عن وجوب ذيها وفسادهما ظاهر وثالثها ان ذلك انما يتم اذا كان التصاف عن الاتيان بالاهم امرا خارجيا غير الاشتغال بغير الاهم فانه لا مانع حينئذ من تعلق التكليف به كذلك وصحة الاتيان به حسبما ذكر ولا يتم فيما اذا كان الانصاف عنه هو الاشتغال بغير الاهم بحيث

لولا اتيانه بها لكان اتيا بالاهم فيشكل الحال وبناء المفروض توقف صحة غير الاهم على خلو الزمان عن الاشتغال بالاهم وتوقف خلوه عنه على الاشتغال بغير الاهم فان تركه انما يتفرع على الاشتغال به ويمكن الجواب عن الاول بان الامرين وان كان ظاهرهما الاطلاق الا انه يجب التقييد على الوجه المذكور بحكم العقل لوضوح تعين الاتيان بالاهم وعدم اجتماع غير الاهم معه في مرتبته فيقيد الامر المتعلق بغير الاهم بما ذكر واما عدم مطلوبية غير الاهم على فرض ترك الاهم فلا قاضي بتقييد الاطلاق بالنسبة اليه فلا فرق بين وقوع التكليف الثاني بعد معصية الاول وبين وقوعه قبلها وعن الثاني بان قضية ما ذكرنا اشتراط تعلق الطلب بغير الاهم بعصيان الاهم ولا يجب مقدمة الواجب المشروط كما حقق في محله وعن الثالث بان خلو الوقت عن الاهم لا يتفرع على فعل غير الاهم بل على ارادته لاقتضائها عدم ارادة الامر للقاضي بعد حصوله **قوله** قال في المعالم في مقام الاستدلال اه

اقول توضيح الاستدلال ان الفاسق موضوع ثبت له الفسق لا من علم انه فاسق اذ الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية فاذا وجب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي اشتراط العدالة لانه لا واسطة بين العادل والفاسق في نفس الامر وانما يحصل الواسطة بين من علم عدالته ومن علم فسقه وهو المجهول الحال فلا بد من الفحص وعدم الاعتماد على خبر المجهول الحال واعترض عليه بوجوه مذكورة في محلها قوله وايد ذلك المحقق القمي ره اقول ذكره في قانون شرائط العمل بخبر الواحد **قوله** وفيه ان العلم بالنصاب لا يوجب

اقول لا نصاب انه لو بني على عدم الفرق لزم سقوط كثير من الواجبات اذ لا يجب حينئذ على كل من ظن بالاستطاعة كما في غالب الناس المحاسبة والاختبار وكذا كل من ظن ببلوغ ماله حد وجوب النصاب او الخمس وكذا من علق نذره على شيء مثلا ولا يعرفه بالفعل فما ذكره في المسالك من ان مقدمات الوجوب لا يجب تحصيلها ولا تعرفها ليس على ما ينبغي فان الثاني غير مسلم نعم هو كذلك حيث لا يكون له طريق الى التعرف كما في المسئلة الاتية او كان فيه ضرر عليه بحيث يسقط بمثله وجوب المقدمة ولعله لما ذكرناه مال بعض المحققين الى وجوب الفحص في المسئلة الثانية ايضا وقواه في الجواهر ان لم يكن اجماع على خلافه **قوله** ومرجعها الى اشتراط قبول الخبر اه **اقول** قد يورد عليه بانا لا نسلم كون العدالة شرطا للقبول بل نقول ان الفسق مانع عنه ويندفع في صورة الشك بالاصل مضافا الى امكان المعارضة بان وجوب التبين مشروط بالفسق ويلزم منه عدم وجوبه مع عدم العلم بفسقه لان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط واذا لم يجب التبين فيه وجب القبول للمقدمة القائلة ببطلان كونه اسوء حالا من الفاسق كما هو اللازم اولا وجوب التبين شرطي كما بني عليه المص الاستدلال في مبحث الاخبار استدلالا بالمقدمة المذكورة مضافا الى امكان ان يقال ان الشرط عدم العلم بالفسق لا العلم بالعدالة وانت اذا احطت خبرا بما مر في مبحث اخبار الاحاد تقدر على دفع هذه الايرادات وامثالها **قوله** واما الكلام في مقدار الفحص اه **اقول** ذكروا في باب الفحص عن المخصص ان الاقوال في مقداره ثلاثة وصرحوا بانه لا فرق بين المخصص ومطلق المعارض في الحكم احدها القطع بالعدم اختاره القاضي وثانيها الظن به المعتبر عنه في الاصطلاح بالياس وهو المشهور المنصور وثالثها الاستقصاء بقدر الامكان ودليل الاول ان العمل بالظن موقوف على عدم امكان تحصيل القطع وهو ممكن من جهة ان عموم البلوى يقتضي ذكر المعارض فاذا لم يوجد كان كاشفا عن عدم وجوده في نفس الامر ودليل الثاني ما ذكره المص ره ومنه يظهر دليل الثالث ايضا **قوله** امكن ان يكون حجة في حقه اه **اقول** لكن التحقيق ان حجيته في حقه من باب الشهادة لا من باب التقليد لما قرر في محله ان تقليد المجتهد لمجتهد اخر غير جائز لان احتمال الخطأ في اجتهاد نفسه من جهة في اجتهاد من يقلده من جهة احتمال الخطأ في الاجتهاد واخباره عن نفسه انه مما اجتهد فيه صحيحا غاية الامر ارتفاع احد الوجهين في بعض الموارد ومنه يظهر انه لا فرق بين كون المجتهد الاخر اعلم وبين عدمه اذ لا يلزم من كونه اعلم عدم الخطأ فيه من الوجهين المذكورين قال بعض الافاضل بعد ما ذكر بعض ما مر نعم ربما يكون اجتهاد الاعلم معينا في اجتهاد نفسه مثل ان يلاحظ المجتهد في المسئلة ملاحظة اجمالية والتفت الى ادلتها على سبيل الاجمال ولم يمعن النظر فيها ولكن حصل في نظره الظن باحد طرفي المسئلة ثم اذا صادف ذلك موافقة راي المجتهد الاعلم الاورع فقد يطمئن نفسه بذلك فيصير اجتهاد ذلك المجتهد موافقته له من جملة ادلة المسئلة والامارات المحصلة للظن وربما يوجد في نهاية مرتبة التحصيل التردد للمحصل بين ان يجوز له الاعتماد على المجتهد ويجب عليه النظر وحينئذ فموافقة راي المجتهد الاعلم يصير معينا لاعتماده على نظره ولا يبعد وجوب العمل عليه لا من باب التقليد بل من باب الاعتماد على ما حصل له انتهى ملخصا

قوله ذكر الفاضل التوني لاصل البرائة اه **اقول** لا يخفى انه لم يجعلها شرطا لخصوص البرائة وخصه في المقام لانها مورد الكلام في فالفاضل المذكور جعلها شرطا لها وللاصالة العدم واصالة تقدم الحادث فقال في موضع من كتابه واعلم ان لجواز التمسك باصالة برائة الذمة وباصالة العدم وباصالة عدم تقدم الحادث شرطا احدهما ما مر من عدم استلزامه لثبوت حكم شرعي من جهة اخرى الى اخر ما قال ومراده مما مر ما ذكره بقوله والتحقيق ان الاستدلال بالاصل بمعنى النفي والعدم انما يصح على نفي الحكم الشرعي بمعنى عدم ثبوت التكليف لا على اثبات الحكم الشرعي ولهذا لم يذكره الاصوليون في الادلة الشرعية وهذا يشترك فيه جميع اقسام الاصل المذكورة ثم ذكر الامثلة التي نقلها المص **قوله** الاول ان لا يكون اعمال الاصل اه **اقول** الظاهر ان مراده بالحكم الشرعي هو الحكم المخالف للاصل فحينئذ يتوجه عليه الاعتراض بانه متى ادى التمسك باصل البرائة ونحوها الى التكليف بحكم شرعي مخالف للاصل امتنع الاستدلال به ولو على نفي الحكم وبما سيأتي الاشارة اليه ايضا قوله توضيح

في خاتمة مباحث البرائة

الكلام اه اقول ايضاح للتوضيح ان محل الاصلين انما هو ما ذكره وما ورد على الاخر اولا وما ذكره انما يسلم في القسم الثاني دون الاول فيتعين في حكمهما

وايراد الوارد والضابط الكلي فيه ان يكون من حكم احدهما شرعا رفع الاخر من غير توسط امر عقلي او عادي دون العكس كما في مثال الحج قوله فيتفرع بلا

ويحكم بوجوبه اه اقول الاصل المذكور لا مدخلية له في اثبات وجوب الحج بل وجوبه انما يثبت بمجرد قوله تعالى ولله على الناس حج البيت الاية

غاية ما هناك ان الاصل المذكور انما اثبت امرا عدميا موجبا لموضوع ذلك الدليل الاجتهادي فان وجوب الحج انما تعلق بالمستطيع الذي لا دين

له ونظيره ما اذا نذر شرب مايع موجود في اناء معين ثم شك في جواز شربه للشك في انه خمر او ماء فيقال الاصل عدم حرمة شربه ثم يحكم بلزوم

الوفاء بالنذر المقتضي لوجوب شربه وكذا اذا وجد بعد دخول وقت الصلوة ماء مستصحب الطهارة فيقال الاصل عدم وجوب الاجتناب عنه فيحد

ثم يحكم بوجوب الطهارة بالماء الطاهر اذ فرض تعذر طهور غيره والحاصل ان الاصول الجارية في المقامات المذكورة واردة على الاصول الاخر كاصالة

عدم وجوب الحج والشرب والطهارة قوله ومجرد ايجابه لحكم وجودي اخر اه اقول هذا الكلام ماخوذ من كلام السيد الصدر الذي ذكره في

الشرط المذكور وتبعه فيه المحقق القمي ره وهو ان تعدد لانا لدليل على عدم اشتغال الذمة بشئ مما لم يوجد عليه دليل اذا فرض ان الاصل

موجب لشغل الذمة من جهة اخرى فلا وجه لمنعه لا لشئ يوجب على صحة الاستدلال الا انه شغل الذمة بشئ اخر وليس ذلك اثباتا للحكم من غير دليل

اذ الاصل دليل ثابت الحجية فلا يمنع الاستدلال به عقل ولا نقل ورده بعض الافاضل بان الموجب لعدم صحة الاستدلال به ليس ما ذكره الكون

له لزوم الترجيح بلا مرجح او باجماع التفصيل والانفكاك اللازم عن الملزوم توضيح ذلك ان الحكم الذي يستلزمه الاصل خلاف الاصل كما اشرنا اليه

ان لا يعمل بالاصل الثاني ولا يجري موضوعه فيلزم الاول او يعمل به ايضا فيلزم الثاني ان عملنا بلازم الاصل الاول ايضا في الخارج والثالث لم نعمل به

هذا اذا لم يستلزم اعمال الثاني ثبوت الحكم في مورد الاول كما في مسئلة الاناثين والا فالامر اظهر ولا يخفى ان هذا تاويل في كلام المانع والا فظاهر ما فهمه

الشارح فيرد عليه ما اورده نعم ذكر ذلك الفاضل هذا الشرط في مقام بيان شرائط الاستصحاب اه وعبر عنه هناك بعد ما بعض الاستصحاب الاخر وهو ما

ذكره ولذا لم يورد عليه الشارح ومن جملة ما ذكره هناك ولا انصاف ان التامل في كلامه مما يشتمل بفيد اتحاد المراد في المقامين حتى كان ينبغي ان لا يورد

عليه الشارح ره وانت اذا لاحظت كلمات القوم هنا وفي مسئلة تعارض الاستصحابين تجدها مختلفة في الاشعار الى تردد الفحول بل مضطربة بحيث

يكون الجمع بينها غير مامول قوله كما تقدم انه احد الوجهين اه اقول نظرا الى انه لا يستلزم المخالفة العملية القطعية ولا يضر المخالفة

الالتزامية لان الدليل لا يدل على ازيد من وجوب الالتزام بالواقع قوله وقد فرق بينهما المحقق القمي ره اه اقول وهذا من كلمات المضطربة في مسئلة

تعارض الاستصحابين على ما اشرنا وغاية ما يمكن ان يوجه الفرق بين المقامين ان في مسئلة الحج والدين يكون اصالة البرائة عن الدين واردة على اصالة

عدم وجوب الحج فيقدم الاولى على الثانية ويحكم بوجوب الحج بخلاف المسئلة الاخرى فان اصالة عدم بلوغ الماء كرا وان كانت واردة على اصالة عدم وجوب

الاجتناب عن الملاقي بناء على ايجابها الحكم بقلة الماء التي انيط بها الانفعال كما تقدم الا ان ههنا اصلا اخر وهو اصالة طهارة الماء المؤيدة باصالة

طهارة الملاقي وهو ليس من الاصل بالنسبة الى الاصل المذكور بل هو معارض له وفيه ما لا يخفى سيما اذا قلنا بان الكرية مانعة للانفعال الا ان القلة شرط

له فتدبر ومن هنا ينقدح ضعف ما صدر عن جماعة من العلماء ره من الحكم بعدم وجوب الاجتناب بناء على ان الاصل هو الطهارة والانفعال مشكوك فيه

لانه انما يكون بالملاقات مع القلة وهي مشكوك فيها قوله فقد يفصل فيهما بين ما كان اه اقول المفصل هو صاحب الفصول ره وقد سبقه

العلامة الطباطبائي ره في منظومته الفقهية في مسئلة الشك في تقدم كل من الطهارة والحدث على الاخر مع العلم بحدوثهما حيث قال وان يكن يعلم كلا

منهما مشتبها عليه ما تقدما فهو على الاظهر مثل المحدث الا اذا عين وقت الحدث والمحصل مراده على ما يستفاد من كلامه انه اذا جهل التاريخ

احد الامرين بالنسبة الى الاخر من جهة السبق واللحوق فاما ان لا يعلم زمان حصول الحدث كذلك فيحكم بالحدث لتعارض الاصلين في اولهما

وسلامة اصالة تاخر الحدث عن المعارض في ثانيهما وفي الثالث يحكم بانه متطهر لسلامة اصالة تاخر الطهارة عن المعارض والسر في عدم جريان اصالة

التاخر في الطرف الاخر في الاخيرين ان المعلوم الوقت لا يتاخر عن وقته كما لا يخفى وبما قررناه يحل عقدة الابهام عن عبارته المعروفة بين الاعلام الموصوفة

تارة بانه من مزال الاقدام واخرى بانه من قبيل الالغاز والتعمية في الكلام وثالثة من سوء الادب بانه من تخيلات الاوهام ورابعة بانه يستحق ان يغير الى ما

غير به بعض تلامذة الاجلاء الكرام وخامسة بانه من المعضلات التي لا تبلغها الافكار والافهام وهو قوله ره في باب خلل الوضوء قبل البيتين

المذكورين بيتين في الشك في جزء مجموع الذي يلغى اذا ما الوقت في الفعل بدا ووجه الانحلال غير خفي على الماهر الخبير ثم ان صاحب الفصول فرق بين

مسئلة الكر ومسئلة الطهارة والحدث فلم يعتبر التفصيل المذكور ان قضية اعتبار مجهول التاريخ هنا لا يوجب تطرق مثله في مسئلة من علم

بوقوع حدث وطهارة منه وشك في المتاخر منهما مع انه مخالف لظاهر الاصحاب لوضوح الفرق بين المقامين فان الحكم الشرعي المترتب على اصالة التاخر ثمة

لا يتوقف على توسط امر عقلي او عادي بل يتفرع عليه بلا واسطة فيصح اثباته بالاصل بخلاف مسئلة الطهارة والحدث فان قضية اصالة تاخر الطهارة فيها عدم

وقوعها في الزمن الذي يشك في وقوعها فيه وهو لا يقتضي اثبات وقوعها في الزمن المتاخر الا بواسطة امر عادي وهو العلم بوقوع الطهارة منه فيكون من الاصول

المثبتة اقول الانصاف ان الفرق بين المقامين بحكم صرف الحكم الشرعي المترتب على الاصل في مسئلة الكر هو جواز رفع الطهارة الحدثية والخبثية

بالمثال الملاقي للنجاسة ثم حصول العلم بتاريخ الكرية واجراء اصالة تأخر ملاقات النجاسة ووجوب الاجتناب عنه في صورة العكس وهما يتفرعان على الاصل المثبت
امر حاكم وهو العلم بوقوع الكرية والملاقات نظير العلم بوقوع الطهارة في المثال الاخر على ما ذكره ره مع ان الحكم الشرعي المترتب على تأخر الطهارة عن الحدث
هو جواز الصلوة معها الا ما ذكره والتحقيق ان الاصل مثبت في كلا المقامين نظرا الى ان استصحاب التأخر لا معنى له اذ ليس هو مما ثبت له الوجود سابقا
حتى يستصحب فالمعنى الصحيح لاصالة تأخر الحادث استصحاب عدم الاول الى زمان الثاني والاحكام الشرعية المذكورة لا يترتب عليه بمجرده بل على التأخر وسيأتي
تمام الكلام في ذلك في مبحث الاستصحاب ومما حققنا يظهر النظر فيما ذكره المحقق القمي ره ايضا في المثال المذكور من انه يمكن ان يقال اذا استعمل من ذلك
الماء ثم علم بالنجاسة وشك في ان الكرية متقدمة ام وقوع النجاسة وان الاستعمال هل كان قبل النجاسة او بعده فيمكن ان يتمسك باصالة عدم تقدم
النجاسة على الاستعمال وذلك ليس لاصالة عدم تقدم احد الحادثين على الاخر بل لان العلم بالنجاسة لما كان متأخرا عن الاستعمال واصالة العدم الملحوظ بالنسبة
الى النجاسة مستصحبة الى حين العلم بها فيظن بقاء عدم النجاسة الى حين حصول العلم والاستعمال ايضا قد فرض حصوله في زمان ظن بقاء عدم النجاسة فهذا
لا غائلة فيه اصلا فانه لا يتم الا على اعتبار الاصول المثبتة كما لا يخفى نعم يمكن ان يجعل الواسطة فيه من الوسائط الخفية التي لا تضر بها كما سيأتي تحقيقه
مع انه لا يتم مع ملاحظة صورة من مراحل الوارضية والموردية فافهم **قوله** الثاني ان لا يتضرر باعمالها مسلم آه **اقول** هذا ملخص عبارة الفاضل
التوني ره وقال بعد هذه العبارة المنقولة عنه لان جواز التمسك باصالة برائة الذمة والحال هذه غير معلوم وقد روى البرقي في كتاب المحاسن عن
ابيه عن درست بن ابي منصور عن محمد بن حكيم قال قال ابو الحسن عليه السلم اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا واذا جاءكم ما لا تعلمون فها ووضع يده على فيه فقلت
ولم ذاك قال لان رسول الله اتى الناس بما اكتفوا به على عهده وما يحتاجون اليه من بعده الى يوم القيمة فان قلت هذه الرواية كما تدل على حكم ما اذا
حصل الضرر يدل على غيره ايضا قلت لا نسلم فانا ندعي انه ليس داخلا فيما لا تعلمون فان قبح تكليف الغافل معلوم وموضوعية ما حجب علمه عن العباد
معلوم واباحة ما لم يرد فيه نهي معلوم للاخبار المذكورة واما في صورة الضرر فكون التكليف حينئذ تكليف الغافل غير معلوم اذ الفاعل يعلم انه
مناسب للاتلاف مال محترم واشتغال الذمة حينئذ في الجملة مما هو مركوز في الطبايع وكذا الكلام في كونه مما حجب علمه عن العباد ومما لم يرد
فيه نهي انتهى وقد نقلناه بطوله ليفهم مرامه على سبيل التحقيق ويعلم انه باي الامرين من الرد والقبول حقيق **قوله** ويرد عليه انه ان كان آه
اقول اورد عليه بوجوه مختلفة مرجعها الى وجه واحد منها ما ذكره المص ره تبعا للمحقق القمي والفاضل النراقي الاول في كتابه المسمى بمجامع
الاصول على ما حكاه عنه ولده في تجريده ومنها ما ذكره في الفصول من ان احتمال الاندراج في عموم ما يقتضي التكليف لا يقضي باثبات التكليف و
اهمال الاصل بل لا بد من قيام دليل على الاشتغال وليس من شرط التمسك بالاصل العلم او الظن بعدم النص مط بل يكفي الظن بانتفاء نص يدل عند
العامل به على خلاف حكم الاصل باطراحه او ظهوره فلا يقدح وجود نص لا يدل عليه باحد الدلالات ثم قال لا ريب في ثبوت التعزير في الموارد
المذكورة من جهة الاثم حيث يتحقق والترديد بينه وبين الضمان لا وجه له وسقوط الاصل بالنسبة الى التعزير لقيام دليله لا ينافي اعتباره في نفي
الضمان حيث لا دليل عليه اذ ليس احدهما منوطا بالاخر وقد عرفت ان ادلة اصل البرائة من العقل والنقل معلومة التناول لكل مقام لا دليل
فيه على الاشتغال فلا وجه لمنع شمولها لمثل هذه الواقعة وقد عرفت ان اخبار التوقف لا تنافي ادلة البرائة المفيدة للبرائة الظاهرية لانها
محمولة على التوقف عن الحكم الواقعي او قبل الفحص والفرق في اعمال الاصل بين صورة تضرر الغير به وعدمه مع تسليم عدم ما يدل على الاشتغال
مما لا وجه له لعموم ادلته للمقامين ثم قال في منع ما رد به بعض ما نقل عن ذلك الفاضل ودعوى ان اشتغال ذمة الضامن مما هو مركوز في الطباع فاسدة
لانه ان اراد بها طباع العقلاء واهل الشرع فواضح خلافه ومع تسليمه فلا وجه للتوقف وان اراد طباع اهل العرف فهو مما لا عبرة به انتهى
اقول قد اشرنا الى ان مؤدى ادلة البرائة جريانها في الاحكام التكليفية خاصة دون الاحكام الوضعية وهذه من جملة ما اناط به بعض الافاضل
الفرق بينها وبين قاعدة ان عدم الدليل دليل العدم فح يمكن ان يقال في المقام ان الاثم يجري اصل البرائة فيه وهو الحكم التكليفي الا ان اضرار المسلم متعمدا
كانه مما لا اشكال في استفاضة الادلة على حرمته فلا يجري البرائة بالنسبة اليه واما احكام الوضع كالضمان فليست مجرى البرائة ولا تنظر اليها ادلتها
نعم يجري فيها القاعدة فلا بد ان يلاحظ ان ادلة نفي الضرر وضمان المتلف هل تشمل الامثلة المذكورة ام لا والانصاف ان شمول القاعدة لمثل المقام
مشكل لوجود مغيا الضمان ومناط التضمين فيه لانصراف التسبيب الى الحاصل عن معاضدة المباشرة المتقدمة عليه الا ان تكون ضعيفة الا في القتل الا ان
يقال ان عمدة ادلة الضمان في المال حديث من اتلف مال غيره فهو له ضامن فيرجع الامر الى ملاحظة صدق الاتلاف والتلف ولا يبعد منعه في بعض الامثلة
واما ادلة نفي الضرر والضرار فستعرف حالها ومقدار دلالتها **قوله** كما لا وجه لما ذكره آه **اقول** هذا اشارة الى ثالث الشروط التي ذكرها
الفاضل التوني وانما اكتفى فيها بالاشارة لسبق الكلام فيه مستقصى ثم ان الظاهر ان مراده من هذا الاشتراط ان اجزاء العبادة يكون اثباتها ونفيها بالنص
فما لم يثبت بالنص فهو منفي اذ هو مقتضى التوقيفية فلا حاجة الى التمسك في نفيه الى الاصل وح فيندفع عنه الايراد **قوله** فان النص قد يصير
مجملا آه **اقول** مضافا الى ما قيل من ان ورود النص في كون الشيء جزء عبادة لا يدل على انتفاء غيره وما ظاهره الحصر والتحديد كصحيحة حماد فهو ايضا
لا يفي ببيانها والتمييز بين واجباتها ومندوباتها **قوله** وحيث جرى حديث نفي الضرر آه **اقول** قاعدة نفي الضرر من القواعد الكثيرة الدوران في السنة

الفقهاء ويبتني عليها فروع جمة فمن جملة مواردها قاعدة نفي الحرج مع استقلالها في نفسها ومنها لزوم دية الحر المقتول على المجاهدين بسطوطهر
بالمعروف والنهي عن المنكر مع عدم الامن من الضرر وحرمة الغش والتدليس ومشروعية التقاص وعدم الاجبار على القسمة مع حصول الضرر وعدم لزوم
اداء الشهادة كذلك والتسعير على المحتكر مع الاجحاف وجواز بيع ام الولد في موارده وجواز قلع البايع زرع المشتري بعد المدة وتخيير المسلم في الفسخ
مع انقطاع المسلم فيه عند الحلول ومشروعية الخيارات وحلول الدين بموت المديون وبيع ما يتسارع اليه الفساد من الحبل المرهون وعدم جواز
شراء المضار من ينعتق على المالك وجواز دفع الوديعة الى الحاكم او الثقة عند الضرورة وعدم جواز الرجوع في مثل عارية لوح السفينة والخيار
في الاجارة لو عمّ العذر عقلا او شرعا وعدم لزوم الوصية ما لم يقبل وتخيير المولى عليه لو زوّجه الولي بغير الكفو وجواز تزويج الامة مع العنت وحرمة
الدخول في الخطبة والسوم بعد اجابة الغير وفسخ النكاح بالعيوب ابتداء واستدامة في احد الزوجين وسماع دعوى المقر المواطاة وعدم جواز احياء
مشعر العبادة وعدم جواز القصاص في الطرف مع التغرير بالنفس الى غير ذلك من الموارد الكثيرة المتفرقة في ابواب الفقه التي يطلع عليها المتتبع فيفهم منها
استنادهم الى تلك القاعدة مع ما يدعى فيها من الاجمال بحسب الدلالة ومقدارها فلا علينا ان نتعرض لبعض ما طواه شيخنا الاستاد **قوله**
فلا نتعرض من الاخبار الواردة آه **اقول** ولنذكر نبذة من اخبار الباب في الخبرة والبصيرة فمنها صحيح البزنطي عن حماد عن المعلى بن خنيس عن الصادق
عليه السلام قال من اضر بطريق المسلمين شيئا فهو ضامن وبقرب منه صحيح الكناني ومنها رواية طلحة بن زيد عن الصادق عليه السلام قال ان الجار كالنفس غير
مضار ولا اثم ومنها رواية هرون بن حمزة الغنوي عنه في رجل شهد بعيرا وهو يباع فاشتراه رجل بعشرة دراهم فجاء واشترك فيه رجل بدرهمين بالرأس والجلد
فقضى ان البعير برء فبلغ ثمنه الدنانير قال فقال لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ فان قال اريد الرأس والجلد فليس له هذا الضرار وقد اعطي حقه اذا
اعطي الخمس الى غير ذلك من الاخبار المذكورة في كتاب الوسائل وغيره في باب احياء الموات والشفعة وغيرهما **قوله** وهي الرواية المتضمنة لقضية سمرة آه
اقول هذه الرواية رويت بطرق عديدة منها رواية ابن مسكان عن زرارة عن ابي جعفر وهي التي نقلها المصنف اولا ومنها رواية ابن بكير عن زرارة
عنه وهي التي نقلها ثانيا ومنها رواية الحذاء عن ابي جعفر وفي ذيلها ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ما اراك يا سمرة الا مضارا اذهب يا فلان
فاقطعها واضرب بها وجهه الحديث وكيف كان فلا غرو في مثل هذه القساوة والشقاوة عن مثل سمرة ابن جندب وهو الذي وضع رواية عن رسول الله بامر
معاوية في ازاء اربعمائة الف درهم بان آية اشتملت على مذمة عظيمة نزلت في شأن علي وآية اخرى مشتملة على مدح عظيم نزلت في شأن قاتله **قوله** كان
له عذق آه **اقول** العذق بفتح العين المهملة وسكون الذال المعجمة النخلة بحملها واما العذق بالكسر فهو الكباسة وهي عنقود التمر كذا في المجمع و
الظاهر ان جمع الاول اعذق كفلس وافلس وجمع الثاني اعذاق كحمل واحمال **قوله** فقال في الصحاح آه **اقول** وقيل الضر بالفتح خلاف النفع
وبالضم الهزال وسوء الحال وقيل الضر هو الاسم والضرار هو المصدر فالنفي لهما معا وقيل ان الوارد في الاخبار ثلاثة الفاظ الضرر والضرار
والاضرار وتلك الالفاظ الثلاثة وان كانت مختلفة بحسب المعنى اللغوي الا انه لا يختلف به الحكم فالضرر والاضرار فهما يرجعان الى شيء واحد
واما الضرار فهو ان كان بمعنى الضرر كما قيل فواضح نعم يختلف في الجملة اذا اختص فيه المجازات والاثنينية **قوله** فاعلم ان المعنى بعد تعذر آه
اقول لا شك ان المعنى الحقيقي غير مراد لوجود الضرر والضرار في غاية الكثرة فلا بد ان يصرف الخبر عن ظاهره وهو على ما ذكره بعض الافاضل
يحتمل وجوها احدها ما ذكره المصنف وملخصه حمل كلمة لا على النافية وارادة نفي تشريع الامرين اي لا ضرر مشروعا في الاسلام وثانيها ان
يكون المراد الاخبار عن حرمة المضارة والاضرار في الاسلام بمعنى انهما غير سائغين في الشرع نظير ما يقال لا عول ولا تعصيب عندنا فيكون تعريضا
بالجاهلية وثالثها ان يكون النفي بمعنى النهي كما احتمله المصنف ايضا ورابعها ان يكون المراد نفي اضراره تعالى بالعباد وخامسها ان يكون المراد نفي
مضارة العباد بعضهم بعضا ويترتب عليهما مثل اخراج المؤن في الزكوة ومثل ترتب بعض الخيارات وسادسها ان يراد نفي مشروعية الضرر بغير جبران
والاظهر هو الاول ويرد على الثاني ان الخبر حينئذ يلزم ان لا يستفاد منه شيء من الوضعيات بل غير الحرمة من التكليفيات ايضا وهو خلاف ما فهمه الاصحاب
كما يظهر من تمسكهم به في الابواب ولا يرد ذلك على الاول ايضا كما توهمه بعض علماء العصر كما لا يخفى ويمكن دفعه بما سيأتي اليه الاشارة ويرد على الثالث
انه مع استلزامه التجوز من غير داع ولا قرينة لا تناسبه لفظة في الاسلام في بعض الروايات الا بارتكاب تكلف بعيد مضافا الى ان تمسك الاعلام
به مشعر بانه في مقام ابداء الحكم الخفي على ارباب العقول لا انه مما هو مركوز في طبايع اهل العقول والشرايع مع انه لا يساعده التعليل به للامر بالقلع
والرمي في رواية سمرة المذكورة وعلى الرابع والخامس انه لا يشمل حينئذ لكل ما يتمسك به الاصحاب فيه وعلى السادس انه يستلزم ثبوت الجبران في كل فرد
رخص الشارع فيه ولا يستلزم ثبوته في كل ضرر حصل من المكلف مع ترخيص الشارع فيه كما لا يخفى والتتمة لهذا المطلب ثم انه قد يتوهم انه يمكن ان يبقى كلمة لا على
معناها الحقيقية من نفي الجنس فيكون المعنى لا ضرر ولا ضرار موجودا او متحققا في دين الاسلام اي ليس من احكام دين الاسلام ما يوجب ضررا
او ضرارا فكل ما كان فيه ضرر فليس منها وفيه انه ان اريد عدم الاحتياج الى صرف الخبر عن ظاهره بالبيان المذكور كما هو ظاهر كلام القائل فهو واضح
البطلان لوجود الضرر في اهل الاسلام من بعضهم على بعض وان اريد احتمال آخر غير الاحتمالات المذكورة فلا وجه له اذ هو راجع الى بعضها كما لا يخفى
والعجب ان القائل جعله اقرب الاحتمالات الى الخبر واحسنها **قوله** بمعنى ان الشارع لم يشرع حكما آه **اقول** لا فرق في ذلك بين الاموال والاعيان

والمنافع وبين الحقوق والنفوس والابدان والاعراض لصدق الضرر على الكل بل يصدق على الضرر ايضا وان لم يكن موجودا بالفعل اذا حصلت بوجود حقوق ثمر البستان ونماء سائر الاملاك المتجددة على التدريج نعم يمكن دعوى عدم صدقه على الحقوق الثابتة بل مؤكدة للاشياء في التحقيق وليس منها حقوق المسلمين المتعلقة بالمشاعر المحترمة والمشاهد المعظمة كالمدينة ثم لانها معدة لمصالحهم المتوقعة وان لم يحضروها في كل وقت وزمان ولذا لا يجوز تخريبها او تغييرها بما يمنع الغرض المقصود منها ومما ذكرناه يظهر ضعف دعوى انصراف الاخبار الى المضار المالية والبدنية دون غيرها

ظهور منعها نظرا الى قضية سمرة وكون الضرر فيها متعلقا بالعرض والانصاف ان بعض الامور المذكورة ينبغي ان يعد مما يتسع فيها منع النفع الذي هو اعم من الضرر فتدبر **قوله** اذ كان تشريع حكم آه **اقول** هذا هو الذي يختلج بالبال في معنى الخبر بان يحمل الفقرة الاولى منه على الثاني والفقرة الثانية منه على الاول بارادة انه لم يشرع من الناس بعضهم بعضا نظير الامر المحابة والموادة ونحو ذلك في الاخبار ولا يقتضي المفاعلة ازيد من ذلك كما يظهر بالتامل في كثير من موارد استعمالها وهذا المعنى مع تماميته من حيث شموله لا يرد عليه كثير من الاعتراضات كلزوم التكرار ونحو لو اتحد معنى اللفظين **قوله** الا انه قد ينافيها هذا قوله لا اضرار آه **اقول** توضيح المنافاة انه لو اريد من الخبر نفي جواز الاضرار يلزم جواز الضرر في مقام المجازاة مع انه منفي بالفقرة الثانية اذ المجازاة يحصل بالفعل الثاني الذي يحصل به المجازاة ويمكن دفعها بابداء الفرق بين تدارك الاضرار للبراءة عما ادخله من الضرر بنفسه ولو لم يتمشى بالنسبة الى مثل القصاص والتقاص مثلا التزم تخصيص الخبر به اذ لا شك في عدم بقائه على عمومه كما سيعرف

قوله لكن لا بد ان يراد بالنهي آه **اقول** فيه تعريض على المحقق القمي ره حيث قال ان الخبر لو اريد به النهي فلا دلالة فيه على الضمان لان غايته التحريم اما الضمان فيحتاج الى دليل آخر مثل قاعدة الاتلاف واما ما يقال من انه لا يمكن حمله على النهي لعدم امكان استفادة الحرمة منه فضلا عن الضمان في كثير من الموارد التي يتمسك به الفقهاء فيها مما يرجع الى فعل الله تعالى بالنسبة الى العباد فهو في غاية السقوط كما لا يخفى **قوله** ثم ان هذه القاعدة حاكمة آه **اقول** ههنا ثلاثة مسالك احدها مسلك من يزعم ان هذه القاعدة من باب الاصول التعليقية التي لا تعارض دليل الحكم موجهة من الادلة بل يقدم عليها ومنشأ ذلك الزعم ورود الاشكال من جهة تحقق التعارض بينها وبين ما دل على اثبات التكاليف الشرعية المشتملة على الضرر كالجهاد والحج والصوم وبذل الاموال في الخمس والزكاة الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى كثرة فلا بد ان يجعل تلك القاعدة من الاصول التعليقية التي اخذ في حدها التعليق بكل ما يؤتى به من الاستثناء والشرط والغاية فلا تقاوم دليلا اصلا وان كان من العمومات او الاطلاقات وهذا المسلك كما ترى مناف لما يرى من الاصحاب من احتجاجهم بها في كثير من الابواب في قبال العمومات والاطلاقات وتصريحهم بكونها من الادلة بل هو المستفاد من النصوص ايضا فهذا المسلك ازيف المسالك او هو ههنا لك وثانيها ما ذهب اليه جماعة من الاواخر كالفاضل القمي ره ره وهو انه يقع التعارض بينها وبين العمومات المثبتة للتكاليف يظهر فيما حققه في المتن وثالثها ما اختاره المصنف الاستاد وهو مما بنى على اساس التحقيق وسيأتي التوفيق بالتصديق كما يظهر للعارف بحقيقة معنى الحكومة والفرق بينها وبين التعارض وسيأتي تحقيق الفرق بينهما والتمييز بينها وبين التخصيص في اواخر الكتاب ان شاء الله تعالى **قوله** ثم انه يظهر مما ذكرنا من حكومة الرواية آه **اقول** تفصيل الكلام ان القوم اختلفوا في وجه التفصي عن اشكال التنافي وقوع التعارض بين القاعدة وبين العمومات المثبتة للتكليف فذهب بعض المحققين الى ان المراد بنفي الضرر نفي ما هو زائد على ما هو لازم لطبايع التكاليف الثابتة بالنسبة الى طاقة اوساط الناس المبرئين عن المرض وسائر الاعذار التي هي المعيار في مطلق التكاليف فهي منفية من الاصل الا فيما ثبت بقدر ما ثبت ولا يخفى انه لا يحسم مادة الاشكال وذهب جماعة من الافاضل الى ان صدق الضرر عرفا انما هو اذا لم يترتب العوض بازائه الضرر سيما اذا كان ما بازائه اضعافا مضاعفة ولا ريب في ان التكاليف الموجبة للضرر من الجوع والخوف والنقص من الاموال والانفس مما يثبت بازائها اضعاف كثيرة في الآخرة بل في الدنيا ايضا احيانا فلا يكون ذلك ضررا الا عند من لا يؤمن بالله واليوم الآخر بل هو في الحقيقة نفع وذهب المصنف المحقق ره الى ان القاعدة بنفسها تقتضي عدم جعل الحكم الضرري نظرا الى ورود اخبارها في مورد الامتنان المقتضي لذلك غاية الامر التزام التقييد فيها ثم ان قاعدة نفي الحرج مثل قاعدة نفي الضرر فيما ذكر فيها اشكالا وتوهما ودفعا وردا فما صدر عن بعض الافاضل في عوائده من الفرق بينهما حيث انه اعترف في هذه القاعدة بكون الاجر الاخروي نافعا للضرر وذهب في تلك القاعدة الى كونها مخصصة غريب **قوله** الا ان يسلم عموم الامر لصورة الضرر آه **اقول** لا يقال لو بني على ذلك لزم عدم امكان معارضة دليل لقاعدة الضرر لانه كاشف عن نفع دنيوي او اخروي فلا وجه لنفيه بقاعدة الضرر لانا نقول الاصل عدم تحقق ذلك وكونه ضررا في الظاهر مقطوع به كما هو المفروض ومقابلته بالنفع محتمل فيدفع بالاصل الى ان يقوم دليل قوي على ثبوته هذا على مذاق المتوهم والا فلا يرد هذا الاشكال من اصله بناء على حكومة القاعدة كما لا يخفى **قوله** افضل الاعمال احمزها آه **اقول** الاحمز بالحاء المهملة والزاي بمعنى الاشق وليس بالضاد المعجمة من الحموضة كناية عن المشقة كما تبا يتخيله بعض القاصرين من الطلبة ثم انه قد يدعى عدم الكلية في هذه القضية فليس كل احمز افضل ولا العكس فيحمل القضية على الاهمال **قوله** بناء على ارادة العهود آه **اقول** اختلف المفسرون والفقهاء في تفسير الآية قال في مجمع البيان ان العقد وكذا العهود فاختلف في هذه العهود على اقوال احدها انها العهود التي كان اهل الجاهلية بينهم على النصرة والموازرة والمظاهرة وثانيها انها عهود الله في حلاله وحرامه وثالثها العقود التي يتعاقدها الناس بينهم ويعقدها المرء

على نفسه كعقد الايمان ورابعها امر اهل الكتاب بالوفاء بما اخذ به ميثاقهم بالعمل بالتورية والانجيل في تصديق نبينا وما جاء به من عند الله واقويها القول الثاني كما رواه ابن عباس لتدخل فيه جميع الاقوال الاخر **اقول** في رواية القمي عن الصادق عليه السلام اي بالعهود ثم انه لا يخفى انه على تفسيرها بالعقود الواقعة بين الناس في المعاملات كما عليه بناء الفقهاء حيث يتمسكون بها في تلك الموارد لا يلزم تخصيص الاكثر واما على تفسيرها بالعهود فلا ريب في خروج كثير من العهود عنها لعدم لزوم الوفاء بها سواء كان ذلك في الاحكام الالهية او في العهود بين الناس ونحو ذلك ويندفع الاشكال عنه بارتكاب التخصيص النوعي او الصنفي كما اشار اليه المصنف **قوله** فتامل **اقول** لعله اشارة الى ان الامر يرجع الى تعارض الضررين بالنسبة الى ذي الخيار اولاه وبالنسبة الى غيره ويمكن ان يبنى على ذلك النزاع في فورية الخيار وعدمها في بعض المقامات **قوله** وقد ذكرنا توضيح ذلك في مسئلة الفضولي **اقول** قال ره في المكاسب في تلك المسئلة في جملة كلام له ما لفظه انما الاشكال في انه ما يرجع الى الاضرار بالغير من نهب الاموال وهتك الاعراض وغير ذلك من العظائم هل يباح كل ذلك بالاكراه ولو كان الضرر المتوعد به على ترك المكره عليه اقل بمراتب من الضرر المكره عليه كما اذا خاف على عرضه من كلمة خشنة لا يليق به فهل يباح بذلك اعراض الناس واموالهم ولو بلغت ما بلغت كثرة وعظمة ام لا بد من ملاحظة الضررين والترجيح بينهما وجهان من اطلاق ادلة الاكراه وان الضرورات تبيح المحظورات ومن ان المستفاد من ادلة الاكراه تشريعه لدفع الضرر فلا يجوز دفع الضرر بالاضرار بالغير ولو كان ضرر الغير دون ضرره فضلا عن ان يكون اعظم وان شئت قلت ان حديث رفع الاكراه ورفع الاضطرار مسوق للامتنان على جنس الامة ولا حسن في الامتنان على بعضهم بترخيصه في الاضرار بالبعض الاخر فاذا توقف دفع الضرر عن نفسه بالاضرار بالغير لم يجز ووجب تحمل الضرر بل ربما اكره عليه حرج وقوله عليه السلام انما جعلت التقية ليحقن بها الدم فاذا بلغ الدم فلا تقية حيث انه دل على انه حد التقية بلوغ الدم فتشرع لما عداه واما ما ذكر من استفادة كون نفي الاكراه لدفع الضرر فهو مسلم بمعنى دفع توجه الضرر وحدوث مقتضيه لا بمعنى دفع الضرر المتوجه بعد حصول مقتضيه بيانه ذلك انه اذا توجه الضرر الى شخص بمعنى حصول مقتضيه فدفعه عنه بالاضرار بغيره غير لازم بل غير جائز في الجملة فاذا توجه ضرر على المكلف باجبار على مال وفرض ان نهب مال الغير دافع له فلا يجوز للمجبور نهب مال الغير لدفع الجبر على نفسه كذلك اذا اكره على نهب مال غيره فلا يجب تحمل الضرر بترك النهب لدفع الضرر المتوجه الى الغير وتوهم انه كما يسوغ النهب في الثاني لكونه مكرها عليه فيرتفع حرمته كذلك يسوغ في الاول لكونه مضطرا اليه الا ترى انه لو توقف دفع الضرر على محرم اخر غير الاضرار بالغير كالافطار في شهر رمضان او ترك الصلوة او غيرهما ساغ له ذلك المحرم وبعبارة اخرى الاضرار بالغير من المحرمات فكما يرتفع حرمته بالاكراه كذلك يرتفع بالاضطرار لان نسبة الرفع الى ما اكرهوا عليه وما اضطروا اليه على حد سواء مدفوع بالفرق بين المثالين في الصغرى بعد اشتراكهما في الكبرى المتقدمة وهي ان الضرر المتوجه الى الشخص لا يجب دفعه بالاضرار بغيره بان الضرر في الاول متوجه الى نفس الشخص فدفعه عن نفسه بالاضرار بالغير غير جائز وعموم رفع ما اضطروا اليه لا يشمل الاضرار بالغير المضطر اليه لانه مسوق للامتنان على الامة فترخيص بعضهم في الاضرار بالاخر لدفع الضرر عن نفسه الى غيره مناف للامتنان بل يشبه الترجيح بلا مرجح فعموم ما اضطروا اليه في حديث الرفع مختص بغير الاضرار بالغير من المحرمات واما الثاني فالضرر فيه اولا وبالذات متوجه الى الغير بحسب الزام المكره بالكسر وارادته الحتمية والمكره بالفتح وان كان مباشرا الا انه ضعيف لا ينسب اليه توجه الضرر الى الغير حتى يقال انه اضر بالغير لئلا يتضرر نفسه نعم لو تحمل الضرر ولم يضر بالغير فقد صرف الضرر عن الغير الى نفسه عرفا لكن الشارع لم يوجب هذا والامتنان بهذا على بعض الامة لا قبح فيه كما انه لو اراد ثالث الاضرار بالغير لم يجب على الغير تحمل الضرر وصرفه عنه الى نفسه هذا كله مع ان ادلة الحرج كافية في الفرق بين المقامين فانه لا حرج في ان لا يرخص الشارع دفع الضرر عن احد بالاضرار بغيره بخلاف ما لو الزم الشارع الاضرار على نفسه لدفع الضرر المتوجه الى الغير فانه حرج قطعا انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه لعمري انه بلغ التحقيق غايته وارتقى معارج التنقيح نهايته الا ان المنظر في بعض كلماته اوسع مجال والاولى في مقابلة هذا المحقق النحرير ترك المقال **قوله** اما لحكومته ابتداء على نفي الضرر اه **اقول** اما حكومته عليه لان نفي الحرج عن المكلف لم يقيد بعدم الضرر على الغير لا عقلا ولا نقلا بخلاف العكس كما يحكم به العقل الصريح فنفي الضرر يتقيد بقدر ما لا يستلزم الحرج ولا ينافي ذلك ما تداير في السنة من التمسك بكل من القاعدتين في موارد الاخر عنعنا للمحقق له ولعل لهذا وبعضه منشأ اه **اقول** ينبغي في المقام نقل بعض عبارات فقهائنا الكرام ليكشف حقيقة المرام قال المحقق في الشرايع بعد ذكر مقادير حريم الغامر وكل ذلك انما يثبت الحريم اذا ابتكر في الموات اما فيما يعمل في الاملاك المعمورة فلا وقال العلامة في عد بعد ذكر الحريم هذا في الموات ولا حريم في الاملاك لتعارضها ولكل واحد ان يتصرف في ملكه كيف شاء وان تضرر صاحبه فلا ضمان فلو جعل ملكه بيت حداد او قصار او حماما على خلاف العادة فلا منع وقال في التحرير للمالك التصرف في ملكه وان استضر الجار وقال الشهيد ره في ولا حريم في الاملاك لتعارضها فلكل ان يتصرف في ملكه بما جرت العادة به وان تضرر صاحبه كتعميق اساس حائطه وبئره وبالوعته والا يجافي منزله دكان حداد او قصار او دباغ وقال المحقق الثاني في شرح عبارة القواعد بعد قوله فلا ضمان لان الناس مسلطون على اموالهم وبعد قوله فلا منع قال في التذكرة هذا اذا احتاط واحكم الجدران بحيث يليق بما يقصده فان فعل ما يغلب على الظن انه يؤدي الى خلل في حيطان جاره فمنعه تردد فلو دق دقا عنيفا انشق به نقصا في حيطان جاره او حبس الماء بحيث ينتشر منها النداوة اليها او حصل بذلك من الحمام ففي الضمان تردد قال الشهيد

الثاني في الروضة اما الاملاك المتلاصقة فلا حريم لاحدها على جاره لتعارضها فان كل واحد منها حريم بالنسبة الى جاره ولا اولوية لان من الممكن
شروعهم في الاحياء دفعة فلم يمكن لواحد على اخر حريم وقال في المسالك بعد ذكر ما يقرب مضمونه من العبارة السابقة ولكل واحد من الملاك التصرف
في ملكه كيف شاء فله ان يحفر بئرا في ملكه وان كان لجاره بئر قريبة منها وان نقص ماء الاولى الى ان قال ومثله له اعداد داره المحفوفة بالمساكن حماما او خانا
او طاحونة او حانوت حدادا او قصارا على خلاف العادة لانه مالك له التصرف في ملكه كيف شاء نعم له منع ما يضر بحائطه من البئر والشجر ولو بعروق اصلها
اليه او الضرب المؤدي الى ضرر الحائط ونحوه وقال المحقق السبزواري بعد ما ذكر نحو ما في الدروس والمسالك ويشكل هذا الحكم في صورة تضرر
الجار تضررا فاحشا نظرا الى ما تضمن الاخبار المذكورة من نفي الضرر والاضرار وهو الحديث المعمول به بين الخاصة والعامة المستفيض بينهم خصوصا
ما تضمن الاخبار المذكورة من نفي الاضرار الواقع في ملك المضار الى غير ذلك من عبارات الاصحاب الدالة على جواز تصرف المالك في ملكه وان
تضرر الجار **قوله** باخراج روشن وجناح آه **اقول** الروشن والجناح يشتركان في اخراج خشب من حائط المالك الى الطريق بحيث لا يصل
الى الجدار المقابل ويبنى عليه ولو وصل فهو الساباط وربما فرق بينهما بان الاجنحة ينضم اليهما مع ما ذكر ان يوضع لها اعمدة من الطريق كذا في
المسالك **قوله** بل فيها الخبر بسمرة ايضا الى ذلك آه **اقول** ومن هنا يظهر ضعف ما نقلنا عن صاحب الكفاية من تضمن الاخبار نفي الاضرار الواقع
في ملك المضار فان اضرار سمرة ليس من جهة تصرفه في ملكه ليكون موردا للنهي بل انما هو لتعليه على الانصاري ودخوله عليه من دون اخبار واستيذان
ولا دخل لذلك بالنهي عن التصرف في الملك **قوله** والترجيح للمشهور للاصل آه **اقول** قد يرجح غير المشهور بتقديم جانب الحرمة على غيره بمقتضى الاستقراء
في الشرعيات مع ان قاعدة الضرر جارية مجرى العقليات الغير القابلة للتخصيص مضافا الى ان باب المقدمة يقتضي وجوب ترك التصرف لتحصيل الامتثال
النهي عن اضرار الغير **قوله** ثم فصل المعترض بذكر اقسام آه **اقول** بيان الاقسام والفروض على وجه ابسط واطرق واشمل ان تصرف المالك
في ملكه اما ان يكون لحاجة او بدونها والحاجة قسمان جلب النفع ودفع الضرر وعلى اي تقدير اما ان يكون الضرر الواقع على الجار ضررا عينيا كحفر
بئر يوجب سقوط حائط الجار او حكميا كرفع الجدار على سطح الجار على وجه يوجب حبس الهواء ويمنع اشراق الشمس والقمر على داره بحيث يصير سببا
لنقصان قيمتها ومنفعتها وعلى التقادير اما ان يكون هذا الضرر مستندا الى نفس فعل المتصرف في ملكه كما في المثال المذكور واما ان يكون
ناشيا من امر اخر مترتب على ذلك كبناء الحمام الموجب لنشر الرطوبة ولو بعد الايام وغرس الشجر الموجب لحبس الهواء كذلك وعلى التقادير
فاما ان يكون هذا الفعل مما يعلم المتصرف انه مضر للغير او يظن ذلك ويكون غافلا عنه بالمرة او عروضا وعلى الاخيرين اما يعد فعله ضررا
في العرف اولا وعلى التقادير اما ان يكون عالما بالحكم التكليفي والوضعي وجاهلا بهما او باحدهما مقصرا او قاصرا وعلى تقادير الحاجة للنفع الضرر
اما ان يتضرر بترك التصرف في ملكه تضررا اذا خلا يحتمل الضرر العرفي الذي هو ملحوظ في المقام وامثاله اولا وعلى جميع التقادير اما ان يتساوى الضرران
او يختلفا وعلى التقادير اما ان ينبعث الاضرار عن الامور الجائزة كالاعارة والاستيفاء او عن غيرها وعلى اي تقدير اما ان يقصد الاضرار
لعداوة بينهما اولا كما اذا كان فعله لغوا وعلى التقادير اما ان يكون ضرر الجار مما يتحمل عادة اولا وكذا ضرر نفسه على تقدير تضرره بالترك
وعلى اي تقدير اما ان يكون له مندوحة عن هذا الاضرار اولا وعلى اي تقدير اما ان يمكنه ارضاء الجار بالضرر اولا وعلى كل تقدير اما ان يمكن
بحسب الخارج الجمع بين الحقين بنحو من الانحاء اولا ثم ان ما به الجمع اما امر واحد او متعدد وعلى اي تقدير اما ان يرضى الجار بوجه الجمع اولا وعلى التقادير
اما ان يكون الضرران من سنخ واحد بحسب التعلق بالمال عينا ومنفعة او بالحق او بالعرض الى غير ذلك من الفروض المتداخلة بعضها في بعض التي لا
يهمنا استخراج مثلها خلا انها لكون الغرض فهم الضابط الكلي بالنسبة الى الحكم التكليفي والوضعي والتحقيق الذي يناسب دقيق الفقيه المنجد على
قواعد التفقه بالنسبة الى الاول هو الحكم بالجواز في جميع الصور الا ما شذ وندر نظرا الى عموم قاعدة السلطنة وادلة الاحكام الوضعية على
فرض جريانها في المقام لا تفيد التحريم ولا يدل عليه دليل الظلم وحرمة التصرف في مال الغير الا باذنه بعد فرض انه تصرف في ملك نفسه وان استلزم
ضرر الغير الا ان النظر الدقيق في قواعد الاصول يقتضي التفصيل على وجه ذكره المفصل وما يقرب منه وبالنسبة الى الثاني صدق الاتلاف والتسبيب
للضرر بحسب العرف فما صدق فيه يتعقبه الضمان دون غيره ومواضع الصدق غير خفية على المتامل في الصور فالاولى هو الاقتصار على الكل الموافق
للبناء المختصر **قوله** وعليه بني جماعة كالفاضل في التحرير آه **اقول** اختلفت كلمات الفقهاء رضوان الله عليهم في هذه المسئلة وما شابهها
في الضمان وعدمه بالنسبة الى اشتراط التعدي عن قدر الحاجة وعدمه واشتراط غلبة الظن بتضرر الغير به وعدمها فقال في الشرائع ولو ارسل
في ملكه ماء فاغرق مال غيره او اجج فيه نارا فاحرق لم يضمن ما لم يتجاوز قدر حاجته اختيارا مع علمه او غلبة ظنه ان ذلك موجب للتعدي الى الاضرار
ومثله في القواعد وقال في الدروس بعد ذكر شرطي الضمان او تجاوز قدر الحاجة من الماء والنار او علم التعدي الى مال الغير وقال المحقق الثاني
في جامع المقاصد كان الناس مسلطين على اموالهم كان للمالك الانتفاع بملكه كيف شاء فان دعت الحاجة الى ارسال ماء او اضرام نار في ملكه جاز فعله
وان غلب على الظن التعدي الى مال الغير لا اضرار بالغير نعم مع غلبة الظن بالتعدي ان تجاوز قدر الحاجة ضمن لانه سبب في التلف لصدق تعريفه عليه
اذ المباشر ضعيف فح انما يتحقق الضمان بالشرطين لا باحدهما وفي المسالك ما معناه ان مع عدم تجاوز الحاجة ومع علم التعدي وظنه لا ضمان اتفاقا لقاعدة

السلطنة والعدم للتفريط وضعف سببية الاتلاف بالاذن الشرعي وسمع النجار وعلم التعدي او ظنه تشبهه في الضمان للتفريط والسببية وان نفى احد الامرين دون الاخر ففيه قول للمحقق والعلامة في القواعد والارشاد بعدم الضمان للاذن الشرعي وعدم التفريط واصالة البراءة وقول للعلامة في التحرير والشهيد في الدروس بالضمان للسببية ثم قال ويرجح هذا القول في بعض افراده وسوما لو علم التعدي فتركه اختيارا وان كان فعله بقدر حاجته لان قطع تركه مع علم التعدي الى الغير وقدرته على قطعه تعد محض نعم مع عدم العلم او الظن قد يشكل الضمان على تقدير تجاوز الحاجة لان فعله مأذون على التقديرين ولا تفريط حينئذ هذه جملة من عبارات الاصحاب وقد عرفت من كلماتنا السابقة ان المناط في الضمان صدق السببية والاتلاف عرفا وهو حاصل مع العلم بالتعدي او الظن به لا بمجرد الزيادة على قدر الحاجة مع عدمهما كما لا يخفى **قوله** او بعد الترجيح بقلة الضرر الخ **اقول** مما وقع الخلاف فيه بين الفقهاء ان قلة الضرر هل هي من المرجحات ام لا بمعنى انه اذا دار الامر بين ضررين احدهما اقل او اخف من الاخر كما او كيفا فهل اللازم تقديم الاقل الاخف والحكم بالتخيير مع عدم ترجيح اخر لاحدهما فذهب صاحب العوائد الى الثاني فقال في جملة كلام له فيه وربما قيل بتعين اخف الضررين تمسكا بقاعدة الضرر فقط لعدم الدلالة والمشاكة في النفي واختاره جماعة من افاضل المتاخرين واوائل الاولى واليه ذهب صاحب العناوين استنادا الى نفس القاعدة بتقريب ان الضرر من الالفاظ التي يطلق على القليل والكثير بمعنى ان الضرر العظيم الكثير يطلق على كل حصة موجودة فيه انه ضرر فيشمل القاعدة الافراد المتداخلة كالمتباينة لصدق الضرر على كل منها كصدق الخمر على المن والرطل والقطرة المقتضي لحرمة كل منها بمقتضى دليلها بالذات لا باعتبار اندراج الاقل في ضمن الاكثر وبعد شمول دلالة الحرمة لكل فرد الابعاض لا شك في رجحان الاقل اذ يحصل ارتكاب الحرام بارتكاب كل منها فارتكاب الاقل اقل ويكفي في ذلك نفس دلالة التحريم ولا يحتاج الى اجماع او نص اخر والانصاف ان هذا القول خال عن قوة بعد فرض كون موضوع الحكم هو الضرر الصادق على القليل والكثير وقول الشارع لا اضرار المراد به النهي عن اضرار الغير ليس مثل قوله لا تتلف لزيد حيوانا او لا بساطا مثلا ليقال ان صدق الحيوان على الفرس والحمار على نهج سواء ولا ترجيح لاحدهما بالنظر الى ذلك وان كان الاضرار باتلاف الفرس اكثر وكذا الامر في البساط فان الاول من قبيل الاقل والاكثر والثاني من قبيل المتباينين هذا ظاهر **قوله** ويمكن ان ينزل عليها ما عن المشهور الخ **اقول** هذه المسئلة عنونها جماعة من الفقهاء في كتاب الغصب وجعلوها صورا اربع احديها ان يفرط كلا المالكين والثانية ان لا يفرط واحد منهما والثالثة ان يفرط صاحب الدابة والرابعة ان يفرط صاحب القدر فالاولى حكمها كسر القدر وضمان الدابة لها كما عن التذكرة معللا بان الكسر اصلح وعن الاردبيلي الجزم بعدم الضمان واستشكل فيه شيخ الجواهر وهو في محله وكذا حكم الثالثة بلا اشكال ولا خلاف كما في محكي التذكرة فان كان غير ماكولة اللحم لم يجز ذبحها ووجب كسر القدر مع ضمانه وان كانت ماكولة اللحم فهل تذبح او تكسر القدر الاقرب ذبحها لانه ينتفع بلحمها فيقل الضرر على صاحبها والتفصيل ان كان فرسها ذبحها وقع حيث وقع التفريط منه وظاهر التعليل مراعاة قلة الضرر واليه ينظر ما في الدروس من قوله لو كان كسرها اكثر ضررا من قيمة الدابة او لدابتها احتمل ان تذبح الدابة الا ان الملاق كلامه محل نظر لو تم التفصيل بعد قيام الاجماع على خلافه وحكم الرابعة كسر القدر بلا ضمان من صاحب الدابة بلا اشكال ولا خلاف ايضا واما الثانية فالمشهور فيها هو الحكم الاول الا انه استشكل في المسالك من جهة ان المصلحة قد تكون مشتركة وقد تكون مختصة بصاحب القدر او غالبة حصوصا اذا كان ما يبقى من القدر بعد الكسر له قيمة وقد يكون قيمة القدر او ارشها ازيد عن قيمة الدابة على تقدير اتلافها وايضا فقد تكون الدابة ماكولة اللحم فلا يفوت عليه بذبحها ما يقابل القدر او ما يفوت منها وكون المقصود خلاص الحيوان لانه ذو روح لا يتم مطلقا لانه على تقدير صلاحيته للذبح لا يتعين تخليصه ببقائه ليكون حكمه حكم القدر مع اشتراكهما في عدم التفريط ويظهر ضعفه مما ذكره المصنف الاستاذ والمختصر اطلاق الاصحاب ان المصلحة لصاحب الدابة مبني على اقتضاء بقاء القدر ملاكها فالمرجح عليه ابقائه دون صاحب القدر الذي يأخذ قيمته اما لو فرض عدم ذلك بكون القدر في راسها او على وجه يجيء بحيث يصير المصلحة مشتركة بينهما فالامر واضح ومما ذكرنا في هذه المسئلة تعرف حكم المسئلة الثانية وكلما اشبهها مما هو من هذا الباب مثل مسئلة دخول الدينار في المحبرة وبلع الشاة للجوهرة وغيرها مما فيه تزاحم الحقوق فلا نطيل فيها

قوله المقام الثاني في الاستصحاب اقول مسئلة الاستصحاب من اهم المسائل واعظمها في الاحتياج اليه في الاستنباط قال بعض الافاضل هذا الاصل هو العمدة بعد الكتاب والسنة بل ما يثبت به من الاحكام الفرعية النظرية اكثر مما يثبت بالكتاب انتهى ويمكن ان يقال انه ربما يثبت به اكثر مما يثبت بالسنة ايضا نظرا الى الفروع الغير المتناهية المندرجة تحت كل ما يثبت بهما سيما اذا لوحظ كون اصل الاشتغال واصل البراءة راجعين اليه بالجملة يكفي في علو شأنه ان جل الاحكام الشرعية مستنبطة من الادلة اللفظية كالكتاب والسنة ولا يتم الاستدلال بها الا بالتمسك بالاستصحاب في عدم النقل والنسخ والتخصيص وغيرها ومن هنا يعلم ان الاستصحاب الذي يتعلق غرض الاصولي بالبحث عن حجيته ليس منحصرا في الاستصحاب الموصل الى خصوص الحكم الشرعي لبيان تعميم البحث الى غيره مما استطرادا من جهة مراعاة عموم الادلة كما زعمه صاحب الفصول نعم الغرض الاهم هو ذلك بل لا شك ان البحث عن بعض الاستصحابات استطرادي كما ادعاه **قوله** هو في اللغة اخذ الشيء مصاحبا **اقول** قال في القاموس استصحبه دعاه الى الصحبة ولازمه الى ان يرجع ما ذكره المصنف الاستاذ ثم ان اطلاقه على المعنى الاصطلاحي هل هو من جهة غلبة الاستعمال او النقل وجهان اظهرهما الثاني

الكلام في تعريف الاستصحاب

ولما كان النقل المعتبر هو النقل المناسب كنقل الكلي الى الفرد لا الى المباين كما قرر في محله لاحظوا في التعريفات المشهورة المعنى اللغوي كما في نظائره من الالفاظ المنقولة عن معانيها الاصلية الى معان اخر فانا وجدنا بعد الاستقراء ان المعنى اللغوي باق فيها كلفظ الطهارة والصلوة والحج وغيرها ومن هنا يستبعد ان يكون الاستصحاب اذا خلا عن عنوان الابقاء

وسيأتي الكلام في ذلك وقد يقال ان النقل فيه لا يمكن ان يكون من النقل الراجح مطلقا بل هو كذلك في قسم منه وهو استصحاب الاحكام كالوجوب دون استصحاب الموضوعات كحيوة الغائب مثلا فان الحيوة مما يصح اثبات الغائب المستصحب بخلاف الحكم فانه يصح ايضا ويمكن الخدشة فيه بتبدل الحكم ايضا لكون الوجوب الاول هو الموافق والثابت

هو الظاهري فلا استصحاب **قوله** عند الاصوليين الخ **اقول** قد يقال ان مقصود العلماء من هذه التعريفات ان كان بيان ما هو المصطلح عند العرف فلا اختلاف فيه وان كان بيان ما هو المصطلح عند الاصوليين فهي فاسدة لان الحكم المذكور فيها ح مرادف للاستصحاب مع اختلاف لوازمهما اذ يصح ان يقال يجب الحكم ببقاء ما كان وابقاء

ولا يصح ان يقال يجب الاستصحاب المنافرة من جهة الدلالة لاجل اللفظ وايضا يصح ان يقال الاستصحاب حجة ويجب العمل بالاستصحاب ولا يصح ان يقال مثلا ابقاء ما كان على ما كان

حجة او يجب العمل به وفيه نظر اما اولا فلمنع عدم الصحة وانما حصل المنافرة من قلة الاستعمال الا ترى انه اذا قيل باب الطهارة من ابواب الفقه لم يكن فيه منافرة بخلاف ما اذا قيل باب

استعمال الطهور مشروط بالنية من ابواب الفقه فان فيه منافرة ظاهرة واما ثانيا فلان هذه التعاريف لم تكن حدودا حقيقية الا انها بمنزلة الحدود بالنسبة الى هذه الماهية

الجعلية وقد صرحوا في باب الترادف بخروج الحد والمحدود عنه اذ ليس لا لانهما على المعنى بجهة واحدة مع انها معتبرة في الترادف واما ثالثا فلاختصاص الترادف بالمفردات كما

صرح به بعضهم بل اخرج الحد والمحدود عنه واما رابعا فلامكان ان يمنع وجوب صحة قيام احد المترادفين مقام الاخر كما في كلمة رب وصار ولو سلم فيمنع لزوم صحة القياس في الحكم

بل في افادة المعنى **قوله** اسدها واخصرها الخ **اقول** اما وجه الاسدية فهو عدم شموله للشك الساري مع شموله لاستصحاب الموضوع والحكم الشرعي وغيره واما

وجه الاخصرية فواضح اذ كل من التعاريف المفيدة مفاد هذا التعريف اطول منه مثل قولهم انه الحكم ببقاء ما كان على ما كان او ابقاء ما كان كان والتمسك بثبوت ما ثبت

في وقت وحال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت وفي غير تلك الحال كما عرفه به صاحب الوافية او اثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلا على ثبوته في الزمان الاول كما عرفه بالبهائي او اثبات

الحكم في الزمان الثاني لاجل ثبوته في الزمان الاول كما عرفه به المحقق الخونساري او اثبات ما علم تحققه في الزمان الاول في الزمان الثاني بظن بقائه كما عرفه به شارح الوافية او سوان يثبت

شيء في الزمان الثاني ما ثبت له في الزمان الاول واثبات ما علم وجوده ولم يعلم عدمه كما عرفه به صاحب المعراج او ابقاء ما علم ثبوته في الزمن السابق فيما يحتمل البقاء فيه من الزمن اللاحق

كما في الفصول ومع ذلك يرد على هذا التعريف امور احدها انه غير منعكس لخروج الاستصحاب العدمي عنه اذ لا اثبات ولا ابقاء فيه ويندفع بان معنى ابقاء ما كان او اثباته الحكم

ببقائه وثبوته على الوجه الذي كان عليه سواء كان ذلك من الامور الوجودية ام العدمية ففي استصحاب البراءة يحكم بثبوتها على الوجه السابق في الزمان اللاحق فيقال البراءة ثابتة

الان كما كانت ثابتة في السابق وان كان تصور هذا المعنى خفيا اذا لوحظ الاستصحاب بالنسبة الى عدم الحكم واما ما يقال في الدفع من ان التعريف انما هو للاستصحاب الوجودي

فلا ضير في خروج العدمي او ان المراد من الاثبات معنى عام شامل للنفي وهو لنقيضه فلا كراهة فيه كما لا يخفى وثانيها انه فاقد لذكر الشك الذي هو من مقومات الاستصحاب

فيكون غير مطرد لدخول ما لو كان ثبوت الحكم في الان الثاني يقينيا ويندفع بما اشار اليه من الاشعار بالعلية فان تعليق الابقاء على الكائن في الزمن الماضي يشعر بعليته الكون في ذلك

الزمان للابقاء من دون مدخلية شيء اخر من اليقين في الزمن الثاني ونحوه ويمكن دفعه بخروج ذلك بقيد الابقاء اذ لا ابقاء هناك بل الموجود فيه البناء الا ان هذا انما يتم

اذا لم نفسر الابقاء بالحكم بالبقاء وثالثها ان الظاهر من لفظ الابقاء ان الاستصحاب هو بنفسه له مرتبة الجعل للحكم والاثبات مع انه ليس كذلك لذا لا يكون حجة في الاثبات

العقلية كما في الاصول المثبتة ويندفع بما فسر به الابقاء كما لا يخفى ورابعها ان الاستصحاب دليل والابقاء ليس به دليل وفيه ان الابقاء الملحوظ فيه ثبوت حجية بالعقل

او النقل دليل والاسناد الى المكلف مما لا يابى عن ذلك نظير الاجماع مع ان كونه دليلا محل الكلام كما نشير اليه ولو سلم فكونه دليلا على سبيل الاطلاق ممنوع اذ قد

هو قد يكون في طريق الحكم وخامسها ان الابقاء يحتاج الى دليل ودليله الاستصحاب فلو كان الاستصحاب عبارة عن الابقاء لزم اتحاد الدليل والمدلول وفيه ان

دليل الابقاء الذي يكون بالقول المذكور فيه هو الاستصحاب ليس عين الاستصحاب وسادسها انه اذا حكم بالابقاء حكم بتحقق الاستصحاب واذا لم يحكم به لم يتحقق

فتحقق الاستصحاب موقوف على الحكم بالابقاء والحكم بالابقاء موقوف على الاستصحاب ويندفع بما مر واعلم ان بعض الايرادات المذكورة متوجه على بعض التعاريف

الاخر ايضا ويندفع بما ذكرنا وكيف كان فالاولى ان يقال في تعريفه هو الحكم ببقاء المشكوك تعويلا على المتيقن **قوله** والى ما ذكرنا يرجع تعريفه في الزبدة

الخ **اقول** رجوعه اليه غير واضح مع انه يرد على الثاني ما لا يرد على الاول اذ ينتقض طرده باثبات الحكم في الموقت بعد الوقت تعويلا على ثبوته فيه على

القول بكون الامر بالاداء امرا بالقضاء مع انه ليس باستصحاب الا ان يكون على مذهبه كونه قضاء بالفرض الجديد وفيه ما فيه وبالتلازم القطعي بين الحكم للشيء في

اللاحق بعد ثبوته في السابق بالنص او الاجماع او العقل كما في القصر والافطار وبما لو ثبت في الزمان الثاني لثبوته في الاول بعد الفارق وعكسه باستصحاب الكلي

فانه لا يثبت الحكم الشرعي وهو الحكم في اصطلاحهم بل بنفيه وباستصحاب غير الموقت ~~ان ثبات الاحكام~~ الاحكام كالاوصاف مثل الرطوبة واليبوسة وباستصحاب غير الموقت

فان اثبات الحكم فيه ليس تعويلا على الزمان الاول بل على الحالة السابقة كالنجاسة والطهارة والحيوة وغيرها **قوله** ازيف التعاريف الخ **اقول**

ومما يرد على هذا التعريف ان الاستصحاب مصدر متعد فلو نقل الى المعنى اللازم المذكور فيه لزم النقل المرجوح اذ الاصل في النقل ان يكون من الكلي

الى الفرد كما ذكرناه الا ان يرجح فيه النقل التعيني كما صنعه بعضهم من جهة اصالة تأخر الحادث وغلبة هذا النوع من النقل لكنه يضعف احيانا الى قرائن

كثيرة والاصل عدمها الا ان يرجح لغلبته على الاصل ومما يرد عليه ايضا انه يستلزم اختلاف المشتق مع المبدا اذ المشتقات كلها مثل المضارع والماضي

يلاحظ فيها معنى الابقاء بل هي حقيقة فيه بحكم التبادر وهذا التبادر وضعي ولو شك في وضعيته فاصالة الوضعية كافية مع ان الاصل والاستقراء ايضا

نوافق المشهور مع الدليل بل لم يوافق الموافقة فلو لم تكن هذا الاستقراء قطعيا فلا اقل من ظنيته والظن يكفي في الموضوع المستنبط كما حققنا في محله منظا الى
ما ذكرنا لا يمكن زوال دين بقيس المبدأ ايضا في بعض الاحيان كما في قولهم استصحابا بالحالة السابقة ومما بيّنا ينقدح ضعف ما ذكره صاحب الحاشية الفصول من ان هذا
التعريف جود التعاريف بحسب الجنس كضعف ما ذكره ايضا من كون فصله محل نظر لشموله الى ان اخذ اليقين بالثبوت في الان السابق فصلا يجعل الحد غير منعكس
لخروج ما لو ثبت الحكم في الان السابق بالدليل الاجتهادي الظني ولم يعلم بقائه في الان اللاحق كما اذا ثبت عند المجتهد رجحان الاستظهار للحائض في اليومين بعد ايام
العادة وجوبا او استحبابا بالدليل الاجتهادي الظني ولم يعلم الحال في اليوم الثالث فلا اشكال انه من افراد الاستصحاب مع عدم اليقين السابق وكما لو فرض ثبوت الخيار في
السنة السابقة بشهادة العدلين والاستصحاب ثم شك فيها بعدة لك كذا اخذ الشك في البقاء في الان اللاحق فيه لخروج ما لو كان البقاء مظنونا او موهوما من
الخارج لا يقال ان الاول مما يستغنى عنه والحد وهو الاستصحاب الجاري للمجتهد في الثاني كذلك الا انه لا يلزم تقديم المرجوح على الراجح لانا نقول في الاول مضافا
الى ان الحد للمهية ان الظن الخارجي لا يكون حجة في الموضوعات الخارجية لان بنائها على العلم على اي مذهب من اصالة حجية الظن فلا يجدي بخلاف الظن بالاستصحاب
فانه يجري فيها لكونه بمنزلة العلم واما في نفس الاحكام الشرعية فالظن مطلقا وان كان حجة فيها على ما اخترنا من اصالة حجيته الا انه لا يجدي على المذهب الاخر وانما الحد على
المذهبين يستمضيا فالى انه يجدي لنا ايضا نحو المعاضات وقال الثاني في اول الشطرين بمثل ما مضى في الموضوعات الخارجية مدارها على العلم والتعبد منه
ثبت حجيته وحيث لا علم كما هو المفروض فتعين التعبد اذ كان خلاف المظنون كما في شهادة العدلين اذا كان المشهود به موهوما عند الحاكم ولا يلزم تقديم المرجوح على الراجح
بل تقديم ما عينه الشارع بطريق التعبد واما في ثانيهما فارباب الظنون المخصوصة يقولون بمثل ما مرّ في الشطر الاول اذ بنائهم في الحجية على الظن المتعبد به يقدمونه على
غيره وان كان الاول اضعف من الثاني واما على ما اخترناه فنقول كم من عموم يقدم على الخصوص اذا تأيد بمؤيد خارجي كما ان العمومات الشرعية تقدم على الخبر الواحد اذا
تأيدت بالشهرة وغيرها وهنا لما كان الظن الاستصحابي يقوى بادلة حجيته على الاطلاق لا جرم يقدم على الظن الخارجي وان يقوى في حد نفسه هذا ملخص ما افاده وفيه
مواقع للنظر لا مجال لنا في التعرض لها الا انا نمهد البناء من اصله بان المراد من كون الحكم بيقين الحصول هو كونه يقينيا واجب العمل به ظاهرا بحسب الادلة الشرعية وان كان هذا
الاخير فارد فليورد على القوم جميعا حيث جعلوا اليقين اساسا ومرتكز الاستصحاب فلم يخص الايراد بتعريف المحقق المذكور ولم ادفع الشك ليس خصوص معناه اللغوي كما
ستعرف فيندفع الحد من اصله وكيف كان فمما يرد على التعريف ايضا اختلاله عكسا بخروج ما لو اجتمع اليقين والشك في زمان واحد كما هو في نوع الشك في الزمان
اللاحق وطردا بدخول الشك الساري مع انه ليس من موارد الاستصحاب كما ستحققه ومما يرد عليه ايضا انه يلزم عليه المجاز بلا حقيقة كما هو ظاهر وارد عليه بعض
المعاصرين بانتقاضه عكسا بما يكون الحكم فيه معلوما تقديرا وشانيا ثم عرفه بانه عبارة عن ابقاء ما كان في الزمن الثاني تعويلا على ثبوته في الزمن الاول ولو تقديرا مع عدم
العلم بالبقاء ولو تقديرا واراد من التقييد بالتقدير الاول ادخال ما ذكرنا وبالتقدير الثاني ادخال ما يوجد فيه دليل على طبق الاستصحاب وانت خبير بما فيه **قوله**
لكن بيان الاستصحاب الخ **اقول** حاصل ما يرد على هذا التوجيه ان الدليل هو نفس الحكم العقلي او الشرعي لا سببه مضافا الى ان نفس اليقين السابق لا يفيد الظن
بالبقاء لان لكل شيء بعد ما صدر من العلة الموجدة حظا من الوجود ويحتاج في بقائه الى علة المبقية فان بقيت بقي والا فلا فالحكم بوجوده في الان اللاحق يتوقف على
احراز بقاء العلة وهو غير معلوم والاستغناء عن العلة المبقية خلاف التحقيق كما حققنا في محله واما ما يورد عليه من ان الشك اللاحق لا دخل له في افادة الظن
وانما المفيد له هو نفس الوجود السابق فيه وجيه لا شك ان الاستصحاب لا يتحقق الا بالشك اللاحق والمقصود بالاستصحاب بحيثية يتبين محله ومجراه ويمكن
توجيه التعريف المذكور بوجه اخر وهو ان يجعل الكون تاما او يجعل قوله في الان السابق للاحق متعلقا به سواء جعل قوله يقيني الحصول صفة للحكم او وصفا او حالا
لكنه غير وجيه ايضا لانه يرد معه بعض الايرادات السابقة الا ان يجعل الاستصحاب مبنيا للمفعول ويقيد الحكم قبل الكون ويمكن توجيهه بارجاع الضمير الى الحال
والبقاء سائرا اجزاء الكلام على ظاهره الا انه بعيد كسابقه اما توجيهه بارجاعه الى التعريف المشهور من جهة ان التغاير بين الظن بالشيء وكونه مظنونا انما هو بالاعتبار
كالتغاير بين ضرب زيد ومضروبيته وايجاب شيء ووجوبه ففيه انه توجيه بما لا يرضى صاحبه لان الشك ليس المراد به خصوص الظن بل الاعم ليشمل الشك الحقيقي بناء
على حجية الاستصحاب عند المعرف من باب التعبد كما صرح في ذيل كلامه مع بناء التعريف مضافا الى منع كون التغاير بينهما اعتباريا صرفا اذ لا شك ان الظن والضرب
ونحوهما انما هي من الامور الاضافية النسبية القائمة بالمنتسبين فيحمل التام من احدهما قائم بذات الفاعل والثاني بذات المفعول فالضاربية قائمة بذات عمرو
والمضروبية بذات زيد لا يمكن توصيف احدهما بصفة الاخر ولا توصيفهما بكلتا النسبتين من جهة واحدة والا لزم قيام العرض الواحد بموضوعين وهو غير جائز كما
قرر في محله نعم يتم هذا اذا جعل الظن من قبيل الامر النسبي المنحل الى امرين احدهما داخل في حقيقة الاخر كالكسر والانكسار فان بينهما ليس مثل الايجاب والوجوب فرقا بينا
كما صرح به شيخنا المشهور في اول مكاسبه **قوله** لان دليل العقل الخ **اقول** هذا احسن مما عرفه به صاحب الفصول حيث عرفه بما يعرف به الدليل
اللفظي وهو المشتمل على فيك الامكان بصحيح النظر الخ لا فيك انه لو قيد بالتمام بيد الادراج الدليل المعقول عنه الفاسد من جهة فاسد النظر وكلاهما غير معقول
بالنسبة الى حكم العقل اذ لا يحكم الا بعد التوجه التام والاحاطة بجميع النظر **قوله** فان كان الحد الخ **اقول** كما هو ظاهر من كلام العضد المذكور بعد هذا الحد حيث
قال اختلف الاصحاب في حجية لافادة الظن وعدمها لعدمها ثم ان المراد من تطابق التعريفين تطابقهما في افادة تعبد الاستصحاب بما يناسب الحكم بالبقاء الذي
هو معنى الدليل حقيقة وان تخالفا في افادة احدهما حجيته من باب الظن والاخر حجيته من باب التعبد مع انه يمكن ان يقال انه لا يستفاد من هذه العبارة حجيته من باب الظن
لان عد الظن بالحال في بسقوط الظن بالبقاء الا انه اعم ولا دلالة للعام على الخاص ولا يمكن استفادة من الكبرى لانه لا منافاة بين الشك في البقاء في الان اللاحق والظن بالنظر الى الحالة

في بيان امور نافعة

السابقة للتيقن او المعتبر عند القائلين بحجيته من باب الظن حصول الظن ببقائه كما صرح به في القوانين الا ان يراد الظن النوعي لمقيد فتدبر و يظهر اعتبار
الظن النوعي لا الشخصي من تتبع كلماتهم حيث لا يتوقفون في اجراء الاستصحاب في الاحكام الكلية الى ان يظهر قيام الظن بخلافه ولا يبحثون عن كون البقاء
مظنونا وعدمه وكذا في الموضوعات والاحكام الجزئية فيحكمون لمن من عادته تجدد الحدث له باستصحاب الطهارة ولا يشترطون كونه ممن لا ينتقض طهارته عادة نعم
يظهر من البهائي ره في الحبل المتين في باب الوضوء اعتبار الظن الشخصي ومن هنا يظهر النظر فيما نقلنا عن القوانين **قوله** ان عد الاستصحاب الخ **اقول**
المشهور اطلاق الحكم الظاهري على ما يقابل الحكم الواقعي فان لكل موضوع بالنسبة الى المكلفين حكمين احدهما الحكم الواقعي وهو الذي يكلف به المكلف لولا
جهله المانع من تعلق التكليف به وثانيهما الحكم الظاهري وهو الذي يجب البناء عليه والتعبد به في ظاهر الشرع بمقتضى الادلة الشرعية سواء علم مطابقته للاول ام لا
لكن شيخنا الاستاد قده يريد في هذا الكتاب من الحكم الظاهري معنى اخص وهو ما اخذ الجهل في موضوعه المعبر عنه بالاصل العملي كما عرفت **قوله** فهو دليل
اجتهادي اه **اقول** لا ينبغي التوهم انه يكون حينئذ كسائر الادلة الاجتهادية بحيث يصلح لمعارضتها بل هو في رتبة متاخرة منها وعلى رتبة من البراءة والاشتغال
على القول باعتبارهما من باب العقل لانهما من الاحكام الظاهرية مطلقا وكون الحكم العقلي حكما ظاهريا لا ضير فيه كما قد يتوهم انه لا منافاة بين كونه ظاهريا وقطعيا كما لا يخفى
نعم يمكن جعلهما من الادلة الاجتهادية اذا جعلا حجة من جهة رجوعهما الى الاستصحاب كما تخيله بعضهم وهو خلاف التحقيق وحينئذ فالاستصحاب بناء على اعتباره
من باب الظن عرش الاصول العملية وفرش الادلة الاجتهادية وسيأتي الكلام فيه **قوله** من الادلة العقلية اه **اقول** قد يستشكل في عد الاستصحاب من الادلة العقلية من وجوه
احدها ان الدليل العقلي ما يكون جميع مقدماته عقلية فلو كان بعضها نقليا كان الدليل نقليا اذ النتيجة تابعة لاخس المقدمتين ولذلك يستشكلون في اطلاق
الدليل العقلي على الدليل الانسدادي المثبت لحجية الظن المطلق ومن هنا صرح بعض المحققين بعد اثبات حجية الاجماع المنقول وانه كالمحصل في استكشاف قول الحجة
بانه من الادلة الظنية نظرا الى الحجية اصله ولا شك ان حد مقدمتي الحكم في الاستصحاب نقلي فلا يكون من الادلة العقلية وجوابه ما اشار اليه شيخنا الاستاد من ان
المراد بالدليل العقلي المستقل الصرف وتوضيح المطلب ان الدليل العقلي هو كل حكم عقلي يستنبط منه حكم شرعي سواء حكم به العقل مستقلا من دون ترتبه
على حكم الشرع او كان حكم العقل به مترتبا على ثبوت حكم اخر ولو من جهة الشرع ثم يترتب على ذلك الحكم العقلي حكم شرعي اخر وعلى الاول اما ان يكون حكم العقل
امرا ثابتا للموضوع في نفسه بحسب الواقع او يكون ثابتا له بالنظر الى ظاهر التكليف الذي يكون للنفي الواقع فالاول مسئلة التحسين والتقبيح والملازمة بين حكمي العقل
والشرع والثاني مسائل الاستلزامات كوجوب المقدمة مثلا ومن الثالث اصالة البراءة والاباحة ومن القسم الثاني الاستصحاب على هذا القول وهذا القسم
الذي يسميه بعض المتكلمين بالمركب من العقلي والنقلي فانهم بين من ثنى القسمة في الدليل وبين من ثلثها فالاولون ارادوا بالنقلي ما يتوقف شيء من مقدماته القريبة
نقلية وبالمركب ما يكون بعض مقدماته القريبة عقليا ويمكن ان يقال ان اطلاق الدليل العقلي على الاستصحاب من باب الاطلاق على ماخذ المقدمات لا نفسها
وحينئذ فهو من تخصيص الدليل العقلي والنقلي بملاحظة استلزامه المطلوب فان كان ذلك بحكم العقل فعقلي والا فنقلي كما صرح شارح المفاصل لا شك ان
الاستصحاب على هذا القول من قبيل الاول ثانيها ان المراد من الدليل العقلي اما المقدمات التي يستدل بها العقل على الحكم او نفس حكم العقل وادراكه فعلى الاول لم
ان يصح عد ما يستقل به العقل بادراكه من الادلة العقلية مع ان عد من الواضح المتفق عليه من الدليل العقلي في ظاهر الاصطلاح ولو صح عده دليلا في الاصطلاح
لصح عد الشارع ايضا كذلك وعلى الثاني مع انه لا يساعد عليه الاصطلاح يلزم خروج الاستصحاب ونظيره من الاستلزامات عن الادلة العقلية وجوابه
انا نختار الاول ونقول فيما يستقل العقل بادراكه ان الدليل هو حكم العقل بحسن الفعل وقبحه فانه دال على حكم الشارع به ايضا نظرا الى ما دل على الملازمة بين
حكمي العقل والشرع ثالثها ان الاستصحاب على القول بجعله من باب حكم العقل لا يفيد الا الظن مع ان حكم العقل يجب ان يكون قطعيا وجوابه ان المراد من حكم العقل
هو مطلق الادراك والاعتقاد الشامل للظن فان التصديقات الظنية داخلة في الحكم فتدبر رابعها ان الدليل العقلي هو حكم عقلي يتوصل به الى حكم شرعي
فلا يصدق على الاستصحاب في الموضوعات الخارجية كالرطوبة والنبوة فلا يستقيم عده من الادلة الشرعية مطلقا والجواب بمنع ورود الاستصحاب في الموضوعات من دون ترتب الاحكام الشرعية
بل هو من الاحكام الفرعية المحضة سواء كان عنوانا من باب الظن ام لا اخبار **قوله** نظير المفاهيم اه **اقول** لا يخفى ان عد المفاهيم من العقليات لا يغير المسئلة
فان الظاهر ان ما كان اللزوم فيه بينا بالمعنى الاخص خارج عن الادلة العقلية بل هو مندرج في المدلول اللفظية فيندرج في مدلول الكتاب والسنة ومن هنا اقتصر
المفاهيم كما حققنا في محله **قوله** الثالث ان مسئلة الاستصحاب اه **اقول** يظهر ثمرة النزاع في كونها اصولية او فرعية في عدم كفاية الظن فيها على الاول على القول
وكفايته على الثاني مطلقا وفي عدم جواز التقليد فيها على الاول وجوازه على الثاني ثم ان هذه المسئلة من المسائل المشتبهة كمسئلة خبر الواحد ومسئلة التعادل
مسئلة الاجتهاد والتقليد ونحوها فهل تكون من المسائل الاصولية مطلقا او الفقهية كذلك او مختلفة بحسب الموارد نابعدها او تكون من المبادي التصديقية ام لا
من التنبيه على فائدة فافضح امثال المقام فنقول ان تمييز المسئلة وانها داخلة في اي علم امر مبني على سبيل منع الخلو بتعريف العلم وكون البحث فيها عن عوارض
موضوع العلم وتصريح اهل الفن والمدونين له في مسائل العلم ووجود خواص العلم ولوازمه فيه كتوقف اجماع الجميع للتعارض بتقديم الثاني دون الاول والثاني
متقارب للتدرج اذا عرفت ذلك فالحق ان الموارد مختلفة فان اجري الاستصحاب في الموضوعات المستنبطة كاستصحاب عدم النقل وعدم التخصيص فهو قاعدة اصولية لدخلها
في الاستنباط وان اجري في الموضوعات الصرفة كالرطوبة والنبوة فهو قاعدة فقهية كما صرح شيخنا المصرح لعدم مدخليتها في الاستنباط وكذا ان اجري في الاحكام
الجزئية كالطهارة للمكلف واما الاحكام الكلية فان كانت اصولية كحجية خبر الواحد فلا استصحاب الجاري فيها ايضا اصولي لمدخليتها في الاستنباط وانما الاشكال في الاحكام

في مباحث الاستصحاب

الكلية الفرعية مثل استصحاب نجاسة الكر المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه واستصحاب نجاسة الماء بعد كمال الكر واستصحاب نجاسة عصير الزبيب بعد الغليان
وعدّ هذا ثالثه واستصحاب الخيار الى ما بعد العلم الى غير ذلك ووجه الاشكال تعارض الموازين المذكورة فيه فالذي يقتضيه ملاحظة الموضوع وهو الواقع من الموازين كما
عرفت عدم كونه مسئلة اصولية لوجوه احدها ما ذكره المحقق القمي ره وهو مذكور في المتن وثانيها ان موضوع الاصول اما هو الدليل مط كما قيل او الادلة الاربعة
او دليل الفقه بان يجعل الموضوع امرا واحدا لامكانه وعدم الحاجة الى جعله متعددا كما ذكره بعض الافاضل والبحث عن الاستصحاب ليس بحثا عن الدليل لان الدليل
هو ما يستند في اثبات الشيء اليه لا الى غيره وليس الاستصحاب كذلك لامكان الاستناد في موارده الى الاخبار الاستصحاب بخلاف مثل خبر الواحد فانه يستند في اثبات
الحكم اليه لا الى ما دل على حجيته مثل اية النبأ ثالثها ما ذكره بعض المعاصرين بعد ما استنبطها من كلمات القوم ان النزاع في مسئلة الاستصحاب صغروي وهو انه حينئذ
يرجع البحث في الاستصحاب الى التكلم في نفس الموضوع وهو حكم العقل فيدخل في المبادي التصديقية ثم نقل الجواب عنه عن شيخنا المعاصر بان المراد من الادلة هي الادلة
الواقعية الثابتة دليليتها في نفس الامر فالبحث عن حجية شيء في الظاهر بحث عن احوال الدليل الواقعي اقول ويمكن الجواب عنه بوجه اخر وهو ان البحث عن حجية
هذا الشيء الذي يسمونه بالاستصحاب ويجعلونه من الادلة وهو ابقاء ما كان على ما كان او الحكم بالبقاء مع قطع النظر عن حصول الظن منه وعدمه وحصول الظن وعدمه من لوازم
الدليل للطرفين فمن يقول بحجيته يقول بحصول الظن منه ومن يقول بعدمها يقول بعدمه نظير نزاعهم المعروف بينهم من ان العام المخصص في الباقي حجة ام لا مع ان
النزاع فيه انما يرجع الى افادته الظن وعدمه لذا استدل الطرفان بهما مع انه يمكن ان يقال بالنسبة الى الاحكام العقلية الغير الفطرية الخالية عن شائبة الاوهام انه
قابل للنزاع في حجيتها وعدم حجيتها بمعنى انه حكم عقلي واقعي او مجرد تخيل وتصنع نظير ادعاء الاخباريين على طريق التفصيل في الامور العرفية فتامل ومما ذكرنا يعرف
ان مقتضى الميزان الاول وهو التعريف ايضا عدم كونه مسئلة اصولية اما على تعريف علم الاصول بانه علم باحث عن احوال الادلة فللوجهين الاولين واما على
تعريفه بانه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فللثاني منهما لان المراد من القواعد الممهدة للاستنباط هي التي
يستند في الاستنباط اليها لا الى غيرها نعم مقتضى تدوين العلماء اياه في الكتب الاصولية هو كونه قاعدة اصولية وكذا مقتضى تنصيصهم كما قال المحقق في رد
الاستدلال بالاخبار للاحتياط ووجوبه وعلى جواز البناء على البراءة ان الاحتياط مسئلة اصولية لا تثبت باخبار الاحاد وتنصيصه ان لا فرق في الاحتياط لكنه فرق
بينه وبين الاستصحاب فانهما من واد واحد وكذا مقتضى خواص المسئلة الاصولية فان من خواصها عدم انتفاع العامي بها وكونها وظيفة المجتهد كما صرح ره
في المتن ويمكن الجواب عن هذه الموازين الثلثة المثبتة لكونها من المسائل الاصولية اما عن التدوين فبان المدون في كتب الاصول هم المتقدمون وانما دونه المتاخرون
في كتبهم اقتفاء لاثرهم وحجية الاستصحاب عندنا لعدها من باب العقل ولا اشكال في كونه حينئذ مسئلة اصولية مع قطع النظر عن الشبهة التي تجعلها من المبادي
التصديقية وانما الاشكال على تقدير ثبوته بالاخبار ولا يدل التدوين على المقصود على هذا الفرض واما عن التنصيص فبانه صدر بالنسبة الى الاحتياط لا
الاستصحاب ولو سلم فنمنع اعتبار تنصيص المحقق ره وحده بل المعتبر هو تنصيص جماعة من اهل الخبرة واما عن وجود الخواص فبالنقض الى انه لا يدل الا على
المدعى بل مرجوح بالنسبة الى الميزانين الاولين فلا يعارضهما كما اشرنا اليه ويمكن اثبات كون الاستصحاب مسئلة فقهية فرعية بطريق اخر وهو ان المسائل
الاصولية هي احوال المباني بحيث يكون كل من المباني مدركا للحكم ومفيدا له فيكون نفس تلك الاحوال من الحجية وعدمها موجبا للاستقرار في الذمة كان حجية
اقيموا الصلوة وكذلك فهذه اي الحجية مسئلة اصولية والاستصحاب ليس كذلك فان دلالة لا تنقض على الحكم ليس الا كدلالة اقيموا على وجوب الصلوة وملخص الكلام
ان كلما يصح استناد الحكم الفرعي اليه بلا واسطة فمفاده من الاحكام الفرعية مثل لا تنقض فمن جميع ما بينا علم ان الاستناد في حجية الاستصحاب ان كان الى العقل
فهو من الادلة وان كان الى الاخبار فهي من الاحكام الكلية الفقهية من القواعد الفقهية واذا احطت خبرا بما حققنا ظهر لك ما في كلام المحقق القمي ره في اول القوانين حيث قال
واما الاستصحاب فان اخذ من الاخبار فيدخل في السنة والا فيدخل في العقل وتوضيح ما في كلامه ان مراده من الاخذ من الاخبار او العقل ان كان استفادة حجيته منها
فيرد عليه ان استفادة حجيته من السنة لا يوجب كونه منها بل يكون ح قاعدة مستفادة منها والا يلزم كون المستقلات العقلية داخلة في السنة لاستفادتها
من الشرع كالعقل من جهة قاعدة الملازمة وكذا استفادة حجيته من العقل لا يوجب كونه داخلا في العقل فان الاستفادة من الدليل العقلي لو كان موجبا لكون الشيء
دليلا عقليا للزم كون الكتاب والسنة مندرجين في الادلة العقلية لرجوع الحجية بالاخرة الى العقل وان كان مراده من الاخذ منهما كونهما منشأين لابقاء ما كان
مع قطع النظر عن الحكم بالحجية فيرد عليه ما ورد على الشق الاول من الفرض السابق وان لم يرد عليه ما ورد على الشق الثاني هنا انه لا يقال غرض المحقق الادخال
الاستصحاب في الادلة الاربعة فمراده من دخوله في السنة انه بحث عن السنة ودلالتها على الاستصحاب لانا نقول البحث عن السنة من حيث دلالتها على الامر الخاص
ليس من المسائل الاصولية في شيء اذ هي البحث من حيث الدلالة العامة وان الشارع جعلها حجة في حقنا اولا واما البحث من الحيثية الاولى فهو داخل في المبادي مثل دلالة الامر
على الوجوب مثلا بل يمكن منع دخوله فيها ايضا نظرا الى ان المقصود فيها ايضا هو الجهة العامة **قوله** مسئلة اصولية آه **اقول** بناء انطباق التعريف
عليه بناء من القواعد الممهدة للاستنباط اذ المقصود من التمهيد ان يكون الممهد صغرى لاستنباط الحكم الفرعي عن الدليل او كبرى وبعبارة اخرى يكون واسطة ومن
المعلوم ان الاستصحاب من هذا القبيل حيث يقال مثلا ان الماء المتغير عند زوال التغير من قبل نفسه متيقن النجاسة سابقا مشكوك بقائها لاحقا وكلما كان كذلك
باق على ما كان من جهة قوله لا تنقض ولاجل كونه ممهدا للاستنباط يختص بالمجتهد الذي هو اهل الاستنباط كذا نقل عنه ره وانت خبير بما فيه فتدبر قوله نعم يشكل
ذلك آه اقول يمكن ان يقال بعد تسليم ذلك انه لا ينافي ان يكون مسئلة الاستصحاب مسئلة اصولية كخبر الواحد على الوجه الذي ذكره شيخنا المص ره وذكر الخبر الواحد

في بيان امور نافعة

نظائر الاستصحاب بناء على كونه من الحجة مع انه قد صرح في مبحث الاخبار بكون مسئلة الخبر الواحد مسئلة اصولية **قوله** نعم ينبغي ان آه **اقول** لعله اشار الى دفع ما يتوهم من ان المثمرة المذكورة للمسئلة الاصولية وهو استنباط الحكم بمعونتها يجري في هذه القاعدة ايضا وحاصل الدفع ان المراد منها ما كان شأنه ذلك لا ما قد يتفق فيه احيانا وقد يقال انه اشارة الى ان محل النزاع هو الاستصحاب الجاري في الشبهات الحكمية الفرعية دون الاصولية كالجاري في باب الالفاظ كاستصحاب العموم والاطلاق وقد مر منا الاشارة الى هذا المطلب **قوله** مختص بالمجتهد آه **اقول** فان قلت اختصاصه بالمجتهد لا يدل على كون المسئلة مسئلة اصولية بل يجامع كونها فقهية والاختصاص بالبعض انما هو لاختلاف حالات المكلفين كما في القصر والاتمام والوضوء والتيمم والصلوة بهما قلت اولا انه يلزم على هذا كون جميع المسائل الاصولية كحجية الكتاب وخبر الواحد والاجماع وغيرها مسائل فقهية والاختصاص فيها انما هو لاجل اختلاف الحالات وثانيا ان ادلة حجية الادلة ومنها الاستصحاب لا اختصاص فيها بل هي عامة لجميع المكلفين فالمجتهد نائب عن المقلد لعجزه عن الاستنباط فان قلت هيهنا مسائل فقهية يعجز عنها العامي كنفي الحرج ووجوب الوفاء بالعقود لظهور عدم تمكنه من الفحص عن المعارض فيلزم ان تكون مسائل اصولية قلت المناط عجز العامي عن تطبيقه بعد استنباط ذلك من الادلة بحيث لو عرضه المجتهد عليه بعده لم يكن له العمل به لعجزه فيما ذكر ليس كذلك وانما هو عجز عن اثباتها واستنباطها من الادلة ومثل هذا يجري في جميع المسائل الفرعية كما لا يخفى نعم يرد عليه انه قد يورد عليه من مثل قاعدة البرائة والاشتغال ونحوهما من المسائل الفرعية التي لا ضبط للعامي فيها لعدم قدرته على احراز موضوعها وهو الشك المعتبر فيها وقد اعترف في طي كلماته بدخول امثالها في المسائل الفرعية **قوله** وقد جعل بعض السادة آه **اقول** هو العلامة الطباطبائي بحر العلوم ره ذكره في الفوائد فيكون الاستصحاب من مسائل الاصول لان النظر في الدليل من شأن المجتهد المفروض انه من الادلة ولذا اختار العلامة المذكور ره في ذلك الكتاب معارضته مع العموم التي هي ادلة اجتهادية كما في استصحاب نجاسة الماء المتمم كرا فان مقتضى عموم كل ماء طاهر طهارته ومقتضى الاستصحاب نجاسته وهو مقدم على العموم ثم دفع ما يتوهم وروده عليه من ان النسبة بين الاستصحاب وقاعدة الطهارة عموم من وجه لا مطلقا حتى يحمل الخاص على العام بما هو مبني على هذا المطلب الذي نقل عنه في المتن من ان الاستصحاب هو الدليل وادلة حجيته من قبيل دليل الدليل فان العموم من وجه انما هو بين العموم ودليل الدليل **قوله** بمعنى الاستصحاب الجزئي آه **اقول** حاصل الايراد عليه ان كون لا تنقض دليل الاستصحاب تم بل هو نفسه لما اشرنا سابقا من ان المراد لتشخيص الدليل عن غيره صحة التمسك به في المسئلة ولا شك في صحة التمسك بلا تنقض فهو نفس الدليل لا دليل الدليل وبه ينهدم ما بنى عليه مسئلة التعارض والترجيح وسيأتي زيادة كلام فيه في محله **قوله** هو مجرد عدم العلم آه **اقول** وجهه ظاهر لما لا دلالة للاخبار على عدم النقض الا باليقين والمراد من الشك فيما دل على عدم جواز نقض اليقين بالشك هو مجرد عدم العلم كما سنبينه مما قد يتوهم من كون اعتبار الاستصحاب على هذا القول ايضا مقيدا بعدم قيام الظن على خلافه او حصول الظن الشخصي منه غير سديد الا ان يدعى ان الاخبار ايضا مبنية على الاعتماد بالظن الحاصل من الوجود السابق وهو مشكل كما اعترف به المحقق القمي ره ولذا عمم الشك في تعريف الاستصحاب بحيث يشمل الظن بالخلاف ايضا والعجب منه انه مع تصريحه بذلك وان الاستصحاب لا يفيد الظن وقد لا يفيده وهو محتج على التقريبين قد ادعى في مقام الاستدلال قضاء ضرورة الوجدان بافادته الظن بل صرح بافادته الظن في جواب حجج المنكرين ايضا **قوله** واما على القول آه **اقول** الاحتمالات على هذا القول ثلثة اعتباره من باب الظن الشخصي كما استظهره شيخنا المصرح من كلمات بعضهم او اعتباره من باب الظن النوعي والمراد به كون الامارة بنوعها او خليتها وطبعها مفيدة للظن وان لم يفده بالفعل في بعض الموارد وهو اما على وجه التقييد بعدم الظن بالخلاف وهو الظاهر من كلام العضدي في عبارته السابقة المذكورة في تعريف الاستصحاب وان كان ذلك الكلام لا يأبى عن ان يكون مراده الظن المعتبر الذي هو حاكم على الاستصحاب فلا ينافي ذلك اعتباره من باب الظن النوعي المطلق ولا يأبى ايضا ان يكون اعتباره عنده من باب الظن الشخصي وذكر هذا القيد للاشارة الى ان الظن الشخصي لا يحصل في طرفي النقيض واما على وجه الاطلاق كما هو مقتضى التحقيق هذا القول وان نسب المحقق القمي ره الى القوم اعتبارهم الظن الشخصي **قوله** نعم ذكر شيخنا البهائي آه **اقول** يمكن ان يستظهر منه القول بعدم حجية الاستصحاب رأسا كما يظهر القول به من تلميذه الفاضل الجواد ايضا وان كان صريح الشيخ ره في الزبدة حجيته وطريق الاستظهار ان تعرضه في طي كلامه لكون العادة على بقاء الطهارة وعدمه ثم حكمه بان المدار على الظن يشعر بان المناط عنده هو الظن الناشي من العادة لا الظن الحاصل من الاستصحاب فلا ينافي نفيه الاستصحاب قوله ببقاء الطهارة وعدم وجوب تجديدها من الجهة التي ذكرناها كما لا ينافي قوله بوجوبها في عكس المسئلة من جهة الادلة الاخرى من الاية وبقية الشغل كما صرح به شيخ الجواهر ره وهذا نظير الظن الحاصل من الاتحاد والتعاقب لعادة التي ذكروه في مسئلة من تيقن الطهارة والحدث وشك في المتأخر منهما وحمل كلامه على هذا اسهل من حمله على ظاهره من حيث استلزامه الاجتهاد في مقابلة النص الدال على ان اليقين لا يجوز نقضه الا باليقين وبما ذكرنا يظهر عدم اختصاص المبني فيما ذكره شارح الدروس ره فتأمل **قوله** باخراج الظن عنه آه **اقول** لا شك انه يعتبر في تحقق مجرى الاستصحاب عند بقاء الاعتقاد السابق بان يحصل فيه التزلزل والا لكان الحكم ثابتا بدليله ولا معنى للاستصحاب وحصول التزلزل بالشك الاصطلاحي عند القائل بحجيته من باب الظن الشخصي انه لو حصل الظن بالخلاف زال الظن بالبقاء لامتناع تعلق ظنين شخصيين بطرفي النقيض والذي يقول بحجيته من باب الظن الشخصي لعله يقول بان ذكر الشك في الاخبار انما هو لبيان ما به يتحقق مجرى الاستصحاب وكذا ما يفهم من مفهوم لفظ اليقين وحاصل ان المراد تحقق التزلزل وان الشك يشمل الظن ايضا فاخراج الظن بالخلاف عنه في مورد الاخبار لا وجه له مع تساويهما بالنسبة الى اللفظ وحينئذ فيمكن ان يتصور ان يحكم الشيخ ره بخروج الظن بالخلاف وعدم خروج الشك الاصطلاحي مع اعتبار الظن الشخصي لان حصول التزلزل بحصول الشك الاصطلاحي بالنظر الى الزمان اللاحق لا ينافي زوال الشك بالتوجه الى

في مباحث الاستصحاب

الحالة السابقة وحصول الظن بالبقاء الى بعض ما ذكرنا من ظاهر كلام الشهيد ره الاول فلا يرد ما اورد على المحقق الخونساري ره من ان المراد من الظن ان كان الظن الحاصل

فالشيخ لم يخص الاخراج به بل اخرج الشك ايضا وان كان الظن بالبقاء فلم يخرجه الا ان يراد من الاخراج اختصاص الحكم به دون غيره فمآ فيه نعم يرد عليه ان

القائل بحجيته من باب الظن الشخصي له ان يقول ان المراد من الشك هو الشك الاصطلاحي كما بيّنا سيما اذا كان الاخبار كما نفسه عن حكم الفعل كما احتمله المحقق

القمي ره والعجب ان المحقق الخونساري ره ذكر في طي كلماته المذكورة في شرح الدروس ان منهم قوله ع لا تنقض اليقين بالشك جواز نقضه بغير على ما حكى عن شيخ

الجواهر دبين كلاميه تدافع ظاهر **قوله** فما تمل آه **اقول** اشار الى انه يرد عليه على هذا الفرض ما اورده المحقق الخونساري ره عليه من ان اجتماع الظن

والشك في زمان واحد ايضا محال كاجتماع اليقين والشك فالاولى ان يحمل كلام الشهيد ره على ارادة الظن النوعي الجامع للشك وان كان كلامه ظاهرا في الاول

قوله انه لا يستصحب يقوم بامرين آه **اقول** اركان الحقيقة خمسة الحكم وهو المستصحب والزمان الاول والثاني والثبوت في الاول وعدم العلم بالثبوت وكلها منطوية

في هذين الامرين اللذين ذكرهما المصنف ره ثم ان توضيح المطلب هاهنا انه لا بد في جريان الاستصحاب من وجود تيقن في السابق وشك في اللاحق فلو لم يحصل اليقين السابق الى

الى الزمان اللاحق وهو المعبر عنه بالشك الساري كما لو تيقن بنوبته ما وايقن بكونه دما ثم زال يقينه السابق من جهة احتمال كونه شيئا اخر لونه احمر فليس الاستصحاب

في شيء وتحققه وكذا لو لم يحصل اليقين السابق اصلا وهو المعبر عنه بالاستصحاب القهقري كان يقال في اثبات معنى للفظ في زماننا انه في هذا الزمان بهذا المعنى

الى الزمان السابق على هذا الزمان لاصالة عدم النقل فهو ليس من الاستصحاب الاصطلاحي وان امكن ان يقال انه يلاحظ فيه استصحاب العدم الازلي ولا يلاحظ فيه

الوجود في الزمان اللاحق ثم انه لا بد من تاخر المشكوك عن المتيقن ولا يقدح اتحاد زماني الشك واليقين كما لو اخبر المخبر الصادق بموت لعدله لزيد اخبر في ذلك الوقت

يوجب قوله الشك بموته وكذا لا يقدح تاخر اليقين عن الشك كما لو باع شيئا فضولا فتملك المشتري له مشكوك قبل الاجازة ومتيقن بعدها او عدمه كعدله الرد فالشك

في الملك متقدم على اليقين بالملك وعدمه على تقدير الاجازة والرد **قوله** اما لو لم يلتفت له آه **اقول** يمكن ان يدفع بذلك ما عسى ان يورد على القوم من

اخذهم ملاحظة الحالة السابقة دون نفس تلك الحالة في مجرى الاستصحاب مع انه لا دخل فيه للملاحظة وعدمها **قوله** لسبق الامر بالطهارة آه **اقول** المراد الحكم

الظاهري الثابت بالاستصحاب ووجه ما ذكره ره انه يجب التعبد بالحكم الظاهري متى اخذ به ولا يجب على فرض عدمه فان المناط في الالتزام به هو الفحص عنه لا الاخذ

نظير ما ذكره القوم في اثبات كون التخيير في اخذ القول باحد المجتهدين بدويا لا استمراريا فلا يجوز العدول عنه الى الاخر من انه بعد الاخذ بقول احدهما يكون حكما ظاهريا له

لا بد من ان يتعبد به وقد تقدم في اواخر بحث البرائة ما ينا سب المقام **قوله** فافهم آه **اقول** لعله اشارة الى ان الاستصحاب هاهنا من الاصول المثبتة فلا يجدي

في اثبات وجوب الاعادة وذلك لان وجوب الاعادة من لوازم العقلية للصلوة مع الحدث من حيث ان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط عقلا فحينئذ فقاعدة

الشك بعد الفراغ تقتضي الصحة بلا معارضة شيء اصلا **قوله** باستقرار سيرة العلماء آه **اقول** لنا الفاظ كثيرة الدوران في السنة العلماء

ينبغي التنبيه عليها وبيان الفرق بينها وهي الاجماع والضرورة والسيرة وبناء العقلاء وبناء العرف فنقول الثلاثة الاول مشتركة في الكشف القطعي

عن قول المعصوم لكن الكشف في الاول باراء العلماء ظنية كانت او علمية نظرية ولو بلغا البداهة ولو اختص الضرورة بالعلماء عدم منعه دونهم لخاصة بالثالث

بعمل الذين يحصل الاستكشاف بعملهم والرابع والخامس يشاركان الثالث في الجنس اعني المدخلية للعمل فيمتاز كل عن الاخر بالفصل ففصل السيرة ان فيها

جهة استنباط الحكم الشرعي والدليل على حجيته هو تقرير المعصوم وفصل بناء العقلاء ان فيه جهة العقل والكشف عن حكمه والدليل على حجيته هو الدليل

على حجية العقل وفصل بناء العرف ان فيه جهة فهم المرادات من الالفاظ والدليل عليه هو قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وغيره مما يؤدي

مؤداه ثم ان السيرة على قسمين احدهما سيرة العلماء وثانيهما سيرة العوام اما الاولى فلا شك انها تكشف عن قول العلماء بما استقر سيرتهم عليه وهل تكشف

عن قول المعصوم يبتني على كشف قول العلماء عنه وقد تقدم الكلام فيه في باب الاجماع واما الثانية فهل تكشف عن قول العلماء الكاشف عن قول الامام

او تكشف عن قوله او لا بلا واسطة ونظهر الثمرة فيما اذا استقر فتوى العلماء على خلافها وجهان اقويهما الثاني لقاعدة التقرير الثابتة بادلة الامر

بالمعروف والنهي عن المنكر فان قلت ما ذكرته من التقرير انما يصح التمسك به فيما اذا اتفق موافقة السيرة لفتاوى العلماء او الشك فيه لا فيما اذا اتفق مخالفة

بينهما فان الفتاوى تكفي حينئذ في الردع فيكون السيرة على الباطل قلت مجرد مخالفة الفتاوى لا يكفي في الردع كما لا يخفى على المتامل فيقع التعارض بينهما

فلا بد من التاويل في احديهما مع امكانه والتوقف والرجوع الى الاصول مع عدمه ثم ان حجيتها مشروطة بامور احدها عدم انبعاثها من عدم المبالات في الدين ثانيها

عدم نشوها عن الاحتياط وثالثها اجماع شرائط التقرير للامام ع ورابعها استمرارها الى زمن الائمة ع **قوله** فلا اسرح لها آه **اقول**

يمكن ان يكون وجه عدم المسرح ما اشار اليه بقوله مع ما سيجيء ان الخ ويحتمل ان يكون ذلك وجها اخر فوجه عدم تمامية الاجماع انه عار عن الفائدة من جهة

رجوع الكلام في المسئلة الى الصغرى الا ان الاتفاق فيها لا يكشف عن قول المعصوم نعم لو كان النزاع في الكبرى وهو اعتبار الظن الفعلي امكن القول بالكشف

او ان المسئلة عقلية لا يتمسك فيها بالاجماع نظير ما ذكره ره في اوائل الكتاب في مسئلة التجري ويمكن ان يكون وجه عدم وجود الفارق بين الوجود

والعدم الموجب لقيام الاجماع في احدهما دون الاخر لاتحاد المدرك فيهما اذ هو اما العقل وهو لا يفرق بينهما او النقل فكذلك **قوله** انما هو الاثبات

اقول يمكن ان يحمل كلامه على ارادة حجية الاستصحاب لنفي شيء دون اثباته كاثبات الارث مثلا باستصحاب الحيوة كما ذهب اليه البعض كما سيأتي وحينئذ فلا شاهد

في كلامه للمدعى **قوله** واما المنكر لها آه **اقول** لا يخفى ان هذه الاسناد لا تتم الا على مذاق اهل المعقول وظهوره في الامر الوجودي ثم انه لا يفرق في الحاجة الى العلة

فى تفصيل الاستصحاب وبيان اقسامه

بين الوجود والعدم لما تقرر عندهم من ان الممكن يتساوى الوجود والعدم بالنظر الى ذاته وهذا التساوي الذاتي لا ينفك عنه في حالتي الوجود والعدم فذاته معراة عن الوصفين ولذا يقولون ان ارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز فكما يحتاج في الوجود الى العلة يحتاج في العدم ايضا اليها غاية الامر ان علة العدم هو عدم الوجود للعدم وان كان نفيا صرفا بمعنى انه ليس من شانه الوجود العيني لكن ليس نفيا صرفا بمعنى ان لا يضاف الى ما يتصف بالوجود بل هو عدم مضاف الى الممكن الوجود والذي لا يتصور فيه العلية والمعلولية هو العدم الصرف والنفي المحض بالمعنى الثاني المعبر عنه بالعدم المطلق واما العدم المضاف فيستند الى عدم علة وجوده بمعنى حكم العقل باستناده اليه عند العقل حيث يحكم بانه انما بقي على عدمه الاصلي او اتصف بعدمه الطاري بناء على عدم علة وجوده مستمرا او طاريا لا ان العدم لا يصلح علة من جهة ان العلة وجودية لكونها نفس الاعلة العدمية فيفتقر الى موضوع وجودي ولانه لا تمايز بين الاعدام فلا يصلح بعضها علة لبعضها معلولا لانا نقول مجرد صدق السلب او تصادقه على المعدوم في الجملة لا يقتضي كون المفهوم الكلي عدميا بجميع جزئياته ولو سلم فنقيض العدمي لا يلزم ان يكون وجوديا ولو سلم فعدم تمايز الاعدام ممنوع فان عدم العلة وعدم الممكن ثابتان في العقل بحيث يمتاز كل منهما عن الاخر فيصلح احدهما علة للاخر في حكم العقل ولا يلزم منه صلوح علية للوجود فيلزم انسداد باب اثبات الصانع لان ذلك انما يكون بحسب الخارج ومما حققنا ظهر لك انه لا فرق فيما ذكرنا بالنسبة الى الوجود والعدم بين العلة المحدثة والعلة المبقية فلا تغفل **قوله** وبانه يقتضي ان يكون النزاع آه **اقول** وجهه ظاهر لانه مع الشك في الرافع لا يتفاوت الحال بين ان يقال باحتياج الباقي الى المؤثر وبين عدمه اذ المفروض القطع بوجود المقتضي فيه فالقول باحتياج الباقي الى المؤثر لا يمنع من اعتبار الاستصحاب فيه **قوله** فالمعدوم كذلك آه **اقول** الاولوية ممنوعة بالنسبة الى العدم المضاف لما عرفت من تساوي الوجود والعدم المضافين بالنسبة الى ذات الممكن وعدم الفرق في ذلك بين علة الايجاد وعلة الابقاء فالاولى لما ذكرنا من منع الظهور لئلا يحتاج الى التوجيه **قوله** نعم ظاهر عنوانهم آه **اقول** لا سيما في كلام العضدي حيث ذكر بعد ذلك العنوان في تعريف الاستصحاب ما لفظه وقد اختلف في صحة الاستدلال به لافادته الظن وعدمها لعدم افادته اياه فلا يثبت به حكم شرعي ونظيره عدم ثبوت الحكم الشرعي على عدم الحجية ناظر الى الوجوديات لكن توجيه المصنف رحمه الله يلايمه اشد ملايمة ويمكن ان يقال ان عدم تعرضهم للعدميات انما يدل على كون حجيتها مفروغا عنها واما كونها من جهة الاستصحاب فلا لاحتمال كونها من جهة اخرى مثل استقرار بناء العقلاء على ذلك **قوله** وممن يظهر منه آه **اقول** وممن يظهر منه ذلك الشهيد رحمه الله في الذكرى حيث ذكر للاستصحاب اقساما وعد منها استصحاب ابقاء ما كان على ما كان قال ومثاله ان المتيمم الداخل في الصلوة لو وجد الماء في اثنائها لا ينقض صلوته استصحابا لصحة الصلوة واستصحابا لعدم المانع للصلوة ثم قال وصحة الاستدلال بهذا الاستصحاب يكن مقررة في موضعه فهذا الكلام ظاهر في شمول النزاع للعدمي كما لا يخفى **قوله** واستدلال المثبتين آه **اقول** توضيح الاستدلال انه لو لم يكن حجة للزم سد باب الاستنباط والاستدلال بالكتاب والسنة لاحتياج الاستدلال بهما الى التمسك باستصحاب عدم تخصيص عمومهما وعدم نقل الفاظهما عن معانيها اللغوية وعدم القرينة للمجاز واللازم باطل فالملزوم مثله فهذا الاستدلال عام بالنسبة الى الوجودي والعدمي بالنظر الى الاول بل هو صريح في الثاني لولا مسلمية عدم الاختصاص به **قوله** اذ ما من مستصحب وجودي آه **اقول** توضيح المرام انه لو كان الاستصحاب في العدمية مجمعا عليها لكان البحث عن الاستصحاب في الوجودية لغوا غير محتاج اليه اذ كل ما يراد استصحابه من الامور الوجودية يطلب نقيضه فيستصحب عدمه فيثبت وجود ذلك الشيء لعدم الواسطة بين وجود الشيء وعدم نقيضه فاذا ثبت عدم النقيض بالاستصحاب ثبت وجود النقيض الاخر لاستحالة ارتفاع النقيضين كاستحالة اجتماعهما فان قلت اثبات وجود الشيء لعدم نقيضه اثبات للازم العقلي لكون الحاكم باللزوم هو العقل فيصير الاستصحاب حينئذ من الاصول المثبتة وهي ليست بحجة كما سيجيء قلت اولا ان كون الاستصحاب اصلا مثبتا بالنسبة الى اثبات الوجود انما هو في بعض الموارد وهو ما اذا لم يكن الامر الوجودي عبارة عن عدم نقيضه اما اذا كان عبارة عنه كالطهارة مع عدم الحدث كما قرر في محله فلا يكون فيه اصلا مثبتا اذ هو مثل ذلك اثبات لنفس الشيء لا للازمه لا عتبار التغاير بين اللوازم والملزومات وثانيا ان عدم حجية الاصول المثبتة انما هو على القول بكون المستند في حجية الاصول هو الادلة الشرعية لان حكم الشارع بحجية شيء لا يلزم منه الحكم بحجية لازمه العقلي ايضا كما هو معلوم من داب الشارع حيث يفرق بين اللوازم والملزومات في الحكم كما لو ادعت مرئة زوجية رجل وانكر فحكم الشارع على تقدير عدم البينة وحلف الرجل على عدم الزوجية بترتب المرئة احكام الزوجية من حرمة التزويج برجل اخر ولم يحكم بترتب الرجل احكامها فيجوز له تزويج الخامسة واما على القول بكون المستند فيها هو العقل فلا فرق بينها وبين غيرها في الحجية وعن هنا ذهب القدماء القائلون بالحجية من باب العقل الى اعتبار الاصول المثبتة وحينئذ فاشكال لغوية البحث عن الاستصحاب الوجودي بعد الاجماع على اعتبار الاستصحاب العدمي وارد على القدماء ويكفي في اثبات ما نحن بصدده نعم يمكن دفعه بانه لا دليل على اعتبار مثل هذا الظن المتعلق بالوجود سيما بعد ملاحظة تفكيك الشارع بين كثير من اللوازم والملزومات في المعاملات كما عرفت وفي العبادات كاعتبار الظن بالقبلة وعدم اعتبار الظن بالوقت لما يشبهه منه بل وجب القطع بدخول الوقت **قوله** فلاحظ ذلك العنوان آه **اقول** توضيح شهادة ذلك العنوان على المدعى انهم اختلفوا في ان النافي هل يحتاج الى الدليل كالمثبت ام لا فمنهم من ذهب الى الثاني لكفاية استصحاب العدم في دليليته بناء على حجيته ومنهم من ذهب الى الاول لعدم [illegible] كفايته لعدم حجيته فمرجع الاختلاف في ذلك الى الاختلاف في الاستصحاب فلولا الخلاف في الاستصحاب العدمي لما كان للاختلاف في هذه المسئلة وجه **قوله** نعم يظهر من بعضهم آه **اقول** للاستصحاب العدمي اقسام لانه اما ان يكون في الموضوعات او في الاحكام وعلى الاول اما ان يكون في الموضوعات الصرفة مثل استصحاب عدم موت الغائب او في الموضوعات المستنبطة والاستصحاب الجاري فيها اما ان يتعلق

بالمراد كاصالة عدم التخصيص وعدم التقييد وعدم القرينة او بالوضع كاصالة عدم النقل عن المعنى اللغوي واصالة عدم تعدد الوضع وعلى الثاني اما ان يتعلق
بالحكم العقلي وحال العقل وهو المعبر عنه بالبرائة الاصلية واما ان يتعلق بالحكم الشرعي حال الشرع وهو اما ان يكون في الاحكام التكليفية واما
ان يكون في الاحكام الوضعية والاول اما ان يكون في الاحكام الكلية او الجزئية وقد يندرج الاحكام الجزئية تحت الموضوعات واما استصحاب عدم النسخ فليس
فيما علينا لانه ان اجري في الحكم المستنبط من اللفظ كان داخلا في استصحاب الموضوعات المستنبطة وان اجري في الحكم المستنبط من الدليل اللبي كالاجماع كان
داخلا في استصحاب الاحكام فلا بد من ملاحظتها وان يا منها تماما فالاجماع عليه المتصور المراد الاشارة الى ذلك **قوله** الثاني ان المستصحب اه
اقول توضيح الكلام في هذا المقام ان المستصحب قد يكون حكما شرعيا وقد يكون موضوعا من الموضوعات الخارجية والظاهر وقوع الخلاف في كليهما
وزعم المولى محمد امين الاسترابادي ان الثاني خارج عن النزاع وان حجية الاستصحاب فيه اجماعية فانه قال ان من الاستصحاب قسمين لا خلاف في حجيتهما
احدهما استصحاب الحكم ما لم يعلم ناسخه والثاني هو الاستصحاب في الموضوعات وادعى الاجماع على حجيته فيه السيد الكاظمي ره في شرح الوافية على ما حكى عنه
ولكن الحق ما ذكرناه كما يظهر بالتتبع في كلمات العلماء مثل كلام السيد المرتضى ره المنقول في المعالم فانه يعلم من تمثيله مع قطع النظر عن اطلاق انكاره حجية الاستصحاب
انكاره لحجية الاستصحاب في الموضوعات الصرفة وانه يحتاج في اثباتها في الحالة اللاحقة الى دليل مثل العادة او الخبر المتواتر فلا يحكم ببقاء البلد الواقع
في ساحل البحر ان لم يدل عليه خبر متواتر او عادة ومثل كلام الوحيد البهبهاني ره لما يذكر بعضه في المتن فانه عد من جملة الاقوال القول بعدم الحجية مطلقا
الشامل للاستصحاب الجاري في الموضوعات وغيره ويدل على ما استظهرناه ايضا استدلال النافين بانه لو كان حجة للزم تقديم بينة النافي على بينة المثبت
لاعتضادها بالاستصحاب وهو استصحاب عدم اشتغال الذمة بالدين ويدل عليه ايضا ذهاب المحقق الخونساري ره في شرح الدروس الى حجية الاستصحاب في الموضوعات
الصرفة وحجيته في الاحكام وبالجملة لا مجال لانكار الخلاف في الموضوعات فان الخلاف في تأخر الحادث الذي ترجع الى استصحاب العدم مع قطع النظر عما ذكرناه واعلم
ان القائل بعدم حجيته في الموضوعات الصرفة وان كان موجودا بين القوم كما عرفت لكن المتتبع في الموارد الفقهية يعلم انه لا خلاف في حجيتها بحسب العمل اذ لا يلتزم
احد منهم بالحكم بعدم لزوم الانفاق على زوجة الغائب لاحتمال موته ونظائره كثيرة **قوله** الا الاحتياط اه **اقول** قد تقدم في باب البرائة ان بناء
اكثرهم على عدم وجوب الشبهة الوجوبية فلا تغفل قوله ظهر ان عد القول اه **اقول** لا يخفى ان معنى الحكم الشرعي هو ما من شأنه ان يؤخذ من الشارع
ولم يجاف حذف ذلك انه لا يصدق على غير غاية الامر من يسمى الحكم الجزئي بالحكم الشرعي ايضا يدعي ان بيانه من شأن الشارع ومن لا يسميه به يدعي عدمه
فالنزاع صغروي لا كبروي فح فيمكن دفع الايراد بان مراد المحقق القمي ره من الحكم الشرعي هو المعنى الاصطلاحي اي ما من شأنه ان يؤخذ من الشارع مع عدم
الالتفات الى احد الاطلاقين اللذين ذكرهما شيخنا الاستاد نعم هما قولين منعا كثيرا لاعتبار عليه لان الحكم الشرعي بالمعنى المذكور يشمل الحكم الجزئي
عند المحقق الخونساري ولا يشمله عند الاخباري ويصدق على كل منهما انه مفصل بين الحكم الشرعي والموضوع الخارجي وان كان للحكم الشرعي عند الاول
فردان وعند الثاني فرد واحد والتحقيق ان للحكم الجزئي بالنسبة الى الموضوع الخاص اعتبارات ثلثة **احدها** الشك في اصل ثبوته له بعد احراز
جميع العنوانات القابلة لعروض الحكم من جهتها للموضوع الخاص كما اذا شك بعد القطع بملاقاة الثوب للنجاسة في انه نجس او لا وثانيها الشك فيه من
جهة اندراج الشيء الخاص في موضوع كالشك في ملاقاة الثوب للنجاسة وثالثها الشك فيه من جهة الاشتباه في الموضوع فرفع الشك بالاعتبار الاول
ليس الا من وظيفة الشارع سواء كان بيانه بطريق العموم او الخصوص وكذا الثالث نعم رفعه بالاعتبار الثاني ليس من وظيفته كما لا يخفى وهذا هو السر
في فرق البعض بين الموضوعات المرتبطة بالاحكام الشرعية وبين غيرها فتدبر **قوله** لان ظاهر كلام المفصل اه **اقول** هذا التعليل بظاهره
عليل اذ على فرض اجراء الاستصحاب في نفس الاسباب والشروط والموانع يرجع كلامه الى التفصيل بين الاحكام الشرعية والامور الخارجية فيكون اخلالا
بالتقسيم الاول اللهم الا ان يقال ان عبارته مضطربة غير صريحة في شيء فلا ينبغي ان يجعل لها عنوان مستقل **قوله** اما ان يكون هو الاجماع كما اه
المراد باستصحاب حال الاجماع هو استصحاب ما يكون دليله مهملا سواء كان لبيا او لفظيا صرح به المحقق الكاظمي ره في شرح الوافية وربما يستظهر من كلام
الشهيد ره في الذكرى ايضا فيكون المراد من عبر بالاجماع هو الدليل اللفظي المطلق او العام وعلى هذا فيكون النزاع الى المنكرين مطلقا او المفصلين كما لا يخفى
قوله نظرا الى ان الاحكام العقلية اه **اقول** توضيح المقام ان الشك لو اتفق في مجرى الاستصحاب لا بد ان يتعلق بالمحمول دون الموضوع اذ مع تعلق
الشك به لا معنى للاستصحاب ومن المعلوم ان الشك في الاحكام العقلية انما يتعلق بالموضوع اذ لا يعقل الشك بالنسبة اليه مع احراز موضوع الحكم
اذ لا يحكم بشيء الا بعد الاحاطة بجميع ما له دخل فيه فلا يحكم على موضوع بحكم مع عدم الاحاطة باطرافه حتى يشك فيه بعد ذلك ومن لزل فيه من جهة انكشاف
اختفاء بعض تلك الاطراف عليه يحتاج الى الاستصحاب وبالجملة لا يشك في حكم مع وجود الموضوع والمناط ولا يحكم مع عدمهما فلا يعقل الاستصحاب
هناك بخلاف الاحكام الشرعية لظهور امكان تحقق الشك مع الاهمال والاطلاق في الدليل الدال على الحكم بحيث لا يعلم منه خصوصا بالزمان الاول ولا
عموم للزمان الثاني وظهور كثرة المطلقات في الشرع ايضا **قوله** فان قلت اه **اقول** حاصل الايراد ان هذا الفرق لا يصح لما قرر في محله من ان
الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد النفس الامرية ولذا حكموا بالتلازم بينها وبين الاحكام العقلية فالمناط واحد في حكمي العقل والشرع
فاذا لم يتحقق موضوع الاستصحاب في العقليات لم يتحقق في الشرعيات ايضا **قوله** قلت اه **اقول** يمكن الجواب بوجه اخصر وهو ان المناط في الاحكام العقلية

في تقسيم الاستصحاب وبيان اقسامه

ظاهر عند العقل واما الاحكام الشرعية فربما يكون المناط فيها ما يكون فوق هذا المناط الذي اطلعنا عليه ويحتمل ايضا ان لا نطلع عليه فربما لا يكون ذلك موجودا في الزمن اللاحق فيرجع فيه الى الموضوع العرفي **قوله** ومما ذكرنا يظهر اه **اقول** ومن هنا يتبين عدم استقامة ما صنعه سيد الضوابط تبعا للاستاذ الشريف من التمسك بالاستصحاب فيما اذا انقلب ثم الانسداد بزمن الانفتاح او شك فيه في جواز العمل بالظن الذي هو الاصل عندنا في زمن الانسداد وقد تبين مما ذكرناه من عدم قبول حكم العقل الذي من جملته جواز العمل بالظن التشكيك حتى يحتاج الى الاستصحاب الا على العقل بالاطراف وهو المصرح به عدم جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعية المستندة اليها مطلقا لوجود المناط الذي ذكرناه فيها ايضا في جميع صورها فلا فرق بين عدميتها ووجوديتها كما لا فرق بينهما في جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعية وهو ظاهر قوله كما صدر من بعض اه **اقول** واضعف من التمسك بالاستصحاب في عدم وجوب الاعادة هو التمسك فيه بان الامر العقلي يقتضي الاجزاء كما صدر عن بعض اخر وذلك لعدم الامر في المورد المذكور من جانب العقل اذ المأمور به هو المكلف لغير الغافل بل لا توجه الخطاب اليه ومنه يعلم انه لا مجال للاستصحاب هنا وان قلنا بجريانه فيما اذا شك في بقاء الموضوع العقلي للقطع بارتفاع الموضوع هنا مع ان من المقرر في محله ان الامر العقلي لا يقتضي الاجزاء لان محل النزاع في مسئلة الاجزاء هو ما اذا تعدد الامر الشرعي وبه يفرق بينها وبين مسئلة المرة والتكرار وفيما يدعى فيه الامر العقلي لا يتعدد الامر لان عقاب المكلف بشيء من جهة الغفلة عن المأمور به الواقعي كما في الناسي والجاهل المركب لا يمكن ان يكون سببا لامر الشارع لانه اما مطابق للواقع او مخالف له وعلى الاول فلا ريب ان الامر الواقعي مسبب عن المصلحة الكامنة في الشيء مع قطع النظر عن الاعتقاد والاعتقاد طريق صرف اليه وعلى الثاني لا يمكن ان يكون سببا لحصول الامر لان الكلام انما هو في الغافل وتكليف الشخص بعنوان من العناوين فرع علمه بدخوله تحت ذلك العنوان والشخص ما دام جاهلا بالجهل المركب لا يكون عالما بدخوله تحت عنوان الجاهل حتى يكون مكلفا بالعمل بمعتقده وقد مرت الاشارة الى هذا في المباحث السابقة **قوله** واما اذا لم يكن العدم اه **اقول** لا يخفى ان مبنى دفع اعتراض صاحب الفصول عن العموم على الفرق بين الوجود والعدم بكون الثاني ممكن الاستناد الى غير القضية العقلية في مورد حكم العقل دون الاول وليس وجه ذلك وقيل في بيان الفرق بينهما ان العدم يكفي في الحكم به انتفاء احد مقدمات الوجود حيث ان انتفاء كل منها سبب لانتفائه ففي انتفاء المقدمة فيمكن على هذا ان يحكم العقل بالعدم في مورد من جهة اطلاعه على انتفاء مقدمة كعدم المانع ويكون العدم في الواقع مستندا الى غيره كانتفاء المقتضي للوجود فيمكن ان يحكم الغافل بالعدم في مورد حكم العقل بل من حيث اطلاعه على عدم المقتضي فعلى هذا يجوز ان يصير علته لحكم متعددة بالنظر الى حاكمين بخلاف الوجود فانه لا يمكن الحكم به الا بعد الوقوف على وجود جميع ما له دخل فيه من المقتضي وعدم المانع فاذا اطلع العقل حكم بطبقه فلا يجوز ان يحكم الشارع فيه من جهة اخرى والا لزم تخطئة العقل واجتماع العلل عند التدبر **قوله** لا وجه للاعتراض اه **اقول** المعترض هو صاحب الفصول فانه ذكر فيها لفظه واعلم انه ينقسم الاستصحاب باعتبار مورده الى استصحاب حال العقل والمراد به كل حكم ثبت بالعقل سواء كان تكليفيا كالبراءة حال الصغر واباحة الاشياء الخالية عن امارة المفسدة قبل الشرع وتحريم التصرف في مال الغير ووجوب رد الوديعة اذا عرض هناك ما يحتمل زواله كالاضطرار والخوف او كان وضعيا سواء تعلق الاستصحاب باثباته كشرطية العلم لثبوت التكليف اذا عرض ما يوجب الشك في بقائها مطلقا او في خصوص مورد وبنفيه كعدم الزوجية وعدم الملكية الثابتين قبل تحقق موضوعهما وتخصيص جمع من الاصوليين لهذا القسم اعني استصحاب حال العقل بالمثال الاول اعني البراءة الاصلية تمثيل لا وجه له انتهى كلامه رفع مقامه وتوضيح ما ذكره شيخنا الاستاذ في دفع هذا الاعتراض انه مردود بوجهين احدهما ان الاحكام العقلية على ضربين الاول ان يكون الحكم العقلي لا يتبعه الحكم الشرعي ولا يكون منضما اليه وذلك كما في البراءة الاصلية فان العقل يحكم برفع العقاب عمن لا يعلم مع عدم الحكم الشرعي والثاني ان يكون الحكم العقلي يتبعه الحكم الشرعي من جهة الملازمة كما في وجوب رد الوديعة وحرمة التصرف في مال الغير وشرطية العلم للتكاليف فلما كان القسم الاول مجردا عن الحكم الشرعي سموا استصحابه باستصحاب حال العقل وسموا استصحاب الثاني الجامع للحكمين المتطابقين باستصحاب حال الشرع ثانيهما ان الاستصحاب لا يجري في غير البراءة الاصلية من الاحكام العقلية اعني احكامها الوجودية اذ الاستصحاب لا بد فيه من الشك للاحوال ولا يتصور الشك الا مع الاجمال والاطلاق في الدليل الدال على الحكم في الان السابق بحيث لا يعلم اختصاص الحكم بالان الاول ولا يعلم عمومه للان الثاني وقد سبق مثال ذلك فمن هنا يجيء الشك ويجري الاستصحاب وهذا انما يتصور في الاحكام الشرعية دون الاحكام العقلية لما بينا من عدم تعقل الشك في احكام العقل من جهة احاطته بجميع الجهات فان قلت لعل مراد المعترض من جواز جريان الاستصحاب في الاحكام العقلية الوجودية جواز جريانه في اسبابها من الحسن والقبح لامكان طرو الشك عليها وان لم يكن طريق الى نفس الاحكام فيحتاج الى الاستصحاب في الاسباب قلت لا فرق بين الاحكام العقلية واسبابها في عدم طرو الشك عليها فان مدرك الاسباب هو العقل ايضا ولا يحكم بحسن شيء الا بعد الاحاطة بما لا يقال مقتضى ما ذكرته في الاحكام العقلية الوجودية عدم جريان الاستصحاب في الاحكام العقلية العدمية كالبراءة ايضا لعين ما ذكرت هناك من عدم تطرق الشك اليها لانا نقول فرق بين الوجوديات والعدميات وهو ان الحكم في الوجوديات موقوف على ملاحظة وجود المقتضي وملاحظة ارتفاع الموانع مع عدم احرازها لا يمكن الحكم ومع احرازها لا يعقل الشك بخلاف الحكم في العدميات فانه يكفي فيه انتفاء جزء من اجزاء المقتضي وطريان مانع من الموانع بحيث لو اطلع على وجود مانع صالح عنه الحكم ولو ارتفع هذا المانع لم يمكن له الحكم بالوجود لاحتمال طرو مانع اخر **قوله** ومما ذكرنا من الامثلة اه **اقول**

الامثلة التي ذكرها غير البراءة الاصلية من قبيل الموضوعات لا الاحكام ولو سلم في بعضها فيكون من قبيل الحكم المستند الى العادة والحكم الى العقل الذي هو مدرك الكليات دون الجزئيات فافهم **قوله** الى حصول رافع او غاية آه **اقول** الفرق بينهما ان الاول يلاحظ بالنسبة الى نفس الحكم والثاني بالنسبة الى زمانه ولذا ينفك الشك في كل واحد منهما عن الشك في الآخر فانفكاك الاول عن الثاني فيما اذا حصل الشك من جهة الموانع الخارجية غير الاجل والغاية كشك المتطهر من جهة الموانع الخارجية في وجود البول وكالشك في الحكم المؤجل اذا تعلق بغير جهة حصول الاجل وانفكاك الثاني كما في الشك في المؤجل اذا تعلق بحصول الاجل كدخول الليل واهلال الشهر فيلاحظ فيه الاستصحاب بالنسبة الى وجود الوقت السابق لا الحكم المتعلق به وان استتبعه فلئن قلت لا معنى لاستصحاب وجود الوقت او الزمان على ما تقرر في محله من الكميات الغير القارة فاجزائه منصرمة منقضية قلنا ليس المراد استصحاب وجود نفس الوقت والزمان بل المراد استصحاب وجود الكيفية المقارنة لجملة منه المعينة له بعنوان مخصوص كالنهار الذي هو عبارة عن الزمان الذي يكون فيه الشمس فوق الارض وسيأتي زيادة كلام في ذلك في موضع اليق وقيل ان الفرق بينهما ان الاول عبارة عما له تاثير في رفع المستصحب المستمر بقائه بمقتضى ادلته لولا الرافع للطهارة الثابتة بادلتها لولا الحدث فالمقتضي للبقاء ثابت لولا الرافع والثاني عبارة عما هو كاشف عن انتهاء اقتضاء المقتضي للبقاء كدخول الليل بالنسبة الى النهار بانتهائه لا لدخول الليل وانما الليل كاشف عن انتهائه **قوله** دليل المستصحب آه

اقول مراده من الدليل كما يظهر من المثال الذي ذكره مجرد المقتضي فيشمل ما اذا دل الدليل على كون المقتضي للحكم مقتضيا له في الزمان الثاني وان لم يدل بنفسه على ثبوت الحكم فيه وبذلك يعرف الفرق بين قوله وقول علم الهدى ره فانه صرح في اثناء احتجاجه بما حاصله انه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى فان دل على ثبوته في الحالتين حكم به والا فلا فاعتبر في ابقاء الحكم في الحالة الثانية دلالة الدليل على ثبوته فيها نعم يمكن تطبيق احد القولين على الآخر بضرب من التاويل ثم ان المستفاد من كلام المحقق ره ان المقتضي للحكم بمنزلة الدليل عليه ووجوب الاخذ به عند عدم ثبوت معارض او مانع لو ورد بعض الافاضل بانه في محل المنع لان اقتضاء المقتضي شيئا ما غير مفيد فعلا ما مشروط بعدم المانع وهو غير معلوم اذ الكلام فيما اذا حصل الشك في حصوله لا يقال يبطل المقتضي على الدليل بجامع الاقتضاء لانا نقول بعد الاغماض عن الفرق من جهة ان مقتضى الدليل نفي وجود المعارض غالبا بخلاف المقتضي انه مستنبط العلة وليس بحجة وان كانت العلة في الفرع آكد واقوى كما تقرر في محله لورود النص على الاستفادة واعلم ان الشك في المقتضي يتصور على وجوه احدها ان يكون الشك في بقاء الحكم مسببا عن الشك في ذات المقتضي كما لو زال تغير الكر بالرياح وكان الشك في بقاء النجاسة مسببا عن الشك في ان المقتضي لها هل هو حدوث التغير او التغير مع بقائه وثانيها ان يكون المقتضي معلوما وكان الشك في بقائه مسببا عن الشك في مقدار استعداده للبقاء كما لو تغير الماء وشككنا بعد برهة من الزمان ان التغير باق ام لا وثالثها ان يكون معلوما وكان الشك فيه من جهة الشك في بقائه المسبب عن احتمال طرو مانع وما نعية طار وكلام المفصل ساكت عن تعيين محل البحث من هذه الاقسام وقيل ان محل كلامه هو الاول ولا ينكر جريان الاستصحاب في الاخيرين والا لزم القول بعدم حجية الاستصحاب في الموضوع الصرف المرتبط بالحكم الشرعي وهو باطل بيان الملازمة ان الشك في بقاء زيد المفقود يوجب الشك في جواز قسمة الميراث فيشك في بقاء الحكم السابق اعني عدم جواز القسمة للشك في بقاء المقتضي وهو حيوة زيد وفيه مع منع الملازمة من جهة ان عدم المقتضي على حيوة زيد ليس باولى من عدم المانع على موته وامكان منع بطلان اللازم ان كلام المفصل ساكت عن حكم الاستصحاب وعدمه في الشك في الرافع وغيره بالنسبة الى الموضوعات وانما ذكر التفصيل المذكور في الحكم الشرعي كما تفطن لذلك بعض الافاضل فلعله يلتزم بالملازمة التي ذكره ومما حققنا يعلم ان ما ذكره في اثناء كلامه من ان ظاهر المفصل عدم الفرق فيه بين الموضوعات والاحكام لا يخلو عن نظر وما ذكره من الوجه غير وجيه ثانيهما الاول ان مرجع الشك في العدميات الى الشك في المقتضي لتعلقه بمقدار استمرار العدم لا الى الشك في المانع اذ الوجود لا يسمى مانعا الا ان المانع ما يقتضي وجوده العدم والوجود ليس كذلك الثاني ان تميز كون الشك متعلقا بالمقتضي او المانع في غاية الصعوبة ولذا تراهم يختلفون في مسئلة المتيمم الواجد للماء في اثناء الصلوة من جهة اختلاف انظارهم في التشخيص فلا تغفل **قوله** ويحتمل بعضهم آه **اقول** توضيح المقال وتوسيع المجال بحيث ينكشف حقيقة الحال ان بعض الاصوليين كصاحب المعالم والفاضل الجواد وغيرهما زعم ان المحقق ره يظهر منه بالنظر الى كلامه الاخير انه اختار مذهب النافين للحجية وذلك لانه حصر الحجية فيما اذا كان الدليل مقتضيا للحكم في الان اللاحق وهو خارج عن محل النزاع فيما لم يكن من هذا القبيل فقد انكر حجيته فهو من المنكرين ونحن نقول لكون محل النزاع ما ذكر محمل بالنظر الى بعض كلمات القوم الا ان بعض كلماتهم الاخر يدل على ان محل النزاع ما يشمل ما ذكره المحقق ويقتضيه ايضا الجمع بين كلماتهم الدالة على التفصيل وبين ما يظهر من بعض احتجاجات المثبتين كقولهم ان المقتضي للحكم الاول موجود والعارض لا يصلح ان يكون رافعا وبعض احتجاجات النافين مثل قولهم ان الاستصحاب لو كان حجة لكان بينة النفي اولى لاعتضادها بالاستصحاب بناء على ما هو الظاهر المعهود من كون الشك في ارتفاع الحكم من الشك في الرافع ومن هنا ظهر ضعف ما زعمه صاحب المعالم في قوله ره والذي نختاره الخ من انه رجوع عما اختاره اولا وهو القول بالحجية ومصير الى القول الآخر وهو قول المرتضى وذلك لامكان تنزيل ما اختاره اولا على ما اختاره اخيرا فيكون كلامه الاخير بيانا لما اجمله اولا لا عدولا عنه فقوله ره في بيان القسم الاول وان كان يقتضيه غير مقيد بوقت بقرينة قوله اجراه وقوع العقد المقتضي حل الوطي لا مقيدا بوقت ثم لو حمل الاطلاق في كلامه على اطلاق فرجع الى قول السيد ره كما اشرنا اليه سابقا **قوله** سواء كان المستصحب حكما شرعيا آه **اقول** ثم ان

ما وقع في كلمات القوم من أن الطهارة والنجاسة حكمان شرعيان ليس على ظاهره بل المراد أنهما أمران ثابتان بالشرع أو أن الحكم بثبوتهما للشيء ثابت من الشرع أو أن الحكم بهما حكم شرعي باعتبار استلزامه الحكم بالاباحة والسببية أو المانعية وإلا فهما في الحقيقة من الموضوعات إذ المراد بالموضوع ما كان أحد الأحكام محمولا عليه كالصلوة والغسل والحيض والرطوبة وأمثالها فيقال الصلوة واجبة والغسل واجب سبب لإباحة الصلوة والحيض مانع من الدخول في الصلوة والرطوبة سبب لقبول النجاسة والطهارة فهو مثلا النجاسة مانعة عن دخول المسجد وبالجملة الموضوع على قسمين لأنه إما من الأمور الشرعية أو الخارجية ثم إن ههنا أمرا آخر لا يندرج تحت الحكم ولا الموضوع يعبر عنه بالمتعلق وهو ما كان له مدخلية في ثبوت الحكم أو نفيه ولم يكن حكما ولا موضوعا له كاستصحاب الوضع لمعنى اللغوي هذا ملخص كلامه وفيه ما لا يخفى وقد عرفت بقاءه إثباتا سابقا للمقام فراجع **قوله** ثم تلك الشبهة آه

أقول لا يخفى أن مراده بيان مطلق الأسباب الشرعية لا الأسباب المزيلة في هذه الأمثلة فلا تغفل **قوله** فالذي سموه استصحابا آه أقول حاصله أنه قد يطول ذلك لم يحصل التسوية بين الحالتين إلا بمجرد الاشتراك في المقتضي وكأنها مأخوذ من كلام علم الهدى رحمه الله حيث قال في جملة كلام له إذا كان إثبات الحكم في الحالة الأولى بدليل فالواجب أن ننظر فإن كان الدليل يتناول الحالتين سوينا بينهما فيه وليس ههنا استصحاب وإن كان تناول الدليل إنما هو للحالة الأولى فقط والثانية عارية عن دليل فلا يجوز إثبات مثل الحكم لها من غير دليل وجرت هذه الحالة مع الخلو عن الدليل مجرى الأولى لو خلت فإذا لم يجز إثبات الحكم للأولى إلا بدليل فكذلك الثانية انتهى **قوله** وأما الثالث فقد نسب آه **أقول** ربما يستدل على دخوله في محل النزاع بمضمرة زرارة الآتية حيث إن الراوي سأل أولا عن حكم ما شك معه في حصول النوم ثم سأل عن حكم ما ظن معه بحصول النوم ويمكن أن يستدل عليه بمضمرته الأخرى المشتملة على مسألة الرعاف كما يظهر بالتأمل **قوله** وهذا على أقسام آه **أقول** الأقسام يزيد عن عشرة لأن الشك إما أن يتعلق بوجود الرافع وإما أن يتعلق برافعية الموجود والأول على قسمين أحدهما الشك في وجود الرافع المعلوم الرافعية كالشك في خروج البول وثانيهما الشك في وجود الرافع المشكوك الرافعية كالشك في خروج المذي والثاني أيضا على أقسام أحدها أن يكون الشك فيه في الحكم الشرعي فقط بأن لا يكون مسببا عن الشك في الموضوع كان يعلم أن الخارج مذي ويشك في ناقضيته وثانيها أن يكون الشك في الحكم أعني الناقضية مسببا عن الشك في الموضوع المستنبط بأن يقع الشك في كون بعض الأشياء فردا للرافع من جهة إجمال معناه كالشك في صدق النوم على الخفقة والخفقتين بعد العلم بأنه رافع للطهارة وثالثها أن يكون الشك في الحكم مسببا عن الشك في الموضوع الصرف بأن يقع الشك في كون بعض الأشياء مصداقا لرافع معلوم المفهوم أو مجهول المفهوم كالبلل الملاقي للثوب المشتبه كونه بولا أو مذيا كالبلل المشتبه كونه منيا مطلقا أولا وكل من الأقسام الثلاثة قسمان لأنه إما أن يعلم فيه مانعية أحد الأمور المردد المشكوكة مانعيتها بالعلم الإجمالي كما لو شك في ناقضية كل من المذي والودي مع العلم إجمالا بأن واحدا منهما ناقض وإما أن لا يعلم إجمالا بالمانعية لفقد التعدد أو العلم الإجمالي وينقسم الأول من هذين القسمين أيضا إلى قسمين لأنه إما أن يتحقق فيه الأمور المشكوكة المعلوم ناقضية أحدها إجمالا دفعة واحدة من غير تخلل تطهير بين الثاني وما تحقق فيه على وجه التعاقب كما إذا توضأ فخرج المذي فصلى فخرج منه الودي فصلى فخرج بول فتوضأ فخرج منه الودي فصلى فحصل العلم الإجمالي بخلو واحدة من الصلوتين عن الطهارة متنه جملة الأقسام وأما بيان محل النزاع والخلاف منها فسيأتي **قوله** والمتحصل منها بادي النظر آه **أقول** القول الأول لأكثر محققي الخاصة والعامة وذهب إليه المفيد والمحقق في أصوله ونسب إلى الشيخ ره وكلامه في العدة مخالف لذلك والثاني نسب في العدة إلى أكثر المتكلين وأكثر الفقهاء من أصحاب أبي حنيفة وذهب إليه السيد المرتضى ره على ما نسب إليه والتوني ولم يتحقق ذلك كما اعترف به صاحب الفوائد الشفوية وكيف كان فهو الظاهر من الشيخ في العدة واختاره صاحب المعالم وعزاه إلى المعتبر أيضا ونسبه في الوافية إلى المشهور ولكنه عدل عنه بعد ذلك في صفحتين وحكم بأن هذا المشهور إلى الأول وقال إنه يظهر لمن تتبع المسائل الفقهية شرح الشرايع والثالث للحنفية على ما ربما يستظهر من كلام التفتازاني والرابع لبعض على ما حكاه شارح الدروس والخامس لبعض الأخباريين والسادس لمن ذكر في المتن والسابع لصاحب الوافية ونسب إلى الغزالي وذهب إليه صاحب المعالم في فقه المعالم على ما حكي عنه والثامن للغزالي على ما نسب إليه وقال بعض الأفاضل لم أعثر على قائل به نعم قال صاحب الذخيرة وشارح الدروس بحجيته فيما كان الدليل الإجماع ولكنهما لا يقولان بالحجية في جميع الموارد انتهى والتاسع للمحقق ره وإليه ذهب شيخنا الأستاذ واختاره صاحب الفصول مع تفاوت يسير على ما ستذكره وهو الحق والتحاظاهر مما ذكره في المتن **قوله** لزادت الأقوال آه **أقول** لو لوحظ التفاصيل المتحالفة في بادي النظر المختلفة بحسب الحقيقة لارتقت الأقوال إلى الأربعين بل ادعى بعض المعاصرين أن الأقوال ترتقي إلى نيف وخمسين وإن كان المذكور منها في الكتب المعروفة في مقام تعداد الأقوال لا يزيد عما ذكره شيخنا المعروف فمنها التفصيل بين الوجودي والعدمي بالحجية في الأول دون الثاني كما يستظهر من بعض كما يأتي ومنها الحجية في الموضوع المتعلق دون الحكم الشرعي نسب لبعض الأفاضل إلى الأكثر الأخباريين ومنها التفصيل بين ما إذا كان الشك في عروض القادح فيعتبر وقدح العارض فلا يعتبر نسبه بعض الأفاضل إلى بعض المتأخرين ويظهر من بعض خلافه وبعض الأخباريين في الأول أيضا ومنها التفصيل بين الحكم التكليفي والوضعي بالحجية في الأول وعدمها في الثاني نقله عن بعضهم بعض الأفاضل ومنها ما نسبه بعضهم إلى المحقق ره حيث قال والمفهوم من كلامه بعد التروي أنه يقول بالحجية في جميع أقسام الاستصحاب حتى استصحاب حكم الإجماع ولكنه يستثنى من هذا القسم ما كان محل الإجماع فيه مقيدا بما خلا عن العارض كمثال واجد الماء والأثناء بناء على أن الحكم المجمع عليه فيه غير مطلق وفي استصحاب حال الإجماع تفصيل آخر سنعرفه في محله ومنها ما اختاره المحقق القمي ره وهو التفصيل بين كون

في اعتبار الاستصحاب

المستصحب امرا مجملا فعدم الحجية وبين كونه مبينا فالحجية ومنها ما اختاره صاحب الفصول وهو التفصيل بين ما اذا كان قضية الشيء المعلوم ثبوته بقاءه في الوقت المشكوك بقائه فيه لولا عروض المانع او منع الغارض وبين غيره فيعتبر في الاول دون الثاني وهو قريب من المذهب المختار الذي اختاره المحقق ره ويفارقه على ما صرح به من وجوه الاول ان المحقق ره لم يتعرض لحكم الاستصحاب في غير الحكم الشرعي والثاني انه ره اعتبر في سبب الحكم ان يكون مقتضيا لبقائه لو لم يمنع مانع لا يصح ان يكون دليلا على البقاء عند الشك وصاحب الفصول انما اعتبر ذلك ليكون مورد الاستصحاب مشمولا للاخبار الباب والثالث ان ادلة الاستصحاب مختلفة عند الاول على حسب اختلاف اسباب الحكم وقضيته ذلك ان لا يكون الاستصحاب حجة في موارده واما على ما اختاره الثاني فقاعدة الاستصحاب مستندة الى دليل عام وهي الحجة على الحكم بالبقاء في موارده الخاصة والرابع ان الاول اعتبر في الاستصحاب ان لا يكون الدليل الذي يقتضيه موقتا ويعتبر ذلك عند الثاني فيما اذا كان الشك في تعيين الوقت مفهوما او مصداقا دون غيره الا ان يرجع الكلام الاول الى كلام الثاني ومنها التفصيل لبعض الافاضل في الموضوع حيث قال والقول الحق هو الفصل بين الموضوع الذي يعلم قابليته للبقاء ولكن يحصل الشك في عروض الرافع وبين ما اذا لم يعلم قابليته للبقاء كالحيوان المجهول حاله وقال في موضع اخر وقد تحقق ما هو الحق في المسئلة وهو الحجية في الموضوعات الصرفة وعدمها في استصحاب حكم الاجماع بكلا قسميه من الشك في قدح العارض والشك في المقتضى هذا كلامه على ما نقله البعض وهو راجع الى التفصيل الذي اختاره المحقق القمي ره ومنها ما نسب بعض الفضلاء المعاصرين الى بعض اجلاء المعاصرين نقلا عن بعض افاضل تلامذته ولعله اراد به شيخنا الاستاذ وهو التفصيل بالحجية في نفس الاحكام الشرعية وعدمها في الموضوعات والمتعلقات لكن لا على الاطلاق بمعنى ان الاستصحاب على ثلاثة اقسام الاول الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي مط والثاني الاستصحاب في موضوع الذي ترتب عليه ذلك الحكم بلا واسطة سواء كان ذلك الحكم المترتب عليه حكما ثابتا مترتبا عليه باقيا ببقائه او كان احكاما متجددة يترتب كل منها على بقائه في زمان كالحكم ببقاء علاقة الزوجية المتفرع عليه وجوب الانفاق فان وجوب الانفاق ليس حكما واحدا يبقى في الايام ببقاء علاقة الزوجية بل يجب يوما فيوما والثالث استصحاب حكم عادي ليترتب عليه حكم عادي اخر فيترتب عليه حكم شرعي مثل استصحاب الرطوبة المترتب عليها ملاقاة الشيء الرطب للنجس المترتب عليها حصول التنجس فيعتبر الاستصحاب في القسمين الاولين دون الاخير انتهى ومال هذا الى عدم حجية الاصول المثبتة وسيجيء الكلام فيها ومنها التفصيل بين حيثية الوصف والسبب فالحجية على الاولى وعدمها على الثانية او بالعكس ذكره بعضهم في بيان تعداد الاقوال وهو كما ترى ومنها ما حكي عن بعض اساتيد الاجلة من حجيته فقاهة لا اجتهادا ومنها التفصيل بين الشك الطاري والساري فتعدد الحجية في الثاني ومنها التفصيل بين غير مجهول العبارات وبينها ومنها التفصيل بين بعض التدريجيات وغيره ومنها التفصيل بعدم الحجية في المسائل اللغوية الغير القطعية ومنها عدم الحجية في الاصول الدينية الى غير ذلك من التفاصيل المختلفة المتشتتة التي قيل بالنظر اليها ان هذه المسئلة اشد المسائل الاصولية اختلافا واكثرها اقوالا ومما يجب التنبيه عليه ان مما تعقل جريان الاستصحاب غيرها مما تحجيته فان الحجية بعد فرض كونه مما يجري الاستصحاب ورتبا اشتبه ذلك على الاعالي فضلا عن الاواسط والاداني ومن قبيل المقام الاول بعض التفاصيل المذكورة كالتفصيل بين ما يكون دليله الاجماع وغيره كالتفصيل الذي اختاره صاحبا الوافية والقوانين ومن هذا القبيل الاستصحاب في اجزاء الزمان كاليوم والليل ومن هذه الجملة الاستصحاب في الشك الساري وان كان ظاهر بعضهم بعطي ان النزاع فيه انما هو في الحجية وعدمها ومنها استصحاب تأخر الحادث ومنها الاستصحاب فيما قام على طبقه دليل قطعي او ظني ومنها الاستصحاب فيما يكون فيه الحكم تقديريا وشانيا كما في تقبيح الزبيب ومنها الاستصحاب فيما يكون تعدد الزمان فيه فرضيا وشانيا ومنها الاستصحاب في اثبات مهيته مداليل الالفاظ اذا شك في تركبها وبساطتها الى غير ذلك من التفاصيل التي يقف عليها المتتبع في كلمات الاصحاب المتصفح للكتب الفقهية والاصولية التي الفها الفحول الاطياب فلا بد من التمييز بين منزلتي المقامين لئلا يقع الاختلاط والاشتباه في البين ولعلنا نزيده بيانا في المطالب والمواضع اللائقة **قوله** وهو الذي اختاره المحقق ره آه **اقول** قد اشتهر بين الاواخر نسبة هذا التفصيل الى المحقق ره ولم ينسب اليه احد منهم تفصيلا اخر عدا السيد المحقق الكاظمي ره فانه استفاد من كلامه تفصيلا اخر ونسبه اليه وقد ذكرناه في مقام تعداد التفاصيل ثم قال بعد نقل كلام المذكور في المتن هذا كلامه وهو كما ترى صريح في الاعتراف بصحة الاستدلال بحكم الاجماع فان مثال النكاح منه قضية ما قاله انه شرط ان لا يكون الدليل الدال على الحكم الذي يراد استصحابه مقيدا مخصوصا بالحالة التي تغيرت كما في مثال واجد الماء بل مط فكان تفصيلا في استصحاب حكم الاجماع انتهى وقال بعض المحققين ممن قارب عصرنا في مقام عد الاقوال الثالث التفصيل في الحجية فيما عدا استصحاب حكم الاجماع وعدمها فيه وهو المحكي عن الغزالي ثم ان المنكرين لحجية حكم الاجماع قد اختلفوا على قولين الاول عدم الحجية مط سواء كان الشك في المقتضي او في قدح العارض وهو مختار الفاضل السبزواري ره والمحدث الامين الاسترابادي ولعله المشهور بين المنكرين والقول الثاني عدم الحجية بالاختصاص الى الشك في المقتضي والحجية بالاختصاص الى الشك في قدح العارض وهو مختار المحقق في الاصول واسناد الكل الى الكل على احتمال هذا كلامه ولا يخفى انه يؤيد ما استفاده السيد ره **قوله** ثم قال والذي نختاره آه **اقول** يحتمل هذا الكلام وجوها ثلاثة احدها ان يكون مراده انه ينظر في مقام الشك في الدليل وهو عقد النكاح في المثال الذي ذكره ويتمسك بعمومه من حيث الزمان اذا شك في ما تغيير شيء مثل خليته وبريته فهو ره حينئذ غير مفصل بين الشك في قدح العارض وبين اقسام الشك في المانع حتى الشك في وجود المانع المعلوم المانعية لا من المفصلين بين الشك في المقتضي والشك في المانع ويكون دليله عموم العقد

الزمان وثانيها ما هو الظاهر من أن يكون مراده أنه في مقام الشك في ثبوت الحكم يؤخذ باقتضاء المقتضي ولا يلتفت إلى الموانع ودليله بناء العقلاء وعلى هذا هو
المفصلين بين الشك في المقتضي والشك في المانع وثالثها أن يكون مراده أنه ينظر في الدليل الذي هو دليل العقد مثل أوفوا بالعقود ويتمسك بعموم الزمان
في إثبات بقاء النكاح بعد التلفظ بمثل خليته وبريته ودليله هو دليل العقد وحينئذ فحاله في التفصيل كما في الوجه الأول ويرد على الأول أن
العقد مثل أنكحت لا دلالة فيه على العموم الزماني حتى يتمسك به في الأزمنة اللاحقة ولو سلم فلا يصلح لرفع الشبهة في الموضوعات وعلى كونها ما
وعلى هذا التقدير فحكم صاحب المعالم بأنه كلام جيد غير جيد وإن توجه حكمه بالعدول عما اختاره أولا وعلى الثاني أن مراده من وجود المقتضي إما وجوده
بصفة الاقتضاء فيلزمه وجود الحكم حينئذ مقطوع به لا بالجامع ذلك احتمال وجود المانع الذي اعترف بوجوده به وإما وجوده بذاته مع قطع النظر
عن صفة الاقتضاء فهو لا يفيد ثبوت الحكم فإن قيل مراده هو الثاني وهو وإن كان لا يكفي بمجرده في إثبات الحكم إلا أنه يكفي بضميمة بناء العقلاء على أن
استقرار بناء العقلاء على أخذ المقتضي وعدم الالتفات إلى الموانع ممنوع ألا ترى أنهم لا يحكمون بالقصاص على كل من يرى قد سل سيفه مع غيظ شديد
ويعاقب شخصا لم يعلم قتله إياه فيعلم أن عدم حكمهم إنما هو لاحتمال المانع ولو على خلاف العادة وثانيا على فرض تسليمه لا يثبت المطلوب موجبة
لأنه قاعدة مستقلة اتفق اجتماعها مع الاستصحاب موردا فلا يدل حجيتها على حجيته بمجرد المقارنة الاتفاقية كما إذا اجتمع أصالة البراءة مع الاستصحاب
وهو ظاهر لا سترة فيه وعلى هذا فيتوجه على صاحب المعالم عكس ما قلنا في السابق وعلى الثالث منع العموم الزماني في دليل العقد اللهم إلا أن يقال إن
مراده التمسك بالعموم الأفرادي فإذا ثبت بعضهم قلح للخاص تحكيما للعام في الشبهات الموضوعية كما هو طريقة بعض المشايخ وهي غير سديدة عندنا
والظاهر أن المحقق لا يرضى بها فلا ينفع الاحتياط لأنه راجع بهذا الوجه التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في المانع كما لا يلزم هذه الطريقة
لو تمت والحاصل أن التمسك بالعموم لا يصلح لإزالة الاشتباه بالنسبة إلى الشبهة الموضوعية وإنما يصلح لإزالته بالنسبة إلى الشبهة الحكمية
والكلام في كلام صاحب المعالم على هذا التقدير كالكلام فيه على التقدير الأول ثم إن الظاهر من المثال الذي ذكره المحقق وإن كان اختصاص جريان الاستصحاب
بغير الموقتات من الأمور التي من شأنها البقاء إذ إنما هي يتحقق المانع إلا أن التأمل في تمام كلامه يقضي بأن مراده مطلق اقتضاء البقاء وإن كان على وجه التوقيت
فالمثال لا يفيد الاختصاص فما نقلنا سابقا عن صاحب الفصول من أن محصله وجوب الفرق بين مختاره ومختار المحقق بجريان الاستصحاب في الموقتات عنده وعدمه
عند المحقق ليس كما ينبغي **قوله** الأول ظهور كلمات جماعة آه **أقول** لا يخفى أن المصنف الأستاد إنما أصر على عدم حجية الإجماع المنقول كما تقدم الكلام
فيه في مبحثه فتمسكه به في هذا المقام وغيره في كثير من الفروع الفقهية مشكل بناء على مذاقه إلا أن يقال إن ما تمسك به من الإجماعات المنقولة يكون من
قبيل ما استثنيناه هناك وهو ما يكون النقل كاشفا عما يستلزم قول المعصوم ومفيدا للاطمئنان وفيه منع ظاهر سيما في هذا المقام مع ملاحظة ما
جرى على ألسنة السلف والخلف في مسألة المتيمم مع أن الظاهر أنها من قبيل الشك في المانع وإن كان احتمال كونه من قبيل الشك في المقتضي غير بعيد ثم إن
الكلمات التي نقلها صريحة في الاتفاق لا ظاهرة سوى ما نقله عن صاحب المعالم والفاضل الجواد واستظهره منهما ولعل نسبة الظهور إلى ما في المبادئ على
نسبة النصوصية لاحتمال التنزيل على مسألة الاستصحاب في النسخ التي ادعى فيها الإجماع بحدوث الاستر آبادي إلا أن يعلم أن الاستر آبادي يعني
ملاحظة الحالة السابقة وإبقاء الحكم ليتماس عليه غير بل العلة فرجحه آمرا فتدبر **قوله** لأنهم رجحوا آه **أقول** ظاهر الاستناد إلى العقل
لا النقل ولا يخفى أنه إنما يتم بناء على المذهب الذي ذهب إليه بعض المتكلمين من عدم احتياج الباقي في بقائه إلى العلة المبقية وإلا فعلى مذهب التحقيق لا
ترجيح لما رجحوا كما لا يخفى **قوله** فإن هذا شبهات آه **أقول** هذا إن الفاضلان أراد استفادة إنما ذكره المحقق أخيرا أن مراده من اقتضاء الدليل اقتضاء الحكم
من جهة إطلاقه لا بملاحظة الحالة السابقة كما هو معنى الاستصحاب فلا شك أن إثبات الحكم في الأزمنة اللاحقة حينئذ إثبات بالدليل وقد ذكرنا
سابقا أنه ليس من مجاري الاستصحاب إلا أن الاستصحاب المحجر فيه فما ذكره المحقق على هذا يكون خارجا عن مورد الاستصحاب إلا عن موضع الخلاف ليصير محلا
للوفاق وإن استفاد أن مراده المعنى الأخير الذي استظهرناه سابقا فيرد عليه ما أوردناه في المتن **قوله** إلا أنه صحح هذه الشبهات آه **أقول** كان الأنسب
رد هذه الشبهات بشبهة مسألة المتيمم التي وقع فيها الخلاف بين علماء الشيعة لا المسألة التي ذكرها الغزالي مع أن مخالفة مثله لا يضر بالإجماع وكأنه
لم يتعرض لها لما تقرر في محله من أن التيمم ليس كالوضوء والغسل موجبا لحصول الطهارة باقية لولا الرافع بل هو مبيح لجواز الدخول في الصلاة فالشك فيه من
قبيل الشك في المقتضي وهذا هو الوجه في حكمنا سابقا بعد هذا الاحتمال مع أن الظاهر خلافه في بادي النظر **قوله** الثاني أنا تتبعنا آه **أقول**
هذا الدليل مما استدل به القائلون بالحجية مطلقا أيضا لكن المستدلين به مختلفون في كيفية تقريره فربما يقرر في صورة الاستقراء والفرق بينهما من وجهين
أحدهما أنه يشترط في الأول وجدان مخالفة الفرد النادر للغالب في الحكم ولا يشترط ذلك في الثاني وثانيهما أن الأول لا يتحقق إلا مع موافقة أكثر
الأفراد في الحكم والثاني يتحقق بموافقة جملة منها مع عدم الاطلاع على مخالفة الباقي منها لكن المناط في حجية كل واحد منها حصول الظن بالجامع بين
الأفراد فحينئذ فيما في تعريفه الأول أنه عبارة عن كون الجزئيات المندرجة تحت كلي في الأكثر على حالة واحدة بحيث يظن إلحاق المشكوك منها مع قطع
النظر عن ملاحظة الجزئيات بها بعد ملاحظتها بحيث يظن بالجامع بينه وبينها وفي تعريف الثاني أنه عبارة عن كون الجزئيات المندرجة تحت كلي في الأكثر
يظن على حالة واحدة كذلك فمما بينا يظهر لك انحصار الحجة في القياس ورجوع غير الغلبة والاستقراء إليه فإنه ما لم يستخرج الجامع لم يمكن الاستدلال

في مباحث الاستصحاب

بهما وبعد استخراجه يكون الدليل قياساً الا انه يظهر من تفاقهم على بطلان القياس دونهما مغايرتهما وهو كذلك بحسب الاصطلاح وطريق بيان الفرق بينهما وبينه ظاهر ثم ان الكلام في الغلبة والاستقراء بلاحظ تارة بالنسبة الى احكام شرعنا واخرى بالنسبة الى مطلق الاحكام الالهية وطوراً بالنسبة الى مطلق الاحكام الصادرة عن الموالي الى العبيد واحياناً بالنسبة الى ما هو اعم من الكل من مطلق الممكنات القارة وان شئت قلت ان كلا منهما اما صنفي او نوعي او جنسي ينسب الى الجنس القريب او البعيد واذا اختلف مقتضيا الاقسام فاللازم الاخذ بمقتضى الخاص لحصول الظن دون مقتضى العام فيؤخذ الصنفي بالنسبة الى النوعي وهو بالنسبة الى الجنسي وهكذا وهذا نظير تقديم الخاص على العام والمقيد على المطلق من جهة حصول الظن منهما وانت اذا احطت خبراً بما ذكرنا تعرف ان هذا الدليل على التقرير الذي ذكر في المتن يكون من قبيل الاستقراء الصنفي وعلى هذا الوجه قرره الوحيد البهبهاني ره ايضا على ما حكى عنه ومثل بامثلة عديدة كلها من قبيل الاستصحاب في الموضوعات كاستصحاب حيوة الغائب في النفقة على زوجته وعدم قسمة امواله وعزل نصيبه من الميراث واستصحاب الملك والليل والنهار والطهارة والنجاسة وغير ذلك وقد عرفت المصنف ره في بعض كلماته على ما حكي عنه بكون الموارد المستقرئ فيها من الشبهات الموضوعية وح يرد عليه ان الدليل اخص من المدعى لانه لا يثبت حجية الاستصحاب في الاحكام الشرعية الا ان يدعى ان الاستقراء الصنفي يفيد الظن بالنوع والجنس ما لم يوجد مخالفة في سائر الموارد ويمكن دفعه بانه لا معنى لحكم الشارع بالاستصحاب في الاحكام الشرعية لان الجواب عن سؤال السائل عن الحكم الشرعي لا بد ان يكون بالحكم الواقعي الا حكم ظاهري فلا وجه للحكم به مع ان شان الشارع بيان الاحكام الواقعية **قوله** فلم نجد من اول الفقه آه **اقول** هذا مجرد الدعوى فان حكم الشارع على خلاف الحالة السابقة مع كون الشك من قبيل الشك في الرافع كثيرة في الشبهات الموضوعية كما في اعتبار سوق المسلمين وما في ايديهم وحمل فعلهم على الصحة وغيرها من القواعد الكلية المخالفة للاستصحاب المشتملة على جزئيات كثيرة فان القواعد المذكورة مخالفة للاستصحاب عدم الملك في ما يدعى ان ما حكم الشارع فيه بخلاف الاستصحاب اكثر مما حكم فيه على طبقه ولا اقل من التساوي فهذا الدليل لا يجدي طائلا وعلى هذا فالاستدلال باسم الغلبة عليه بدل الاستقراء حسبما عرفت من الفرق بينهما **قوله** كالحكم بنجاسة الخارج آه **اقول** هذا مثال المستثنى وملخص الكلام في توضيحه ان استصحاب الطهارة يقتضي بقائها لكن وجود امارة النجاسة يمنعها الا ان الاستصحاب ليس بمعتبر فيحكم بالنجاسة اذ لو لم يعتبر الاستصحاب لم يحكم بالنجاسة بل يحكم بالطهارة ايضا لقاعدة الطهارة **قوله** ولا يضرها الاضمار آه **اقول** هذه الرواية رواها الشيخ ره في التهذيب عن شيخه المفيد عن احمد بن محمد بن الحسن عن ابيه عن محمد بن الحسن الصفار عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن الحسين بن ابان جميعا عن حماد عن حريز عن زرارة عنه والظاهر انها غير مذكورة في غيره من كتب الاخبار ورويت فيه مضمرة وعدها بعض الاصحاب من الصحاح بل جعلها صاحب المعالم في مقدمات كتاب منتقى الجمان من الصحيح الاعلائي وربما يتوهم ان عد هذا الخبر صحيحا اعلائيا غير صحيح لوجوه احدها انه مضمر والاسناد الى الباقر عليه السلام كما وقع في الوافية وغيره من كتب الاصول لا يعتمد عليه بعد خلو كتب الحديث عنه ثانيها ان احمد بن محمد بن الحسن ممن لم يوثقه اهل الرجال وكونه من مشايخ الاجازة وان كان فيه نوع دلالة على حاله لكنه لا يدل على عدالته باحد الدلالات فيكون حاله كحال ابراهيم بن هاشم الذي روايته عند صاحب المعالم من الحسان مع انه من مشايخ الاجازة وقيل في حقه انه اول من نشر اخبار الكوفيين بقم والعجب من صاحب المعالم انه جعل ذلك من الصحيح الاعلائي وهذا من الحسن فان قلت رواية المفيد عنه يكفي في توثيقه اذ لم يقولوا في حق المفيد انه يروي عن غير الثقة كما طعنوا في البرقي بانه يروي عن الضعفاء قلت مجرد رواية الثقة لا يدل على عدالة المروي عنه لوضوح ان تحمل الرواية قد يكون لاجل العلم والظن المعتبر من الخارج بصدق الرواية عن الامام وقد يكون لاجل حفظ رجال الحديث وعدم الاختلال في السلسلة ولا دلالة للعام على الخاص ثالثها ان حريزا لم يوثقه احد سوى الشيخ ره في الفهرست بل يظهر من النجاشي القدح فيه فان قيل العلامة مدحه في الخلاصة ايضا بقوله حريز بالراء قبل الياء المنقطة تحتها نقطتان والزاي اخيرا ابن عبد الله السجستاني ابو محمد الازدي من اهل الكوفة اكثر السفر والتجارة الى سجستان فعرف بها وكان تجارته في السمن والزيت قيل روى عن ابي عبد الله عليه السلام وقال يونس لم يسمع من ابي عبد الله الا حديثين وقيل روى عن ابي الحسن موسى عليه السلام قال النجاشي ولم يثبت ذلك قال الشيخ الطوسي ره انه ثقة وقال النجاشي كان حريز ممن شهر السيف في قتال الخوارج بسجستان في حيوة ابي عبد الله عليه السلام وروى انه جفاه وحجبه عنه وهذا القول من النجاشي لا يقتضي الطعن لعدم العلم بتعديل الراوي للجفاء وروى الكشي ان ابا عبد الله حجبه عنه وفي طريقه محمد بن عيسى وفيه قول مع ان الحجب لا يستلزم الجرح لعدم العلم بالسبب فيه انتهى فاذا كان هذا الرجل مزكى بتزكية مثل الشيخ والعلامة كفى ذلك في التوثيق قلت اما اولا فلانه لا دلالة لهذه العبارة الاخيرة من العلامة على التعديل لوضوح ان نفي الجرح كما هو مقصود اعم من ثبات التوثيق واما ثانيا فلان الاغلب في تعديل العلامة الاكتفاء بتعديل الشيخ لحسن اعتقاده به كما يدل عليه غلبة تطابق كلاميهما ويمكن الجواب عن الوجه الاول بان هذا الاضمار بمنزلة الاظهار من جلالة شان الراوي وللعلم بانه لا يسئل غير الامام ولا يروي عن غيره مع احتمال ان يكون من قبيل الاضمار الاتي الحاصل من تقطيع الاخبار فالاضمار لا ينافي الحجية قال المحقق الحسن زين الدين صاحب المعالم في كتاب منتقى الجمان مما لقطه يتفق في بعض الاحاديث عدم التصريح باسم الامام الذي يروى الحديث عنه بل يشار اليه بالضمير وظن جمع من الاصحاب ان مثله قطع ينافي الصحة وليس ذلك على اطلاقه بصحيح لان القرائن في تلك المواضع تشهد بعود الضمير الى المعصوم بنحو من التوجيه الذي ذكرناه في اطلاق الاسماء وحاصله ان كثيرا من قدماء رواة حديثنا ومصنفي كتبه كانوا يروون عن الائمة مشافهة ويوردون ما يروونه في كتبهم جملة وان كانت الاحكام التي في الروايات مختلفة فيقول في اول الكتاب سئلت فلانا ويسمي الامام الذي يروي عنه ثم يكتفي في

في بيان أخبار الباب

ثم لو سلمنا ان هذا القاعدة باطلاقها مخالفة للاجماع امكن تقييدها بما نقض اليقين فسابقه بالكتبة بالنسبة الى الاعم لا للقرينة خال

بالضمير فنقول وسلمنا او نحو ذلك الى ان ننتهي الاخبار التي رواها عنه ولا ريب ان غاية البلاغة تقتضي ذلك فان عادة الاسم الظاهر في جميع تلك المواضع

منافية لها الغاية قطعا ولما ان نقلت تلك الاخبار الى كتاب اخر صار لها ما صار في اطلاق الاسماء بعينه فلم يبق للضمير مرجع لكن المعارض له تطلع على انه

لا فرق في التعبير بين الظاهر والضمير انتهى وذكر في اطلاق الاسماء المشتركة في الاسانيد نحو ذلك وذكر في الفوائد ايضا ما يقرب منه وعن الكتاب ان كون الراوي

من مشائخ الاجازة يكفي في التعويل على روايته من غير حاجة الى تعديله سيما على المختار في الاخبار من جهة الاتكال على ما يفيد الوثوق على ان احمد

محمد لا يحتاج الى التعديل من جهة اخرى هي انه لم يكن من رواة الخبر بل موضحا الكتاب الذي يكون من جانبه هذا الحديث وعن الكتاب بمثل ما مر من جواز

الركون الى ما يفيد سكون النفس فلا اشكال في الاحتجاج بهذا الخبر على هذا وغيره حينئذ ثم نعم قد يستشكل في الاحتجاج به من جهة اخرى يشاركه فيها

سائر اخبار الباب وهي انه خبر واحد لا يصلح لاثبات الاستصحاب الذي هو من المسائل الاصولية والحق عدم توجه القدح من هذه الجهة ايضا لما

حققناه من حجية الخبر في المسائل الاصولية والفقهية مضافا الى ما قد يقال في دفعه من منع كونه من اخبار الآحاد بل هو متواتر معنى ومنع كون الاستصحاب

مسئلة اصولية واعلم ان المناقشة في هذا الخبر انما هي من جهات ثلث الاولى السند والثانية الدلالة والثالثة المعارضة وقد اطلنا الكلام في

الاولى والثانية في اليمن وسيأتي الكلام في الثالثة في محله **قوله** ابوجب الخفقة والخفقتان آه **اقول** هذا السؤال يحتمل وجوها ثلثة

احدها ان يكون سؤالا عن حكم الخفقة والخفقتين هل هما من نواقض الوضوء ولا فيكون الشبهة حكمية وثانيها ان يكون سؤالا عن صدق النوم عليهما

بان يكون السائل جاهلا بالموضوع المستنبط فيكون الشبهة لغوية وثالثها ان يكون السؤال عن صدق النوم المعلوم الماهية عليهما فيكون الشبهة

مصداقية والظاهر هو الاخير ثم ان الاحتمالين الاخيرين يجريان في قوله فان حرك الى جنبه شيء الخ فاذا تعقبه حكم الامام م بالاستصحاب لزم ان يكون مورد

الشك في قدح العارض ايضا من موارد الاستصحاب فما زعمه المحقق السبزواري من عدم جريانه فيه مخالف للرواية ومما بيناه ظهر لك ان ما لا اثر

على بعض الافاضل حيث رد على المحقق المذكور ذلك بان جواب الامام م بقوله قد تنام العين الخ لا مدخلية له في الاستصحاب بل هو اما التشخيص الحكم

او الموضوع المستنبط او المصداق الخارجي فلم يتعقب السؤال عن الشك في قدح العارض الاستصحاب ليدل الكلام على حجيته فيه بل المتعقب

هو الجواب باحد الامور الثلاثة وذلك لانه لم يصرح باستكشاف حجية الاستصحاب من الفقرة الاولى من الرواية ولم ينحصر السؤال بالناظر الى الشك

عن قدح العارض بالسؤال الموجود فيها بل هو موجود في الفقرة الثانية ايضا بل الظاهر من كلام الراد ايضا خلاف ما فهمه المورد **قوله** وجعله

نفس الجزاء آه **اقول** لا بد في الشرط والجزاء من ترتب الثاني على الاول فان كان في الكلام ما ظاهره الصلاحية للجزاء وعدم فيه هذه العلاقة

فيحكم باضمار الجزاء وما نحن فيه من هذا القبيل لان عدم الاستيقان بالنوم وعدم مجيء الامر البين لا يقتضي اليقين بالوضوء فلا يصلح ذلك للجزاء الا

بالتكلف مثل ان يؤول الكلام بالانشاء بان يكون المعنى والا يستيقن ذلك ولم يجيء من ذلك امر بين فليكن على يقين من وضوئه في الظاهر ولا ينقض

اليقين الظاهري بالشك وهو مع انه خلاف الظاهر يخرج الخبر عن افادته حجية الاستصحاب بل الحكم الظاهري كما لا يخفى اللهم الا ان يحمل على ارادة انشاء

حكم الاستصحاب بان يكون المراد انه مع عدم الاستيقان بالنوم يبقى على حكم يقينه السابق ولا ينقضه بمجرد الشك وحينئذ فيكون قوله ولا ينقض

اليقين الخ تاكيدا لا تاسيسا فان قلت ما المانع من ان يجعل الجزاء هو قوله لا ينقض اليقين الخ ويجعل قوله فانه على يقين من وضوئه توطئة للجزاء

كما يقال اذا قدمت من السفر فلك منزل فانزل به قلت يلزم منه مضافا الى مخالفة المعهود في علوم الادب من اباء الفاء في الجزاء دون الواو الفصل

بالاجنبي بين الشرط والجزاء واما التكلف بجعل مجموع الفقرتين جزاء فهو تعسف فتامل **قوله** وبعد اهمال آه **اقول** لا يخفى ان المراد

اليقين في قوله لا ينقض اليقين الخ لعدم استقامة ارادة غيره ولا يمكن اهمال تقييده بالوضوء الا بحمل اللام فيه على الجنس فالمبني المبني عليه اه

وقد اعترف سوره في مجلس الدرس بعد توقفه على الاهمال المذكور وكفاية ذلك المبني الا ان يمنع التوقف على ذلك المبني كما صدر عن بعض الافاضل

تبعا للوحيد البهبهاني نظرا الى ان مقتضى التعليل التعدي وان كان المورد خاصا نظير ما مر في مبحث اخبار الاحاد في التعليل المذكور في آية النبا

او يدعي الثبوت في غير المورد الخاص بعدم القول بالفصل ويمنع كفايته بان الحمل على الجنس انما يفيد التعميم في اليقين دون الشك وبدون التعميم فيهما

معا لا يتم المطلوب في الكل نظرا سيما الاول فان مقتضى التعدي من العلة المنصوصة التعدي الى اليقين بالوضوء لهذا الشخص المذكور في السؤال الى

غيره لا التعدي من اليقين بالوضوء الى كل يقين فتامل **قوله** لم يكن بعيدا عن اللفظ آه **اقول** وانما لم يحكم بكونه قريبا مع ظهور

صلاحية القرينة وهي سبق ذكر اليقين خصوصا مع كونه نكرة ومن القواعد المقررة حمل المفرد المحلى على العهد اذا سبقه نكرة كما في قوله تعالى و

ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول لان مجرد الصلاحية للقرينية لا يكفي في صرف اللفظ عن ظاهره لوضعه اللهم الا ان يدعى كفاية

مجرد الصلاحية كما في الامر الواقع عقيب الحظر ونظائره مع ان القاعدة المذكورة غير مسلمة وانما المعيار هو العرف وانما لم يحمل الرسول الثاني

في الآية على الجنس لعدم استقامته فالقرينة العقلية قائمة على الحمل على العهد وربما يدعى مع عدم القرب البعد ايضا نظرا الى انه لو حمل على العهد

لم يحتج الى الكبرى بل يكفي التعليل وانه يلزم التكرار بل نحو من اتحاد الدليل والمدلول حينئذ مضافا الى خلو الرواية على هذا التقدير عما يدل على

كون التعليل علة قائمة مقام الجزاء ويلزم منه عدم كلية الكبرى ايضا لا يقال جعل قوله لا ينقض آه بمنزلة الكبرى الكلية يقتضي الحمل على اليقين

الوضوء والا لو يتكرر الاوسط ومع عدم تكرره لم ينتج القياس لانا نقول ان الكلام في قوة قولنا الوضوء يقيني وكل يقيني لا ينقض بالشك فقد تكرر الاوسط وحصل الانتاج ومما يؤيد كون المراد الكبرى الكلية والقاعدة الشاملة لجميع الموارد قوله ابدا وهو واضح **قوله** وفيه ان العموم **اقول** توضيحه انه لو حمل اللام على الجنس كان مفادها الطبيعة ويستفاد الكلية والعموم بعد دخول النفي من جهة ان نفي الطبيعة مستلزم لنفي الافراد بخلاف ما لو حمل على الاستغراق فانه يكون اللام حينئذ بمنزلة لفظ كل فبعد دخول النفي يحصل نفي الكل ولا شك انه يحصل بالنفي الجزئية ومن هنا يظهر ان ما ذكره المحقق القمي ره في الجواب عن هذا الايراد من ان الكلام من قبيل ان الله لا يحب كل مختال فخور ليس كما ينبغي لان مبناه على استفادة الكلية والعموم قبل دخول النفي وقد عرفت انتفائها في صورة حمل اللام على الجنس **قوله** قد اورد على الاستدلال آه **اقول** اورد عليه بوجوه منها ما اشرنا اليه ومنها ان الحمل على العموم مستلزم للتخصيصات الكثيرة بل تخصيص الاكثر ومنها انه مستلزم للقول بحجية الاستصحاب بالنظر الى كون صدر الخبر مما يجري فيه الاستصحاب وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال ومنها ان اليقين والشك لا يجتمعان حتى ينقض احدهما بالاخر ومنها ان قوله لا ينقض آه سواء حمل على الاخبار او الانشاء يدل بظاهره على عدم جواز العمل بالاحتياط في موارد الاستصحاب ومنها ان مفهوم قوله فاذا نامت العين الخ مما اطبقوا عليه الفقهاء كما ان في ترتيب وجوب الوضوء على الامر المذكور مما اطبقوا عليه المعظم بل الكل من كون الوضوء من الواجبات الغيرية لا النفسية ومنها ان الخبر مضطرب المتن حيث وقع في بعض النسخ التي ذكر فيها الخبر تنقض ولا تنقض بصيغة الخطاب وفي بعضها بصيغة الغيبة ووقع في بعضها مكان تنقضه انما تنقضه **قوله** بما لا يخفى جوابه آه **اقول** الجواب عن الاول ان نقض الحكم بالاخبار والقواعد بل بمطلق الظنون المعتبرة ليس نقضا بغير اليقين فيكون ذلك من قبيل التخصص لا التخصيص ومما حققنا ظهر انه لا حاجة الى القول بان ما ذكر من قبيل التقييد لا ضير فيه وان بلغ ما بلغ كما لا حاجة الى الالتزام بجواز تخصيص الاكثر وعن الثاني ان الظن بالصدر يقوم مقام القطع به على ان الخبر ينصرف الى غيره كما في نظائره وقد عرفت في مبحث الاخبار في آية النبأ ما يجدي هنا وعن الثالث ما سيأتي بيانه وعن الرابع ان الاخبار ليس عن احوال المكلفين بل عن الحكم الواقعي فلا ضير فيه كما لا ضير في الحمل على الانشاء ايضا اذ النهي واقع في مورد توهم الوجوب مضافا الى ان العمل بالاحتياط غير النقض وعن الخامس انه لم يعرف بالدليل وان المراد من الوجوب الثبوت وعن السادس ان مثل هذه الاختلافات لا يوجب الوهن **قوله** ومنها صحيحة اخرى آه **اقول** رواها الشيخ ره في التهذيب في زيادات ابواب الطهارة عن حماد عن حريز عن زرارة والكلام في سندها كالكلام في الرواية السابقة لان رواتها بالسند المذكور في التهذيب عين رواتها فسندها على طريقتنا تمام لا اشكال فيه وان وقعت مضمرة في بعض نسخ يب ومقطوعة في اخرى وذكرها في العلل مسندة الى مولانا ابي جعفر وفي طريقها علي بن ابراهيم ولا ضير في صحة السند من جهته لانه حسن كالصحيح سيما على مذاق ارباب التحقيق في الاخبار من الاتكال على ما يفيد الاطمينان ويمكن ان يقال بعد القطع بوحدة الحديث لا اتكال في صدره على رواية التهذيب وفي ذيله على رواية العلل فتدبر **قوله** وفي التقريب كما في الصحيحة الاولى آه **اقول** مورد الاستدلال من هذه الرواية فقرتان احديهما قوله وليس ينبغي لك آه في وسطها وثانيتهما قوله فليس ينبغي لك الخ في ذيلها وتقريب الاستدلال بكل منهما ان يجعل اللام للجنس ليصير بمنزلة الكبرى الكلية وقد ادعى انه في هذا الخبر اظهر من الخبر السابق ووجهه اما بالنسبة الى الفقرة الاولى فلعدم تطرق احتمال كون القضية جزاء لعدم تكرر شرط فيها واما بالنسبة الى الثانية فلعدم سبق ذكر يقين قبلها يحمل اللام على العهد وقد يتوهم ان حمل اللام على العهد هنا اظهر من الخبر السابق اذ الكلام صريح في ان المطلوب عدم وجوب الصلوة وحاصل الاستدلال على ان الصلوة لا تعاد ان الطهارة متيقنة والحدث مشكوك ولا ينقض يقين الطهارة بالشك في الحدث **اقول** لعل منشأ التوهم ذكر فاء التفريع في قوله فليس الخ اي لما كان الامر على ذلك المنوال لم يكن لك ان تنقضه بالشك وفيه ان ذلك لا يقاوم ما دل من القرائن على ارادة الجنس كما لا يخفى ثم ان المحقق القمي ره ذكر ان فيها مواضع للدلالة ولعل نظره الى دلالة قوله لانك كنت على يقين من طهارتك بعد قول زرارة ولم ذاك ايضا بتقريب ان العلة المنصوصة يتعدى منها الى سائر الموارد وفيه ما اسلفنا من معنى التعدي وانه تسرية الحكم الى اليقين من هذا الصنف لا كل يقين في اي مورد كان واعلم ان هذه الرواية الشريفة يستنبط منها قواعد كثيرة ويستخرج منها فوائد وفيرة ولنشر الى عدة منها الاولى حجية الاستصحاب على التقريب السابق والثانية عدم حجية الاستصحاب المزيل على المزال كما ادعاه بعضهم والثالثة كون حجية الاستصحاب من باب التعبد والسببية مطلقا لا للوصف وذلك انما يستفاد من قوله فان ظننت انه قد اصابه الى قوله قال تغسله ولا تعيد الصلوة والتقريب ظاهر والرابعة عدم وجوب الفحص في العمل به في الموضوعات الخارجية وذلك لقوله لا بعد سؤال السائل بقوله هل علي ان شككت الخ قيل ولعل هذا الخبر هو مستند الاجماع على عدم لزوم الفحص والخامسة اجراء حسن الاحتياط في الامور العامة البلوى من الملبوسات وغيرها نظرا الى قوله ولكنك انما تريد ان تذهب الشك الخ فيضعف بهذه الرواية مخالفة البعض فيه والسادسة جواز العمل بالظن في الموضوعات الخارجية وكونه حجة فيها كما في غيرها نظرا الى قوله تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها بتقريب ان المراد من قوله ترى معنى نظن لجلالة شأن زرارة عن السؤال عنه لو حمل على معنى العلم او الابصار والاحساس والسابعة صحة عبادة الجاهل بالحكم الوضعي اذا طابقت الواقع لقوله لانك كنت على يقين الخ لكنه انما يتم مع ملاحظة كون السؤال عما وقع او الاعم منه ومما يقع لا مختصا عما يقع خاصة ومع ملاحظة كون الجهل متعلقا بالحكم لا الموضوع والثامنة قاعدة اجزاء الامر الظاهري كما اشير اليها في المتن الى غير ذلك من الفوائد التي يقدر على استخراجها المتأمل **قوله**

في بيان اخبار الباب

واما فقه الحديث آه **اقول** التكلم في فقه المسئلة لا دخل له بدلالتها على الاستصحاب فانه انما استفيد من كلمة المكرى سواء الحكم بنيا في المورد جواز الدخول او عدم الاعادة فقوله فيما سيجيء بل هو نقض باليقين لم يرد به القدح في دلالة الرواية على اعتبار الاستصحاب كذا قيل **قوله** بملاحظة اقتضاء امتثاله آه **اقول** توضيحه ان الامام ع علل عدم وجوب اعادة الصلوة بقوله لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فيكون سؤال السائل لم ذلك مستفهما به عن حكمة تعبد وجوب الاعادة مع انه كان شاكا في وقوع النجاسة وعدمه قبل الشروع في الصلوة وذلك يدل على الاجزاء في الاوامر الظاهرية الشرعية بالنسبة الى الاوامر الواقعية بمعنى ان المكلف اذا اتى بالمامور به على الوجه الظاهري ثم انكشف الخلاف كان ما اتى به مجزيا ولا يجب عليه اعادته واذا ثبت الاجزاء فيها بهذه الرواية الصحيحة امكن القول باجزاء الاوامر العقلية الشرعية الاضطرارية بعدم القول بالفصل والمسئلة محل القيل والقال سيما بالنسبة الى بعض شقوقها وقد تقدم فيها الكلام في مباحث الظن بعد ما يقتضيه المقام ثم ان بعض الشراح الاجلة استدل بقوله ع في الفقرة الاخيرة لعله شيء اوقع عليك على حجية اصالة تأخر الحادث وان علم اعادة الصلوة انما هو من جهتها فان الامام ع حكم بصحة الصلوة بالبناء على اصالة تأخر الحادث فيندرج هذا الاصل في الاخبار وفيه ان محل النزاع من هذا الاصل هو ما اذا كان الحكم محمولا على نفس تأخر الحادث كما لو علم بصلوة طهارتها والحدث عنه وشك في المتأخر منهما فان صحة الصلوة فيه مبتنية على تأخر الطهارة عن الحدث وما نحن فيه ليس كذلك فان صحة الصلوة فيه مبتنية على عدم النجاسة في الثوب والبدن وهو الشرط للصلوة لا تأخر النجاسة اذ هو من الامور الاعتبارية ولا اثر له في كلام الشارع فحكمه ع بعدم الاعادة انما هو لاجل البناء على عدم النجاسة قبل الرؤية فتكون الرواية دليلا على هذا الاصل لا الاصل المذكور **قوله** فافهم آه **اقول** لعله اشارة الى منع كون عدم نقض اليقين متفرعا على ما ذكر بل على اصل المطلب مع ان الفقرة الاولى التي هي محل الاستدلال خالية عن هذا الاشكال مع انها قرينة على المراد في هذه الفقرة دالة على المراد على وجه الاستقلال **قوله** ومنها صحيحة ثالثة آه **اقول** الرواية رواها في الكافي في باب السهو في الفجر والمغرب والجمعة عن علي بن ابرهيم عن ابيه ومحمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة عن احدهما وقد ثبت بطريقين لا اشكال في صحة سندها على احدهما وهو الطريق المتروك فيه ذكر محمد بن اسمعيل واما الطريق المذكور هو فيه هو الذي ذكرناه فالانصاف ان الخبر وان كان على تقدير اصح سندا منه على التقدير الاول في الواقع الا انه ربما يخدش فيه بان الكليني ره لم يدرك محمد بن اسمعيل اذ الظاهر ان المراد به ابن بزيع الذي كان في زمن مولانا الرضا ولم يوجد الكليني بعد ذلك الزمان لان تاريخ وفات الرضا مائتان من الهجرة والكليني وجد في اوائل زمان الغيبة وتاريخها مائتان وستة وخمسون وقد يدفع بان المراد محمد بن اسمعيل البندقي النيسابوري وقد ادركه الكليني ره ويمكن دفعه بوجه آخر يظهر بالتأمل وكيف كان فاول الرواية قال قلت له من لم يدر في اربع هو ام في ثنتين وقد احرز ثنتين قال يركع ركعتين واربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه الحديث **قوله** وقد احرز الثلاث آه **اقول** المراد من احراز الثلث اما الفراغ منها اي بعد اكمال السجدتين فيدل ح على ان الشك قبله مما لا حكم له او مما لا دوام للشك بين الاقل والاكثر وهو المتيقن للاقل ويمكن ان يحمل على الاقل بعد دلالة على اعتبار الفراغ لان القيد ليس للامام ع بل هو في كلام الراوي ويؤيده انتفاؤه في بعض نسخ كتب الاصحاب الموجودة عندك فافهم **قوله** وفيه تأمل آه **اقول** قد يتأمل في التمسك بها من جهة اخرى وهي ان المراد من اليقين والشك في هذه الفقرات اما العموم او العهد فعلى الثاني لا تصلح للاحتجاج بها مع انها تؤكد ما لم يقل به احد على الاول يلزم تخصيص الموارد وهو مستهجن فلا مجال لان يقال في دفع الاشكال الوارد فيها من جهة اشتمالها على حكم مخالف للاجماع انها كالعام المخصص **قوله** لانه ان كان آه **اقول** ملخص الكلام في المقام ان الرواية تحتمل وجوها ثلاثة احدها ان يراد بها ما يوافق مذهب العامة من البناء على اليقين وهو الاقل ويبعده مخالفة المذهب لم يخالف احد من الاصحاب في وجوب البناء على الاكثر الا الصدوق وابن الجنيد ره حيث حكما بالتخيير بين الاقل والاكثر جمعا بين هذا الخبر وبين ما دل على البناء على الاكثر ولذلك قوى بعض المتأخرين التخيير في المسئلة المذكورة في اول الخبر ايضا وثانيها ان يراد بالبناء على اليقين هو اليقين ببراءة الذمة وتحصيل طريق الاحتياط وثالثها ان يراد البناء على الاكثر والتدارك بركعة بعد الصلوة فالمراد هو ركعة الاحتياط كما يحمل على ذلك الفقرة الاولى فان قلت ما الدليل على ارادة ركعتي الاحتياط فيها واي مانع من حملها على ارادة ركعتين متصلتين مع قطع النظر عن مخالفته للفتاوى والاصحاب قلنا الدليل عليه هو ما تقرر في محله من انه اذا اطلق الوجوب فالمراد منه الوجوب التعييني لا التخييري فاذا كان وجوب الفاتحة تعيينيا كان المراد بالركعتين هما اللتان يراد بهما صلوة الاحتياط التي يجب فيها قراءة الفاتحة تعيينا لا الركعتين اللتين يؤتى بهما من جهة تتميم الصلوة وتكميلها لثبوت التخيير فيهما بين الفاتحة والتسبيحات **قوله** هو اليقين بالبراءة آه **اقول** فالمراد باليقين هو العمل الذي يكون سببا لحصول اليقين كما ان المراد بالشك هو العمل الذي لو اتى به لم يحصل اليقين بالبراءة فيكون معنى الرواية مفاد قوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وعلى هذا فلا دخل لها بمسئلة الاستصحاب واعترض عليه بان قوله ولا ينقض اليقين بالشك في قوة التعليل ولا معنى للتعليل بالامر التعبدي ولا يرد مثل هذا على الوجه الاول اذ البناء على الحالة السابقة مما هو مركوز في الاذهان وسيجيء في تفسير فقرات الرواية ما به يندفع هذا الاعتراض **قوله** وقد تصدى جماعة آه **اقول** حاصل ما ذكره انه اذا بنى على الاكثر واتى بصلوة الاحتياط استيقن بالامتثال لان الصلوة ان كانت ناقصة في الواقع كملت بصلوة الاحتياط

التي هي بمنزلة الجزء وان كانت تامة لم يضر وجود صلوة الاحتياط وكيف كان يحصل اليقين بالامتثال واما اذا بنى على الاقل لم يستيقن بما فيه من احتمال زيادة الركعة المبطلة للصلوة سهوا وعمدا فان قلت يلزم على الاول احتمال وقوع التسليم في غير محله وهو قادح في الصحة قلنا هذا يجري مجرى السهو فلا ضير فيه كما صرح به شيخ الجواهر ره فان قلت هذا العمل مخالف للاحتياط من جهة اخرى وهي استلزامه زيادة الاركان لذا تبنا يقال ان مقتضى قاعدة الاحتياط على تقدير عدم اعتبار الاستصحاب في المقام هو رفع اليد عن العمل والاتيان به ثانيا قلنا يمكن الالتزام بعد قدح تلك الزيادة من جهة استقلال صلوة الاحتياط بعد فرض الاستغناء عنها مع ان لزوم ذلك في ما يقوله العامة اظهر مضافا الى انحصار طريق العمل في ذلك بعد ظهور بطلان الاول وكونه مخالفا لما عليه الاصحاب وكذا قطع العمل محرم وان لزم منه ما لزم كما في سقوط الجهر والاخفات في تثليث الصلوة فيما اذا شك في صلوة مرددة بين الصلوات الخمس فتلخص من جميع ما ذكرنا ان ما يقوله العامة يصدق عليه نقض اليقين بالشك ضرورة احتمال الزائد على الموافقة للواقع والزيادة عليه كما يصدق عليه خلط اليقين بالشك بخلاف طريقة الاحتياط فانه نقض للشك باليقين باعتبار تردده بين الاتمام والنفل **قوله** وبتسمية ذلك بغيرها اه **اقول** وذلك مثل الموثقة التي اشار اليها ومثل المروي عن قرب الاسناد رجل صلى ركعتين وشك في الثالثة قال يبني على اليقين فاذا فرغ تشهد قام وصلى ركعة بفاتحة الكتاب لو اراد باليقين الاقل لم يكن لصلوة الركعة وجه كما لا يخفى **قوله** المطابق للاستصحاب اه **اقول** انما لوحظ فيه المطابقة للاستصحاب مع ظهور مطابقته لقاعدة الاشتغال والاستصحاب ايضا لما قيل من ان مدرك قاعدة الاشتغال والاستصحاب هو احتمال الضرر الغير الخاص بالضرر واحتمال الضرر موجود هنا لاحتمال الاتيان بالركعة الزائدة اولا فالاتيان بها ثانيا يستلزم زيادة الركن فلا يجري القاعدة بخلاف الاستصحاب فانه مبني على ملاحظة الحالة السابقة فيثبت عدم الركعة الزائدة في الظاهر وان لم يثبت به وقوع نعم اذا حمل الخبر على مورد السؤال بان يكون المراد منه ان الركعات الثلاث التي علم بفعلها لا يبطلها بالشك في فعل الرابعة بل يبني على اليقين اعني تلك الركعات ويأتي بالركعة المشكوك فيها ولا يعتد بالشك بجعله ناقضا للعمل الصحيح في حال من الاحوال لم يكن ناظرا الى جهة مطابقة الحكم للاستصحاب اصلا ثم اذا فسر الخبر بحيث ينطبق على الاستصحاب وان خالف الاجماع امكن استفادة مطالب اخر من فقراته على ما ادعاه بعض المعاصرين مثل استفادة تقديم الاستصحاب على الاشتغال حين التعارض من قوله ره ولا يدخل الشك في اليقين بقرينة قوله ره ولا يخلط احدهما بالاخر ومثل استفادة الاتمام من قبيل الاتمام في الحكم الالزامي فلا ينفي الاحتياط ندبا من قوله ره ويتم على اليقين ومثل صحة القول بحجية الاستصحاب مطلقا وبطلان جميع ... من الفقرة الاخيرة الى غير ذلك مما يكون استخراجه من الخبر اصعب من نقل الصخر من قلل الجبال بل جعل سم الخياط مسلكا للجمال **قوله** اما احتمال اه **اقول** هذا الاحتمال مرجحا للفصول ره وان ادعى له اثبات انطباق الرواية على الاستصحاب على طريقة الخاصة ايضا وتوضيح مقصده انه لا شك يرد لان الرواية على الاستصحاب وبين ما استقر عليه مذهب الخاصة من البناء على الاكثر وفعل صلوة الاحتياط بل يؤيده قوله ره ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر بناء على انه مسوق لبيان انه لا يدخل الركعة المشكوك فيها في اليقين يعني الصلوة المعلوم اشتغال الذمة بها ولا يخلطها بالركعات الثلاث اليقينية فصدر الرواية يدل على القانون الكلي وهو الاستصحاب بالبناء على عدم وقوع المشكوك وذيلها يدل على كيفية الاتيان به وان يؤتى منفصلا فلا حاجة الى حمل المورد على التقية وهذا مما لا ينافي الاستصحاب لان مقتضى الحكم بعدم وقوع المشكوك الاتيان به متصلا **قوله** فيه من المخالفة اه **اقول** ان جعل قوله فيبني تفريعا على سابقه كانت الفقرات ستا وان جعل فقرة متصلة كانت سبعا وكيف كان فلا يلائم ما ذكره صاحب الفصول شيئا من الفقرات وهذا مما لا مجال لانكاره ولا ان الشان في تفسير الفقرات بحيث تسلم عن صحة التكرار وهو غاية الاشكال والذي يختلج بالبال ان هذه فقرات ست تؤول الى ثلث مفيدة لاحكام ثلاثة الاولى قوله ره ولا ينقض اليقين بالشك والحكم المستفاد منها هو ان اليقين السابق لا ينقض بالشك اللاحق فيفيد حجية الاستصحاب والثانية قوله ره ولا يدخل الشك في اليقين والحكم المستفاد منها انه اذا ثبت اشتغال الذمة بعمل من الاعمال فلا بد من تحصيل اليقين بالبرائة من العلم بالاتيان جميع اجزائه وشرائطه المقومة فيفيد وجوب احراز جميع الاجزاء والشرائط وعدم امكان اجراء الاصل وعدم امكان ادخال المشكوك في صحة العمل والثالثة قوله ره ولا يخلط احدهما بالاخر والحكم المستفاد منها هو عدم الخلط بين حكمي اليقين والشك فان لكل منهما حكما على حدة فلا ينبغي الالتفات الى الشك في الاعتداد بما يلتفت الى اليقين ويعتد به فيفيد عدم طريقيته وكاشفيته فلا يجوز جعله معارضا لليقين بان ينقض اليقين بسببه او يحكم بعد ثبوته او انتفائه فكل واحد منهما اعتداد بالشك والتفات اليه ثم استدل الاحكام المودعة في هذه الفقرات بفقرات ثلث نشرا على ترتيب اللف وهي قوله ره ولكنه ينقض الشك باليقين وهو ناظر الى الاولى وقوله ره ويتم على اليقين فيبني عليه وهو ناظر الى الثانية وقوله ره ولا يعتد بالشك في حال من الحالات وهو ناظر الى الثالثة **قوله** واضعف من هذا اه **اقول** حاصل هذا التوجيه ان مفاد الخبر هو حجية القاعدة بين الاستصحاب والاشتغال ولزوم العمل بكل منهما فالكلام حينئذ في مقامين ... فمورد السؤال هو مورد الاحتياط يعمل به فيه ويعمل بالاستصحاب في سائر موارده ولو الخبر فلا نقول بالاستصحاب مطلقا ولو في المورد حتى يرد علينا ما يرد ولا نحمل الخبر على التقية فلا يعمل به فيه ايضا ليدفع بما يدفع بل نقول بان الخبر يفيد حجية القاعدتين بكل في مورده وهو وجه الاضعفية انه مستلزم لاستعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد مع انه لا جامع بين المعنيين ليمكن ارادتهما معا من اللفظ

قوله فافهم اه اقول لعله اشارة الى ان كون وجوب العمل بالاحتياط اصلا كليا يرجع اليه في جميع الموارد مما لا يلتزم به المحققون وان الشك في ركعات الصلوة خلاف الفرض فجعله اصلا كليا مط يشعر بكونه ناظرا الى قاعدة الاستصحاب وان لم يكن في الرواية ما يدل على الغاء اليقين السابق قوله ومنها عن الخصال اه اقول نقل المجلسي ره في البحار في باب من نسيها وشك في شيء من افعال الوضوء عن باب الاربعمائة من الخصال عن ابيه عن سعد عن محمد بن عبد الله عن محمد بن عيسى اليقطيني عن القسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع عن ابيه عن جده ان امير المؤمنين ع علم اصحابه في مجلس واحد اربعمائة باب مما يصلح للمسلم في دينه ودنياه فكان من ذلك من جملة ما قال لهم قوله لا يخفى ان الشك واليقين اه اقول يريد بذلك التوطئة والتمهيد لبيان انه لا بد من حمل الخبر على القاعدة او على الاستصحاب ولا يمكن حمله على ارادة كليهما اذ لا يمكن الجمع في معنى الحكم بالوجود كما في مورد القاعدة وبين بقائه كما في مورد الاستصحاب وان كان استعمال المضي في قوله ع فليمض في القدر المشترك ليس ببعيد مما ذكرنا يظهر امكان ارادة الجمع بين موردي هذه القاعدة وقاعدة الشك بعد الفراغ في كلام واحد كما سيجيء تحقيقه من المصنف ره قوله فضلا عن تأخر الاول اه اقول ظاهر هذه العبارة امكان فرض تقدم زمان الشك على اليقين في الاستصحاب قوله وخيلته صريح اه اقول لا يخفى ان ذلك انما يستفاد من لفظ كان وادخال الفاء في قوله ع فشك وهذا لا يوجب الا مجرد الظهور كقضية اتحاد زمان المتعلق المستفاد من ظاهر الكلام نظرا الى ظهوره في تعلق الشك بالمتيقن قوله تعين حملها على القاعدة اه اقول ملخص الكلام في الفرق بين هذه القاعدة المعبر عن موردها في لسانهم بالشك الساري وبين الاستصحاب ان المعتبر في الاستصحاب هو تعدد زمان متعلق الشك واليقين وان اتحد زمان الوصفين كما في المثال المذكور في المتن والمعتبر في القاعدة هو تعدد زمان الوصفين مع وحدة زمان المتعلق لان زمان الشك اللاحق الى اليقين السابق فمعنى عدم نقض اليقين بالشك في الاستصحاب الحكم باستمرار المتيقن وترتب آثاره عليه في زمان الشك وفي القاعدة الحكم بصحة الاعتقاد السابق ومطابقته للواقع وترتب آثاره عليه وهذه القاعدة هي التي تسمى في لسان كاشف الغطاء بأصالة الصحة في الاعتقاد حيث قسم الصحة الى الاعتقادات والاقوال والافعال وفي جميع الموجودات التي هي اعم من الكل

قوله ويؤيده ان النقض اه اقول النقض قطع الحبل ونحوه ويستعمل فيما له امتداد وهذا المعنى انما يناسب القاعدة المذكورة لامتداد التيقن فيها الى زمان الشك وبالجملة يشعر النقض باتحاد زمان متعلقي الشك واليقين ومعنى الخبر هو وقوع التعاند بين الشك واليقين كما نبه المحقق الخونساري ره وبنى عليه ما ذهب اليه في الاستصحاب ولا شك ان التعاند موجود في القاعدة المذكورة لتوارد اليقين والشك على مورد واحد وليس بموجود في الاستصحاب لتغاير متعلق اليقين والشك فيه فان متعلق اليقين هو الثبوت ومتعلق الشك هو البقاء فان قيل اذا كان الاخبار المشتملة على لفظي اليقين والشك ظاهرة في صورة التعاند والتعارض على ما ذكرت فاي شيء دليلا على حجية الاستصحاب وهل هذا الا هدم لاساس الاستصحاب قلت يكفي في اثبات حجيته خبر زرارة المذكور سابقا فانه وان اشتمل على ذكر اليقين والشك الظاهر فيما ذكرنا الا ان فيه قرينة صارفة عن ذلك الظهور وهي سبق ذكر الوضوء لكون متعلق اليقين هو ثبوته ومتعلق الشك هو بقاؤه فيكون مورد الخبر من موارد الاستصحاب فيدل على حجيته قوله ثم لو سلم اه اقول لهذه القاعدة صور ثلاث احديها ما قام الاجماع على اعتبارها والثانية ما قام الاجماع على عدم اعتبارها والثالثة ما وقع فيه الخلاف اما التي قام فيها الاجماع على اعتبارها فهي ما اذا اعتقد شيئا ورتب عليه الآثار فانكشف الخلاف واما التي قام على عدم اعتبارها فهي ما اذا اعتقد شيئا وظهر فساد مدرك الاعتقاد قبل ان يبنى عليه ويرتب عليه الآثار كما اذا اعتقد المجتهد حجية الاجماع المنقول وظهر فساد مدرك اعتقاده قبل ان يعمل به في الموارد واما التي وقع فيها الخلاف بينهم فهي ما اذا اعتقد شيئا ورتب عليه الآثار ثم شك في صحة الاعتقاد وحصل له التزلزل فيها فيحمل الخبر على الصورتين اللتين لم يقم الاجماع على عدم اعتبارهما لا الصورة الاخرى وقد صرح كاشف الغطاء الذي انتشر منه تأسيس هذا الاساس بجريان القاعدة في الصورة الاخيرة ايضا قوله لكن الرواية اه اقول قد يقال انه يكفي في ثبوت وثاقته رواية الثقة عنه سيما مثل محمد بن عيسى الذي اخرج البرقي عن قم لما اسند اليه بعض المنافيات والمنافرات ورده الى البلد بعد تبين الخلاف وقال الوحيد البهبهاني في تعليقة الرجال في ترجمته تضعيف صه من غض كان الى النقل فلا يعبأ به ورواية الاجلة عنه سيما مثل احمد بن محمد بن عيسى امارة الاعتماد بل الوثاقة ويؤيده كثرة رواياته والافتاء بمضمونها انتهى وفيه ان مجرد رواية الثقة لا يدل على وثاقة المروي عنه لانه ربما اعتمد على كتابه او على الشواهد الخارجية نعم اكثار الرواية يدل عليها قوله وان ضعفه ذلك اه اقول المضعف هو صاحب الرجال الكبير وصاحب نقد الرجال على ما حكى عنهما وملخص ما ذكراه ان العلامة ره استند في تضعيفه اياه الى تضعيف ابن الغضائري وقد اشتهر بين علماء الرجال ان قدحه لا ينافي المدح قال في التعليقة ويؤيد فساد كلام غض في المقام عدم تضعيف شيخ من المشايخ العظام الماهرين باحوال الرجال اياه وعدم طعن احد ممن ذكره في ترجمته وترجمة جده وغيرهما انتهى قوله فتأمل اه اقول يمكن ان يكون اشارة الى حصول القدح بذلك ايضا من حيث صيرورة الراوي به مجهول الحال وان لم يصر من الضعفاء مضافا الى ان تضعيف العلامة ره ربما كان مستندا الى امر آخر كما صرح به في التعليقة مع ان تضعيف العلامة الذي هو من ائمة الفن كاف وان كان مستندا اليه ويحتمل ان يكون اشارة الى عدم قدحه وان ضعفنا تضعيف البعض لتضعيف العلامة ره فمع هذا اشتهار الرواية وفتوى على ما ادعاه بعض المحققين ونقل الفاضل النراقي ره في المناهج عن المحدث المجلسي في البحار بعد ذكر الخبر كلاما يدل على صحته ما ذكره ره البعض وعموما لفظه اصل الخبر في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء واعتمد عليه الكليني انتهى قوله

فان تفريع تحديد اه اقول نقل عن شيخنا المصنف في بعض كلماته اشكاله في دلالة الرواية على المقصود وهو امكان ان يكون المراد من قوله اليقين لا يدخله
الشك بيان قاعدة الاشتغال والتمسك بها ويكون قوله صم للرؤية مذكورا بالتبع والمقصود الاصلي هو قوله افطر للرؤية المنطبق على قاعدة
الاشتغال لا يقال لا يمكن ارادة قاعدة الاشتغال على الفرض المذكور ايضا لدوران الامر في اليوم الذي يشك انه من رمضان او شوال بين الوجوب والحرمة
الذاتية التي لا ترتفع بالاحتياط لانا نقول لا دوران في المقام اذ الشك في الحرمة شك في التكليف يرتفع باصالة البراءة والاباحة بخلاف الشك في
الوجوب فانه شك في المكلف به وهو مورد الاحتياط لا يقال يوم الشك يشمل اليوم الذي يشك انه من رمضان او من شوال والذي يشك انه منه او من
شعبان فلم خصص بالاول لينطبق على الاشتغال لانا نقول المراد اليوم المعهود الذي يستشكل في حكمه والاخير مما يكون حكمه مركوزا في الاذهان ثم اجاب
عن الاشكال بان المعروف من يوم الشك هو الاخير فيجعل قوله افطر للرؤية مذكورا بالتبع او يراد من يوم الشك لفظ المشترك وعلى التقديرين يدل
الخبر على المطلوب انتهى ما حكي عنه ملخصا اقول يمكن تقريب الاشكال وتوجيه ارادة قاعدة الاشتغال في المعنى الاخير من يوم الشك ايضا بان
يقال انه اذا فرضنا انه صام في اليوم الذي يشك انه من رمضان او من شعبان بنية يوم رمضان وفرض كون الشهر تاما فاذا عد ثلاثين يوما فمقتضى ثلاثة
في الصوم من ذلك اليوم انه اكمل صوم شهر رمضان والمفروض انه لا يحصل على هذا التقدير في شهر شوال لم يحصل له العلم بفراغ الذمة لاحتمال كون
ذلك اليوم الذي شك فيه من شعبان في الحقيقة وكون اليوم الواحد والثلاثين منه هو اليوم الاخر من شهر رمضان والمفروض انه لم يتيقن بدخول شوال من جهة
رؤية هلاله ثم انه بعد ما يجيء في معنى الخبر وجه اخر وهو ان يكون المراد بيان اشتراط وجوب الصوم وحرمته بعد وجود من دون نظر الى قاعدة الاشتغال والاستصحاب
كما اذا لم يكن هذا الجواب مسبوقا بالسؤال فالمراد هو التنبيه على شرط الوجوب بمعنى ان شرطه رؤية الهلال وكذا شرط تركه فبعد التوجه الى هذا الشرط لا
يحتاج الى السؤال في مقام الشك لان المشروط ينعدم عند عدم شرطه فيكون ذلك نظير قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الاية فتدبر قوله
الا ان سنده اه اقول من جهة قدح جماعة في علي بن محمد واحتمال اشتراكه بين الضعيف والثقة كما يظهر من بعضهم مع ان في اصل حجية المكاتبة كلاما
قوله مثل رواية عبد الله اه اقول قد توهم ورود الضعف على هذا الخبر من جهة اشتماله على النهي عن الغسل المنافي لجريان الاحتياط الذي هو في الامور
العامة كجريانه في غيرها ويمكن دفعه بان النهي فيه لا يفيد ازيد من الرخصة في الترك لكونه واردا في مورد يتوهم فيه الوجوب كما يعطيه السياق قوله نعم
الرواية مختصة اه اقول يمكن ان يقال انه ان علم ان المناط انما هو اليقين السابق من دون مدخلية الخصوصية فيكون الخبر من جهة تحقيق المناط دليلا
مستقلا على الحجية والا فبملاحظة الاخبار الاخر يتم المطلوب من باب الاستقراء الذي هو حجة حتى عند القائلين بالظنون الخاصة اللهم الا ان يمنع حصول
الظن من ملاحظة تلك القضايا الخاصة الجزئية ولذلك صحح بعضهم استنباط العلة ولو سلم فاقسام الاستصحاب كثيرة وتلك القضايا مخصوص بعضها
فلو ثبت بها الحجية اختصت بتلك الاقسام الخاصة التي هي موارد تلك القضايا فان استقراء صنف من نوع لا يثبت الحكم الا لذلك الصنف مع ان كون
الحكم في تلك القضايا مستندا الى اليقين السابق غير معلوم فالاولى ان لا يسمى ذلك بالاستقراء بل يقال انه استدلال بالاخبار بان يراد اثبات دلالة الاخبار
على اعتبار الحالة السابقة اليقينية وان كان ذلك بملاحظة ضم بعضها الى بعض فهو نوع من الاحتجاج بالاخبار وان لم يكن كل واحد مستقلا في افادة المقصود
لا الاحتجاج بالاستقراء ليرد عليه ما ذكر فان قيل ضم غير المفيد للمقصود الى مثله لا يجدي في اثباته نظير ما قرر في المعقول من ان ضم الكلي الى الكلي لا يفيد
الجزئية وان انتهى عدد الكليات الى الف قلت كل منها وان لم يكن ظاهرا في افادة المقصود لكن مجموعها يفيد الظن ولا فرق في مقام الحجية بين حصول الظن من
لفظ واحد والفاظ متعددة قوله ثم لا فرق في مفاد الرواية اه اقول في معنى الرواية احتمالات احدها ان يكون المراد ان المشتبهات
من حيث الاحكام محكومة بالطهارة عملا بالاستصحاب حتى يعلم القذارة ثانيها ان يكون المراد انها محكومة بالطهارة عملا بالقاعدة حتى يعلم القذارة من
الشرع ثالثها ان كل شيء من الموضوعات الخارجية علم طهارته سابقا فهو محكوم بطهارته عملا بالاستصحاب رابعها ان كل شيء منها اشتبه انه من الاشياء
المعلومة النجاسة او المعلومة الطهارة محكوم بطهارته خامسها ان كل شيء طاهر منها اشتبه بالاشياء المعلومة النجاسة محكوم بطهارته والفرق بين
هذين المعنيين ان المراد في الاول هو الشبهة البدوية وفي الثاني هو الشبهة المحصورة سادسها ان يكون المراد ان حكم كل شيء من المشتبهات الموضوعية والحكمية
هو الطهارة الى زمان العلم بالنجاسة سابعها ان حكم كل منها الطهارة كذلك عملا بالاستصحاب ثامنها ان يكون المراد ان حكم كل منها الطهارة
عملا بالاستصحاب والقاعدة كليهما اما الاحتمال الاول والثاني والخامس والسادس فمجرد احتمال لا قائل بظهور الخبر فيه واما الثالث فذهب اليه جماعة
من الاصوليين واما الرابع فهو الذي اختاره المحقق القمي ره زاعما ظهور الخبر فيه واما السابع فهو المشهور وهو الحق لظهور الخبر فيه وما اورد عليه المحقق القمي ره
مردود بما ذكره شيخنا الاستاد ره واما الثامن فهو الذي ذهب اليه صاحب الفصول واختاره الفاضل النراقي ره ايضا وسيأتي الكلام عليه قوله
نعلم مما ذكرنا اه اقول نظير ذلك ما مر في مباحث اصالة البراءة في بيان قوله ع كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال الخ حيث قال المص وبالجملة
بالتامل الى اخر ما ذكره ره وحاصل مراده هنا انه لا يلزم مما ذكره المحقق القمي ره من استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد نظرا الى ان المعنى حينئذ ان كل
شيء مشتبه الحكم وكل شيء مشتبه انه من الاشياء الطاهرة او النجسة فحكمه الطهارة وكذا في الغاية نظرا الى ان غاية الحكم في الشبهة الحكمية وغاية الموضوعية
في الشبهة الموضوعية والعلم الذي هو الغاية في الاول هو العلم من البينة وفي الثاني هو العلم من الادلة الشرعية ووجه عدم اللزوم ان المحذور هو استعمال اللفظ

المشترك في اكثر من معنى واحد لا في القدر المشترك الجامع بين المعاني المتعددة وما نحن فيه من هذا القبيل ثم ان المحقق المذكور ذكر في طي كلماته مبعدا لارادة
الشبهة الحكمية في نفسها مع قطع النظر عن لزوم المحذور المذكور منها ان الحاصل في الحكم غالبا هو الظن فيلزم التجوز في لفظ العلم ومنها انه حينئذ
ينافي اصل البراءة والعمل به مشروط بالفحص عن الدليل وظاهر الخبر ينفي وجوبه ومنها ان ظاهره العموم والعموم الافرادي في ارادة الاشخاص
لا الانواع فليس بظاهر في ارادة الكلي ولا الجزئي بملاحظة الكلي ويمكن دفع الاول بان ذلك لا يختص بالشبهة الحكمية فان الغاية في الشبهة
الموضوعية ايضا تثبت بشهادة العدلين واخبار ذي اليد ونحوهما مع ان ظنيته بالقذارة يوجب ظنية قذارة الموضوع ايضا مع ان ظنية
الحكم في زماننا هذا صدور الخطاب في محل المنع وانما المسلم ظنيته في امثال زماننا ودفع الثاني بمنع ظهور الرواية في البناء على الطهارة بدون الفحص
لو سلم فلا ضير في خروجها من الظاهر بالنسبة الى بعض الموارد بدليل خارج ودفع الثالث بان ظهور العموم في الافرادي لا يجعلها ظاهرة
في ارادة الشبهة الموضوعية لعدم تفاوت المعاني المذكورة في ان الملحوظ فيها هو الامر الكلي غاية الامر انه المعلوم الطهارة سابقا في بعضها
والمشتبه في بعض اخر وهكذا مضافا الى ما قيل من ان ارادة الجزئي بملاحظة الكلي في الاحكام شايعة بل اكثر العمومات من هذا القبيل
كقولك اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه فانه عام افرادي ايضا مع ان الحكم فيه للجزئي بملاحظة الكلي فليتدبر **قوله** مع ان قوله حتى
تعلم اه **اقول** فيه انه ليس في كلام هذا المحقق ما يدل على انه جعل الغاية من توابع الحكم الاول فان لفظه هو ان الحكم الاولي الطهارة
عند عدم العلم بالنجاسة فلعل مراده ان حكم كل شيء لا يعلم بنجاسته هو الطهارة لان الحكم الطهارة الى ان يعلم النجاسة بل التحقيق ان معنى
الخبر ايضا هو هذا المعنى بناء على حمله على القاعدة ويؤيده ما ذكره المحقق القمي ره في مقام ترجيح حمله على القاعدة من ان الظاهر ان لفظ
نظف صفة مشبهة دالة على الثبوت مناسبة لارادة ما يثبت قذارته بالذات او بسبب الملاقاة لا فعل ماض مفيد للتجدد حصول القذارة
فيفيد ان الشك انما هو في ان الشيء هو الطاهر او القذر لا في ان الشيء حصل له القذارة ام لا انتهى فمعنى الخبر بناء على حمله على القاعدة ان كل شيء
طاهر اذا لم تعلم انه قذر وملخصه ان الغاية متعلقة بنفس ثبوت الحكم الظاهري لا استمراره ليندرج تحته مورد الاستصحاب وحينئذ فلا حاجة
الى ذكر الغاية في الحكم الاول لظهورها فيجعل الغاية من توابع الحكم الثاني فيصير حاصل معنى الخبر ان نفس ثبوت الحكم الظاهري كل شيء مشكوك الطهارة
والنجاسة فحكمه الطهارة وهذا الحكم اعني الحكم بالطهارة لا نفس الطهارة مستمر الى زمان العلم نعم يرد عليه ما اورده عليه من عدم كون هذا الحكم مغيى
بهذه الغاية وهو كلام اخر ويرشد الى ما ذكرنا التامل في كلام المحقق المذكور حيث ذكر في بيان المعنى الاول ما لفظه عند عدم العلم بالنجاسة وفي بيان
المعنى الثاني قوله الى زمن العلم بالنجاسة ومما حققنا يظهر لك النظر فيما اورده شيخنا المصرح على السؤال الثاني فان المحقق المذكور له ان يقول الحكم
باستمرار الطهارة ظاهرا الى زمن العلم بالنجاسة انما هو من جهة الاستصحاب لا القاعدة مع ان مقصود الراد عليه جعل الرواية دالة على كلا الاصلين
لا في جعلها منافية للحمل على الاستصحاب فلا مسامحة في الكلام كما لا يخفى **قوله** فالاولى حملها اه **اقول** لا يخفى ان هذا الخبر
كالخبر السابق في النسبة فهو ظاهر ايضا في افادة القاعدة والعلية المذكورة لا تصلح لصرفه عن الظاهر **قوله** فاياك ان تحدث اه **اقول** قد يتوهم
ان اشتماله على هذا التحذير الصريح في التحريم المنافي لما عليه اصحابنا الاخيار ودل عليه الاخبار من كون تجديد الوضوء بمنزلة نور على نور يسقطه
عن الاعتبار وفيه ان التحذير انما هو فيما يفضي الى الوسواس او بالنسبة الى اعتقاد وجوب الوضوء فيكون العمل بالاستصحاب من باب العزيمة لا الرخصة **قوله** ثم
ان اختصاص ما عدا الاخبار اه **اقول** وكذا الاخبار العامة اذا جعلت من الاخبار الخاصة بان لا يسلم كونها مفيدة للقاعدة الكلية كصحيحة زرارة المتقدمة
بالنظر الى التعليل بقوله فانه على يقين الخ الدال على حجية الاستصحاب في الوضوء وكذلك قوله ع ولا ينقض اليقين بالشك بناء على حمل اللام على العهد
وكذلك غيرهما من الاخبار المشتملة على لفظي اليقين والشك بناء على ما ذكر فيكون بانضمامها الى سائر الاخبار مفيدة لحجية الاستصحاب في موارد الشك
في الرافع بل ادعى السيد صدر الدين في شرح الوافية انها موجبة للقطع بحجيته مط **قوله** على حجية الاستصحاب في جميع الموارد اه **اقول** اي موارد الشك
في المقتضي والشك في المانع بل في جميع موارده المختلفة باعتبار اقسامه الاخر وذلك لعموم لفظي اليقين والشك نعم قد يتوهم عدم نهوض الاخبار الاثبات
حجيته في صورتي الظن ببقاء المستصحب والظن بارتفاعه بل تختص بالشك بمعنى التساوي بالنظر الى ظاهر لفظ الشك وقد اشرنا سابقا الى ما يبطل
هذا التوهم وتوضيحه ان المراد من الشك في الخبر هو ما يقابل اليقين الشامل للظن والوهم ايضا والدليل عليه مع تنصيص بعض اهل اللغة كالجوهري
والفيروزابادي اطلاقه عليه في بعض الروايات كما ادعاه في الجواهر وذكره في مقابلة اليقين في بعض تلك الاخبار سيما بملاحظة قوله ع ولكن تنقضه بيقين
اخر ومن هنا يظهر ضعف ما ذكره شارح الدروس ره من انه يستفاد من مفهوم قوله لا تنقض اليقين بالشك جواز نقضه بغيره فافهم ومما يدل على ما ذكرنا
قوله ع في صحيحة زرارة بعد قوله فان حرك في جنبه شيء الخ لا حتى يستيقن انه قد نام الخ حيث حكم بانتقاض الوضوء بمجرد عدم العلم والشعور بحركة شيء
في جنبه مع انه من الامارات المفيدة للظن بالنوم وجعله في حكم الشك فيعلم ان المراد من الشك المذكور في هذه الاخبار هو المعنى العام **قوله** توضيحه
اقول ايضاح التوضيح ان المعنى الحقيقي للنقض هو قطع الشيء المتصل والهيئة الاتصالية عند ابانة اجزائه كما في قوله تع كالتي نقضت غزلها
الاية فان المراد نقض اجزاء المغزول ورفع هيئته الاتصالية واذا كان ارادة ذلك غير ممكن في الاخبار لعدم كون اليقين من الاجسام المتصلة الاجزاء فلا بد من حمله

على معناه المجازي وللمجاز ان احدهما رفع اليد عن الشيء مع وجود المقتضي للثبوت فيه بحيث لو لم يمنع عنه مانع لكان ثابتاً وثانيهما مطلق رفع اليد سواء
وجد المقتضي ام لا وقد تقرر في محله انه اذا تعذرت الحقيقة تعين اقرب المجازات واقرب المجازين هنا هو الاول لاقربيته الى المعنى الحقيقي الذي يستلزم تحققاً
فعلا لوجود التعاند الثابت فيه فيحمل عليه ويراد من متعلقه ما من شانه الاستمرار لصلاحيته خصوصية الفعل لتخصيص العام كما في المثال المذكور في
المتن ويرد عليه منع الترجيح بمثل هذه الاقربية الاعتبارية سلمنا لكن الفعل ينصرف عن ظهوره بظهور اليقين والشك في العموم فاذا دار
الامر بين الغاء ظهور الفعل وبين الغاء ظهور متعلقه فيلغى ظهور الفعل ويؤخذ بظهور المتعلق كما في قوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل فان الامر
بين الاخذ بظهور الاكل وحمله على معناه الحقيقي والغاء ظهور الاموال بحملها على الماكولات وبين عكسه فلا خفاء في الثاني وما نحن فيه من هذا
القبيل مضافاً الى ما سيذكره المصنف ره من قرب المجاز الثاني **قوله** بل ينقض الشك باليقين اه **اقول** وجه الاستفادة ان الشك لم يترتب عليه
حكم لينقض كما يترتب على اليقين فالمراد عدم الاعتناء به فان الشك مما يمكن الجعل بالنسبة اليه وجوداً وعدماً بالتبع لا استقلالاً بشكل واعتناء به
بخلاف اليقين كما سبق تحقيقه في اوائل الكتاب **قوله** ان مجرد احتمال عدم الرافع اه **اقول** قد يورد عليه بان المقتضي بهذا المعنى قد لا يترتب عليه المقتضى
في الزمان الاول لانه المفروض في المقام فانقضائه لذلك الزمان ان كان معنى تاثيره فيه بحيث يترتب عليه فعلا فهو معنى المقتضي بالمعنى الاول لا
المقتضي بهذا المعنى وان كان معنى تاثيره شانا بمعنى فعلية المقتضى بالفتح لولا المانع ففيه انه لا فرق حينئذ بين الزمان الاول والثاني فبعد سقوط
المحتملين عن الاعتبار يكون حال المقتضي في الزمان الثاني كحاله في الزمان الاول الا ان يقال بان الفرق بينهما ان عدم الرافع معلوم في الزمان الاول
دون الثاني ويندفع بمنع الاغلبية اولا وعدم الدليل على اعتبارها ثانيا مع انه يكفي في ذلك الحكم الظاهري المستفاد من الاصل بينهما اذا كان حجة
الاستصحاب من باب التعبد وفيه ما لا يخفى **قوله** نعم لو شك في ضد الرافع اه **اقول** قد تحقق هذا المطلب في مباحث الظنون الخاصة فراجع اليها **قوله**
لكن الذي يظهر بالتامل اه **اقول** اما عدم استفادته في نفسه فلان الاصول اللفظية قد اعتبرت في موضوعها عدم القرينة فالعام لا يكون مقتضيا
بنفسه بل يعتبر فيه عدم المخصص على وجه الشرطية او الشرطية كما قرر في محله واما عدم انطباقه على قوله المتقدم فلان الظاهر من تمثيله بالعقد المقتضي
للزوجية ان مراده من المقتضي هو المقتضي للحكم وبالرافع رافع الحكم لا الدليل المقتضي للعلم بالحكم حتى يشمل مثل العام وقد نبه عليه في المقام حيث
نهم من عبارته مورد الاستصحاب وحكم بعدوله عن كلامه الاول وقد استوفينا الكلام في بيان هذا المرام ومن يتامل فيما اسلفنا يظهر وجه التامل
المامور به في المقام **قوله** ومنها ان الثابت اه **اقول** هذا الدليل يتوقف فهمه على فهم مسائل كلامية منها ان كل ممكن محتاج في وجوده الى المؤثر
وان الاعدام لا تحتاج في الاستمرار الى علة بل يكفي فيها عدم العلم بوجود علة الوجود وان الحق ان الموجود الباقي ليس بجديد وانه محتاج في بقائه الى
علة اولا ولو فرض احتياجه كما هو الحق فهل العلة المبقية غير العلة او غيرها وان الممكن كما يحتاج في وجوده الى المؤثر فكذلك في انعدامه الى غير ذلك
قوله والا لم يحتمل البقاء اه **اقول** هذا احسن مما صنعه بعضهم حيث علل هذه المقدمة بلزوم الخروج من الامكان الذاتي الى الامتناع
لما قيل من انه ان حمل على ظاهره من ان ما يمكن وجوده في وقت فلا بد ان يكون وجوده ممكنا في سائر الاوقات فهو في محل المنع لانتقاضه باجزاء الزمان
الزمانيات اذا اخذت من حيث تقييدها بازمنتها الخاصة وان اريد انما يحكم عليه بالامكان في مرتبة ذاته فهو ممكن في مرتبة ذاته دائما وان امتنع
بالقياس الى بعض العوارض اذ الامتناع الغيري لا ينافي الامكان الذاتي فهو لا ينهض لاثبات المقصود فعلى التقديرين لا يسلم التعليل بخلاف التعليل
المذكور في هذا الكتاب فان المقصود منه لزوم خلاف الفرض على تقدير بطلان المقدمة المعللة لان محل الكلام هو استصحاب ما يمكن بقائه والا يكون
لا ما يمتنع بقائه فيه لا يقال هذه المقدمة مع التعليل مستدركة لا حاجة اليها اذ الكلام في حجية الاستصحاب انما هو في المواضع التي يجري فيها بعد تحقق
اصل شرائط الجريان لانا نقول لعل ذلك للتنبيه على مزاحمات البقاء وجود الممكن المستصحب عقلا مطلقا او في خصوص الاعراض من جهة القول بتجدد الامثال فيها
فلا يتم الدليل المذكور حينئذ الا بهذه المقدمة لان المناط في تحقق قاعدة الجريان هو الامر العرفي ولا يمكن بناء الدليل العقلي عليه كما لا يخفى
قوله وفيه منع استلزام اه **اقول** حاصل الايراد ان الرجحان انما يسلم اذا حصل الظن بعدم المؤثر وهو ممنوع ولو تمسك المستدل باصالة
عدمه فلا يجديه ايضا فان قلت له اثبات الظن به بوجه اخر وهو ان زوال البقاء محتاج الى المقتضي ودفع المانع بخلاف البقاء فانه محتاج
رفع المانع فقط فيقدم الثاني لكونه اقل احتمالا من الاول قلت هذا ايضا لا يتم الا بالاجراء الاصل وفيه ما مر وهو واضح فان قيل لعله استند الى
قاعدة عدم المدرك مدرك العدم التي جرى عليه الشيخ ره في العدة قلت يخرج حينئذ عن الاستصحاب كما صرح الشيخ به لان عدم المؤثر انما يفيد
في بقاء الحكم فيما اذا لم يكن هناك مؤثر في الرفع وهذا يكون ذا دليل على الاستمرار فهو مع عدم المزيل موجب للحكم بالبقاء ذو اليقين السابق **قوله**
مع ان مرجعه اه **اقول** اعلم ان عمدة ادلة حجية الاستصحاب هو ان تحقق ما ثبت راجح فيجب الاخذ به والا لزم العمل بالمرجوح وقد ذكر القوم ادلة كثيرة كادت
تبلغ عشرة كلها راجعة الى ذلك والاولى ان يجعل تقريرات مختلفة لدليل واحد لا ادلة مستقلة الا ما يكون ظاهرا في الاستقلال فمن جملتها ما ذكره
منها ان الباقي مستغن عن المؤثر في بقائه والا لزم تحصيل الحاصل بناء على ما ذهب اليه جماعة من المتكلمين من ان علة الحاجة الى العلة هي الحدوث استقلالا او
شرطا فيكون دفاع الواقع وجودا وعدما مرجوحا وبقائه راجحا فيجب العمل بالراجح ومنها ان ما ثبت في الزمن الاول ولم يظهر زواله قطعا او ظنا كان

الى وارد من جملة الاشياء الاعتقادية باستصحاب الشيء

الظن ببقائه ثابتاً اذ لولاه لزم ان لا يتقرر معجزة لا بتناء تقررها على استمرار العادة وان لا يثبت الاحكام الشرعية لجواز النسخ وان يكون الشك في الطلاق كالشك في النكاح لكن الاجماع قام على اباحة الوطي في الاول دون الثاني ومنها ما اشرنا اليه من ان الباقي لا يعدم الا عند وجود المانع والمفتقر الى المؤثر كما يعدم عند وجود المانع يعدم عند عدم المقتضي وما لا يعدم الا بطريق واحد اولى بالوجود مما يعدم بطريقين ومنها ان عدم حدوث الحادث اكثر من عدم الباقي لتوقفه على ما لا نهاية له دونه لاشتراط الوجود في العدم بعد الوجود والوجود منتفٍ فكذا العدم والكثرة موجبة للظن ومنها ان البقاء لا يتوقف الا على وجود الزمان المستقبل ومقارنة الباقي له واما التغير فيتوقف على وجود الزمان المستقبل وتبدل الوجود بالعدم او بالعكس والمقارنة وكل ما كان شرطه اقل فهو اكثر ومنها ان الحكم ببقاء الباقي يوجب تقليل التعدد وثبوت الحادث يوجب تكثيره والاول راجح ومنها ان الغالب البقاء والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب الى غير ذلك من التقريرات المختلفة الناظرة الى حصول الظن ببقاء الباقي وقد عرفت مما ذكرنا المقام لا اشارة من ان الدليل لما ذكره راجع الى ما ذكره العضد فان كلا منها مبني على حصول الظن بالبقاء **قوله** من كلام بعض الافاضل انتهى **اقول** المراد الوحيد البهبهاني وسيد الرياض والمحقق القمي ره ومن جملة من ذهب في القول بحجيته الظن المطلق **قوله** مع اندراجه في اه **اقول** قد سبق منا بعض الكلام في كون الاستصحاب حجة من باب الظن النوعي او الشخصي على القول باعتباره من باب الظن ولا باس بان نزيدك هنا بما يزيدك بصيرة وجزماً فنقول لا شك ان الاصحاب مختلفون بحسب ظاهر الكلام القائلين بحجيته من باب الظن على الظن النوعي وقائل بان المراد منه هو الظن الشخصي الفعلي وهذا الاختلاف انما نشا من عدم وقوع التصريح باحد الامرين من القائلين به والحق ان الامارات الدالة على كل منهما موجودة في كلماتهم في بيان الدعوى والاحتجاج على المدعى بل ربما يقال ان النظر الجليل الجلي ظهورها في الثاني لوجوه منها ان كلية الكبرى غير مسلم ما يكون مظنوناً يجب الاخذ به انما تسلم عند الحل في الظنون الشخصية ومنها نسبة ذلك الى القوم كما صدر من المحقق القمي ره ومنها ان ما ذكروه من حصول الظن بالبقاء عند عدم الظن بطرو المانع لو حمل على الظن النوعي وما يشمله لم يستقم اذ مجرد وجود ما من شانه افادة الظن لا يقدح في حصول الظن بالاستصحاب ما لم يبلغ في القوة او يقوي الظن الاخر فلا وجه لتخصيص حصول الظن به بصورة عدمه ومنها منازعة بعضهم في الصغرى لدليلهم وهي ظاهرة في كون محط نظر المستدل ايضاً هو الظن الشخصي لكن النظر الدقيق يحكم بان الامارات في كلماتهم متعاضدة ولعل ذلك ما ذات الدالة على ارادتهم الظن النوعي اقل من الامارات الاخر مع ان اعتبار الظن الشخصي مستبعد في نفسه جداً كيف وحصوله في الموضوعات لكل احد في كل حال وفي الاحكام لكل احد من المجتهدين كذلك مما لا يمكن الالتزام به مضافاً الى ما قيل من انه يلزم منه بطلان مباحث الشكوك المقررة في الصلوة اذ قضية اعتباره هي ان يظن المصلي عدم الزيادة ما لم يقم عنده امارة تفيد الظن فلا يبقى مورد للشك ثم ان ظاهر كلام بعضهم كالعضدي ان اعتباره مشروط بعدم الظن بالخلاف ولعل مراده الظن المعتبر بقرينة ما في بعض العبارات من قولهم لم يعلم بدله او لم يظن فحوله ان ما تحقق وجوده ولم يظن عدمه فهو مظنون البقاء والحق ان المراد في كلماتهم سواء عبّر بما مر بل نفي بعضهم الفرق بين القول بالظنية الشانية والقول بالتعبدية من هذه الجهة حصل الفرق بينهما من جهة اخرى **قوله** ان الاستصحاب امارة اه **اقول** حاصل ان الاستصحاب بناء على اعتباره من باب الظن يكون من الادلة الاجتهادية لا من الاصول العملية كما بيّناه سابقاً فيكون في عرض سائر الادلة بحيث يقع التعارض بينه وبينها ومقتضى ظاهر كلام العضد غير ذلك قد يدفع هذا الاشكال بان الظن الحاصل من الاستصحاب اضعف الظنون الحاصلة من الادلة الاجتهادية فلا ينافي تقديمها عليه وكون العمل به مشروطاً بفقد كونه من الادلة الاجتهادية لانها ذات مراتب مختلفة وشئون متكثرة متشتتة باعتبار قوة الظن الحاصل منها وضعفه هذا وان اشرنا اليه في الالتزام به مشكل نعم يمكن ان يقال انه انما يفيد الظن اذا لم يكن في قباله دليل اجتهادي وبعبارة اخرى افادته الظن كلية معلقة بفقد الدليل ويظهر ذلك من التامل في بعض التقريرات التي ذكرناها لو لم يرد عليه ما يرد على سابقه فان قلت ليس هذا مما تفرد به العضد بل العلماء بناؤهم على ان يعولوا على الاستصحاب الا اذا لم يكن هناك دليل ولا يعتمدوا عليه بل صرحوا بانه مما لا يصلح لمعارضة الادلة بل ليس محل الاستصحاب في مواضع تقيد الادلة عليه الا بخصوصه قلت لم يظهر ذلك ممن يجعله من الادلة العقلية بل هو مما صدر عن القائلين بكونه من الادلة الاجتهادية فحينئذ يرد عليهم الاشكال حسبما عرفت وتوهم اختصاص القائل بكونه من الامارات في مثل العضد يدفعه التامل في كلمات القوم في مقامات نقل الاقوال وان من جملتها القول بحجيته من باب الظن لا التعبد وبالعكس كذا ملاحظة معاملة بعضهم فيه معاملة الدليل من جواز تخصيص العموم وتقييد الاطلاقات به كما صدر عن العلامة في الطهارة ويرشد اليه كلام الفاضل التوني حيث قال في باب التعارض من كتابه الخامس بين الكتاب والاستصحاب بناء على حجيته ويبعد تقديم الثاني مطلقاً الى ان قال الثاني عشر بين خبر الواحد والاستصحاب فان كان اصل الاستصحاب ثابتاً بخبر الواحد فالظاهر تقديم الخبر والا فمحل تامل انتهى ومما يقضي منه العجب ان بعض المعاصرين ذكر ان ما ذكره العلامة في الطهارة ليس منوطاً على ما مر بل سرما افاده امر غير ذلك ومن التامل في كلامه يظهر سر التعجب ومما يؤيد ما اخترناه ما نقدم من ان القدماء لم يكونوا يستدلون على حجيته بالاخبار بل كانوا يستدلون بالوجوه العقلية التي تفيد كونه من الامارات فتامل في المقام فانه من مزال الاقدام **قوله** لدوران الامر فيها **قوله** وقد استظهر بعض اه **اقول** منشأ حصول الظن احد امور ثلاثة على سبيل منع الخلو احدها حكم العقل وقد تقدم الكلام فيه وثانيها الغلبة كما ذهب اليه المحقق القمي ره تبعاً للشارح الوافية وثالثها الوجدان فان من راجع وجدانه يجد الفرق بين وجود قرية زاهاً سابقاً في ساحل البحر وبين وجود قرية اخرى مجهولة الحال ولهذا يحصل الظن في الاول الذي له حالة سابقة دون

الثاني ويظهر من كلام السيد المرتضى ره وغيره من النافين للحجية عدم تسليم هذا الوجدان كما سيأتي **قوله** نفيطلو الا انا لا نعلم آه **اقول** توضيحه ان الباقي على المشكوكية بعد الفحص في المعلوم العدم ليس باقل من الباقي بل هما اكثر ولا اقل من التساوي ولو سلم فلا نسلم الغلبة بحيث يكون غير الباقي بالنسبة اليه لكثرته في نفسه وان كان قليلا بالنسبة اليه وقد اسلفنا في مباحث الظن بقاء ان المعتبر من الغلبة ما وصلت الى حد يكون معه الندرة **قوله** توضيحه آه **اقول** تنقيح التوضيح انا قد ذكرنا سابقا ان الاستصحاب من حيث الشك المأخوذ فيه لا يخلو عن اقسام لتعلق الشك تارة بالمقتضي باقسامه من الشك في قابلية المستصحب للبقاء وعدمها بان يكون من الامور الدفعية الوجود الانية الحصول والشك في مقدار استمراره مع اليقين باصله من جهة النسيان ونحوه كما لو شك في انقضاء خيار الحيوان وعدمه مع العلم باصل الاستمرار من جهة نسيان اول زمان صدور العقد الموجب للخيار والشك في بقاء المستصحب عن تردده بين امرين يعلم بقائه مع احدهما وارتفاعه مع الاخر كما لو تردد الحيوان الموجود في البيت بين كونه من افراد البق او من افراد العصفور وتارة اخرى بالرافع باقسام الشك في وجوده والشك في وصفه من جهة الجهل بالحكم او من جهة الشك في الموضوع المستنبط او الموضوع الصرف والمصداق الخارجي ومما ذكرنا يعلم ان الشك في الحكم الشرعي ايضا لا يخلو عن احد هذه الاقسام المذكورة وملخص الجواب بالنسبة الى الحكم الشرعي وغيره انه في صورة الشك في المقتضي مطلقا لا يمنع التمسك بغلبة كون الموجود فاردا غير انه لكنه لا ينفع لان المقصود من الاستصحاب اثبات الاستمرار في الان المشكوك البقاء في الجملة لا يكفي في ذلك مع انه لا ضبط في مقدار الاستعداد ولو سلم فالتمسك بها من جهة غلبة كل نوع لا يتمشى في صورة الشك المسبب عن تردد المستصحب بين امرين لمعارضة احتمال كونه مندرجا تحت احدهما باحتمال كونه مندرجا تحت الاخر مع انه يلزم عدم اجراء الاستصحاب في غير محل الغلبة ولا يلتزم به هو ولا غيره فان الفقهاء يجرون الاستصحاب في حيوة الغائب غيبة منقطعة الى مائة وعشرين او مائة سنة مع ندرة العمر اليهما والغالب لا يزيد على سبعين وفي صورة الشك في المانع يمنع التمسك بها لعدم وجود القدر الجامع الذي لا بد منه في التمسك بالغلبة فان الموانع مختلفة في الاشياء كما لا يخفى الا ان الموانع مشتركة في انها في الاغلب لا يوجب التلف الفناء فتأمل **قوله** فان المتطهر عبثا ثم آه **اقول** ينبغي تقييده بالغافل والا لم يكن من باب الاستصحاب الحدث اذ لا يمكن مع عدم الغفلة قصد التقرب في الوضوء بمثل ذلك المانع فلا يتحقق الوضوء **قوله** خصوصا في الشبهة آه **اقول** وجه التخصيص ان الغلبة لا يمكن جعلها من الظنون الخاصة فلو اريد اثبات حجيتها فلا بد من التمسك بحجية الظنون المطلقة وهو ايضا لا ينفع في اثبات حجيتها عند من يقول باختصاص الحجية في الظنون المظنونة الاعتبار دون غيرها اذ الغلبة لا تندرج فيها نعم ينفع في اثباتها عند من يعمم الظنون بالنسبة الى غير المظنونة الاعتبار لكنه مع ذلك لا ينفع بالنسبة الى الموضوعات لانهم يجعلونها حجة في الاحكام دون الموضوعات ودليل الانسداد الذي هو عمدة ادلتهم لا يفيد ازيد من ذلك **قوله** التي لا يعتبر فيها الغلبة اتفاقا **اقول** الظاهر ان بنائهم على حجيتها في مباحث الالفاظ والموضوعات المستنبطة بل يظهر من ذلك بعض ارباب الظنون الخاصة كصاحب الاشارات ايضا بل يظهر من المحقق القمي ره في اخر باب تعارض الاحوال من القوانين حجيتها في غيرها من الموضوعات ايضا واستدل عليها بالعرف وبالاخبار ايضا مثل ما رواه اسحق بن عمار في الموثق عن العبد الصالح ع انه قال لا باس بالصلوة في فرو اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمون فلا باس وقد صرح في مبحث وقوع الامر عقيب الحظر انها قاعدة نفيسة مبرهن عليها بالعقل والعرف والشرع فلا يحرم عن فوائدها من لم يصل الى حقيقتها وليعلم ان كلام ذلك المحقق مضطرب في ذلك المضمار وقد تعدى الى اليمين واليسار فحكم في جواب من جوز في قوله بغلبة المجازات بعدمها وهو ان الظن الحاصل من الغلبة للظن الحاصل من الوضع وحكم في المبحث المذكور بكونها من القواعد النفيسة وقدمها على الوضع مع انها لم تبلغ حد المجاز المشهور ولم يدع هو ايضا وهو ممن يقول بالتوقف في المجاز المشهور كما صرح في مبحثه لتبادر بل ظاهر كلامه في رد صاحب المعالم في مبحث الاوامر انه يقول بتقديم الحقيقة المرجوحة فلا تغفل **قوله** ومنها بناء العقلاء آه **اقول** المنصف لذكر هذا الدليل مختلفون في تقريره بل في بيان ملاكه ومناطه فمنهم من صرح بان بناء العقلاء على ذلك للظن الحاصل من الاستصحاب فالاتكال على الظن حقيقة ومنهم من صرح بان بنائهم على السببية ومنهم من اطلق الكلام في ذلك وكيف كان فمما يورد عليه اولا على ما ذكره المتن ان غاية ما يثبته هو الحجية في الاحكام العرفية والامور العادية ولا يفيد بالنسبة الى الشرعيات ويجاب تارة بعدم الفرق من اول الامر بين الشرعيات وغيرها من جهة ظهور الامر فيه واخرى بتنقيح المناط وفيه ما فيه ومما يورد عليه ايضا ان حجية بناء العقلاء بعد تسليم ثبوته في الاحكام الشرعية ليست من باب الاستصحاب اذ لو اريد استقرار بناء العقلاء فيما انسد عليهم باب العلم فيه كما في امور المعاش حيث لا علم لاحد فيها لا بنائها كثيرا على الامور المستقبلة وكما في الاحكام الشرعية بناء على الانسداد الاغلبي فهو مسلم ولا مجال لانكاره ولكن لا يجدي في حجية الاستصحاب بل ذلك تمام في مطلق الظن الذي يكون من جملته الظن الاستصحابي والمقصود هو اثبات حجية الاستصحاب بالخصوص ولو اريد استقراره فيما ينسد فيه باب العلم في الاحكام الشرعية كما هو مذهب ارباب الظنون الخاصة والاخبارين فيها فهو ممنوع ثم لو سلم استقرار بنائهم على العمل بالاستصحاب فيها فلا دليل على حجية ذلك الا تقرير المعصوم وهو يثبت الحجية وهو مشروط بعد اشتراط اطلاعه بامكان ردعه عن ذلك وعدم ردعه عنه لو سلم الاطلاع ذاتا واستقرار بنائهم على العمل بالاستصحاب فيها فلا دليل على حجيته ذلك لم يسلم الثاني لثبوت الردع بالعمومات الناهية عن العمل بغير العلم العمومات الدالة على حجية اصالة البرائة ويكفي في ثبوت الردع مثل

ذلك فلو قلنا ان الاستصحاب لما يوافق البرائة فلا يكون ادلة البرائة زائدا عنه قلت لا يثبت حجية الاستصحاب فيما اذا خالف البرائة والمقصود اثبات عموم
الحجية فان قيل لا يصلح شيء مما ذكر من عموم ما حرمة العمل بالظن وعموم ما البرائة للردع اما الاولى فلا فادتها حرمة العمل بالظن الذي لم يقم دليل على
اعتباره والظن الاستصحابي من الظنون المخرجة بالدليل واما الثانية فلان التحقيق بناء حجية البرائة على حكم العقل والاستصحاب انما يكون مبناه
حكم العقل ايضا على ذلك التقدير فلا يحكم العقل بالبرائة في مورد الاستصحاب قلنا ما الدليل المخرج للاستصحاب عن الظنون المحرمة فان كان بناء
العقلاء فكلامنا الآن في اثبات حجيته وان كان غيره فعلى مدعيه الاثبات مع انه خارج عن موضوع البحث كما لا يخفى ومنه يظهر الجواب عما ذكره
القائل بالنسبة الى البرائة مع انه ما جعله التحقيق خلاف التحقيق ومنه ايضا يظهر الجواب عما عسى ان يورد في المقام من ان حرمة العمل بالظن ليست
ذاتية بل هي تشريعية وان حرمة العمل بخلاف البرائة ليست حيث هو هو بل من جهة طرح ادلتها وبعد ثبوت بناء العقلاء على العمل بالاستصحاب
لا يلزم تشريع ولا طرح واما ما يقال من ان حرمة العمل بالظن ذاتية لا تشريعية فليس بشيء **قوله** لاجل الغلبة اه **اقول** لا يخفى ما في
هذا الكلام من الاجمال فتعين لنا الطبيعي فيه سابقا من عدم المضبوطية والقدر الجامع الذي لا يتحقق معه الغلبة قوله هذا رجوع الى الاستدلال اه
اقول لانه استدلال بان عدم وجدان الدليل دليل على عدمه وهو تام في استصحاب الحكم المحتاج الى الدليل ومحل الكلام في الاستصحاب هو الشامل
للاستصحاب الموضوعي قوله احتج النافون اه اقول ذكر بعض الافاضل ان القول بعدم حجية الاستصحاب مطلقا مما لم نعثر بقائله وانما وجدناه
منقولا في كلام البعض ونحن قد نقلنا سابقا نسبته الى من نسب اليه وان لم يتحقق صحة النسبة عندنا ايضا نعم يظهر من بعض المعاصرين ان حجيته
في الموضوعات المستنبطة مما لم يقل بنفيها القائلون بالنفي المطلق وان كان ظاهر بعضهم دخولها في النزاع ايضا والى ذلك يرشد كلام الشهيد الثاني
ره حيث نقل حجية الاستصحاب عن اكثر المحققين ثم قسمه على اقسام اربعة من استصحاب حال العقل واستصحاب حكم العموم الى ورود مخصص وحكم النص
الى ورود ناسخ واستصحاب حكم ثبت شرعا كالملك عند وجود سببه وشغل الذمة عند اتلاف مال واستصحاب حكم الاجماع في مورد النزاع فان
استصحاب حكم العموم اذا كان من موارد النزاع كان سائر الاصول اللفظية من الوجودية والعدمية كذلك ويدل على ذلك كلام المحقق الخونساري
ره في شرح الدروس وربما يستبعد القول بالنفي المطلق من جهة التزامه مخالفة البديهة نظرا الى لزوم اختلال النظام وانسداد باب الاحكام
بل مخالفة السيرة المستمرة القائمة على اجراء الاستصحاب كما اشرنا اليه سابقا مع ان المتأمل في كتب السلف والخلف من الناقي والمثبت الفقهية والاصولية
يجدها مشحونة بالتمسك بالاصول اللفظية الوجودية والعدمية وقد يتفصى عنه بان ما ذكر لم يعلم انه من جواز العمل بالمستصحب او وجوبه في
الموضوعات المستنبطة ولعل ذلك لاجل امارة اخرى وراء الاستصحاب من حكم العادة ونحوه مما يوجب الظن ولذا يعبرون بامثال عدم التخصيص وعدم النقل
وعدم القرينة دون استصحابه وهذا نظير ما اشرنا سابقا من الاجماع المؤدي بين الاستصحاب وقاعدة الاشتغال واصل البرائة فتكون تلك الاصول
مستفادة من الغلبة والظهور العرفي كاصالة الحقيقة واصالة الوضعية في النبات وغيرهما مما لم يلاحظ فيه حالة سابقة **قوله** ان كان محل الكلام اه
اقول ويتقرر بوجه اخصر واوضح ليس اثبات الحكم بالاستصحاب اثباتا له بغير دليل اذ الاستصحاب دليل بحكم الاخبار فاثبات الحكم في الحالة الثانية
كاثباته في الحالة الاولى في الاستناد الى الدليل فالمستند في مثال المتيمم في الحالة الاولى الاجماع وفي الثانية الاستصحاب الثابت حجيته بالاخبار المعتبرة فيجب ان
ينظر في الدليل الدال على حجية الاستصحاب فان دل على حجيته على الاطلاق من غير فرق بين صورتي الشك في المقتضي والشك في المانع فالحجة المذكورة لا وجه
لها اصلا ان لا يبقى لها مورد على هذا التقدير وان دل على حجيته في خصوص الشك في المانع فالحجة المذكورة وان لم يكن ممنوعة من راسها الا ان اطلاقها
في محل المنع واما ما ذكره من المثال فان كان ثبوته في الاستصحاب على المسامحة فحكم بوجوب المضي في الصلوة بعد وجدان الماء ايضا وان بنينا على المداقة العقلية
فلا نحكم به لتغير الموضوع بتغير حالاته الا ان عدم ثبوت الحكم في المثال بالاستصحاب لا يوجب انتفائه في سائر الموارد وسيأتي ما يناسب ايضاح هذا المطلب
قوله ان يقطع ببقائه فيها اه **اقول** يظهر من هذا ان القائلين بالحجية يدعون افادته القطع فيما ذكروه سابقا من انه لم يعهد من يدعي القطع
من احد في غير محله قوله لزم التناقض اه اقول توضيحه ان الغرض من اثبات حجية الاستصحاب اثباتها فيما لا يوافق فيه اصلا اخر والا فلا حاجة اليه
لكفاية ذلك الاصل حينئذ وفي صورة عدم الموافقة لا بد من ان يقابل اصلا من الاصول فانه ان كان قضية اثبات الحكم فاصالة البرائة تقتضي عدمه
وان كان قضيته نفيه فالاشتغال يقتضي ثبوته ففي المثال المعروف مقتضى الاستصحاب وجوب المضي في الصلوة ومقتضى الاشتغال عدمه بل عدم قبلية
التناقض قوله والاولى في الجواب اه اقول ملخص الجواب ان التعارض فرع التكافؤ وهو غير متصور في شيء من الموارد لان الاستصحاب بالنسبة الى
غيره وارد فيما من قبيل الوارد والمورود والمزيل والمزال والشك السببي والمسببي وقد تحقق في محله ان استصحاب الشك السببي وارد سواء قلنا بكون
حجيته من باب الاخبار والتعبد او من باب الوصف والظن النوعي او الشخصي اما على الاول فلان موارد الاخبار الحاكمة بالاستصحاب انما هي من قبيل
الشك السببي فلو قلنا بسقوطه بسبب التعارض يلزم طرح الاخبار بلا موجب اذ من المسلم عدم دلالتها على اعتبار الشك المسببي ولعله اخرى مما ان يحمل
اخبار عدم النقض على المسببي او على السببي الثاني لانه لا يلزم عليه التخصيص بالنسبة الى المسببي بخلاف الاول فانه يلزم عليه التخصيص بالنسبة
الى السببي واما على الثاني فلان المدرك فيه بناء العقلاء كما عرفت ولا شك ان بنائهم على تقديم المزيل على المزال الا ان التعارض بينهما اه

على الثالث فظاهر لوجود الظن في جانب المزيل فلا يتحقق في جانب المزال لعدم امكان حصول الظن الفعلي بالطرفين **قوله** والجواب عنه اولا آه

اقول هذا جواب نقضي توضيحه ان اصالة البراءة التي انعقد الاجماع على حجيتها يرد عليها هذا الايراد بان يقال لو كانت حجة لكان بينة النفي اولى وارجح من بينة الاثبات لاعتضادها بها مع انه خلاف الاجماع فما جوابكم فهو جوابنا بعينه **قوله** اللهم الا ان يقال آه **اقول** ذكر في التفصي عن النقض المذكور وجهين احدهما ان اعتبار اصل البراءة ليس لاجل الظن ليكون من جهة ملاحظة الحالة السابقة بل لاجل التعبد فلا يحصل به الاعتضاد اذ لا معنى لاعتضاد الدليل بالاصل لعدم اتحادهما موردا ورتبة فلا يجتمعان اعتضادا واستقلالا وان حصل خلاف ذلك عن بعضهم كصاحب الرياض ره غفلة توضيح ذلك ان حجية اصل البراءة انما هي بحكم الآيات والاخبار الدالة على انه لا تكليف الا بعد البيان او بحكم العقل بقبح التكليف بدونه وليس ذلك ناظرا الى الواقع بان لا يكون في الواقع تكليف بل يجوز العقل ثبوته في الواقع ولا يحكم مع ذلك بتنجزه في حق المكلف الجاهل بخلاف الاستصحاب فانه ناظر الى الواقع من حيث افادته الظن به كما هو مذهب المتقدمين فيكون من قبيل الادلة الاجتهادية الناظرة الى الواقع فلو كان الاستصحاب حجة كان تقديم بينة النافي مما لا بد منه لاعتضادها بالظن الاستصحابي المعتبر فعدم التقديم كاشف عن عدم الحجية بخلاف اصل البراءة فانه لا يفيد الظن بالواقع حتى يكون عاضدا لبينة النافي به موجبا لتقديمها فلا ملازمة بين حجيته واعتضاد بينة النافي به اذ الاعتضاد انما يكون بما يفيد الظن ثانيهما ان عدم تقديم بينة النافي حين اعتضادها باصل البراءة لا يستلزم عدم حجية اصل البراءة لانعقاد الاجماع على حجيته في الاحكام الكلية دون غيرها والبينة انما هي في الموضوعات فلا يلزم من عدم حجيته في الموضوعات عند تعارض الامارتين فيها عدم حجيته في الاحكام كذلك فان قيل لا نسلم قيام الاجماع على حجيته في الاحكام ايضا فلا فرق بين المقامين قلت انكار ذلك مكابرة وكفى شهيدا على ذلك وقوع الخلاف في تقديم الاصل المقرر على الناقل او العكس كما سنبينه في باب التعادل والتراجيح فان قيل لما نعلم ان نمنع وقوع الخلاف في حجيته في الموضوعات ايضا كالاحكام نظرا الى انه جار فيها في بعض المقامات من غير ريب قلت المقصود عدم قيام الاجماع على نفي حجيتها المستندة الى العقل ولو في موقع لان باب الموضوعات ليس من شان الشارع ليتمشى فيها حكم العقل على الوجه المذكور **قوله** وثانيا بما ذكره جماعة آه **اقول** هذا جواب حلي وتوضيحه ان عدم تقديم بينة النفي على بينة الاثبات ليس من جهة عدم حجية معاضدها بل من جهة قوتها لكونها وجودية ولذا يقدم الجارح على المعدل فان الاول يدعي العلم بخلاف الثاني فلا ينافي ذلك حجية معاضدها من البراءة والاستصحاب وهو واضح **قوله** وربما تمسكوا آه **اقول** منها ان لازم القول بحجية الاستصحاب هو الحكم بموت من لم يعلم بقاؤه لا الحكم بحياته لان البقاء مستلزم للحوادث عديدة ولا في مخالفتها للاستصحاب مع ان ما يكون خلاف الاصل فيه اقل اولى من غيره ولا اقل من الحكم بالتوقف فيعلم ان الحكم بالبقاء ليس من جهة الاستصحاب ومنها انه لو بني على الحكم ببقاء ما كان لكان حدوث جميع الحوادث على خلاف الاصل لاقتضائه بقاء عدمها ومنها ان العمل بالاستصحاب عمل بالظن وهو محرم بالكتاب والسنة ومنها ما تمسك به بعض الاخباريين من ان العمل به يستلزم عدم العمل بالاحتياط واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة انه قد ثبت من الادلة وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية سواء كان مسبوقا بالعلم الاجمالي ام لم يكن ففيما كان الاستصحاب فيه موافقا للاحتياط كما اذا كان مثبتا للتكليف لم يحتج اليه بل يكفي الاحتياط في اثباته وفيما كان فيه مخالفا له كما اذا كان نافيا له كان اللازم طرح الاستصحاب لئلا يلزم طرح الاحتياط الثابت وجوبه بالعقل والنقل نظرا الى عدم امكان جمع المتنافيين ولا يخفى ان هذا الدليل والدليل الثالث من ادلة الملازمة كونه في الحقيقة يرجع الى واحد لما كان المستدل بهذا الدليل لا اصل له سوى الاحتياط اجري الدليل بالنسبة اليه والتقرير الجامع الشامل لجميع الاصول المنافية لمذاق المنكرين للحجية من الاصوليين ايضا هو ان يقال ان العمل بالاستصحاب مستلزم لعدم العمل بالاحتياط فيما كان مسبوقا بالعلم الاجمالي او عدم العمل بالبراءة فيما لم يكن كذلك واما التخيير فلا يلزم من العمل بالاستصحاب طرحه اذ التخيير الذي هو من الاصول العملية هو التخيير العقلي ولا يحكم العقل بالتخيير مع وجود الاستصحاب لان حكم العقل به انما هو فيما اذا دار الامر بين محذورين لا يمكن طرحهما ولا العمل باحدهما دون الآخر وفي مورد الاستصحاب يؤخذ بمقتضاه والجواب عن الاول انه لا يلزم من القول بحجية الاستصحاب في غير صورة وجود المعارض حجيته فيها والاخذ بما يكون خلاف الاصل فيه اكثر انما هو من جهة ملاحظة القاعدة المقررة في الوارد والمورود والمزيل والمزال وعن الثاني ان مخالفة الاصل في الحوادث انما هي لوجود السبب الموجب للحدوث ورفع اليد عن حكم الدليل لوجود معارض له اقوى منه خارج عن الادلة وابطاله راسا مع ظهور دلالته وعن الثالث ان التعويل على الاستصحاب وان كان من جهة افادته الظن الا ان الادلة الناهية عن العمل به من الكتاب والسنة غير منافية له لمثل هذا الظن مما قام الدليل المعتبر على جواز العمل به فخروجه عنه انما هو من باب التخصص لا التخصيص وهذا نظير ما ذكروه في العمل بالخبر الواحد اعتراضا وجوابا ولا يخفى ما في هذا الجواب والاولى ان يجاب بما اشرنا اليه من ان حرمة العمل بالظن ليست ذاتية كحرمة الخمر بل هي اما من جهة التشريع او من جهة استلزامه مخالفة الاصول ولا ريب ان العمل بالاستصحاب بعد قيام الدليل عليه ليس من التشريع في شيء واما لزوم مخالفة الاصول فيأتي الكلام فيه وعن الرابع ان العمل بالاستصحاب غير مستلزم لمخالفة الاصل لا في الاحتياط ولا في البراءة لانه حاكم عليهما لا معارض وتفصيل الكلام وان كان مما يذكر فيما بعد ما يغني عن التطويل في هذا المقام ان الاصل الذي يتصور معارضته للاستصحاب هنا ومخالفته له احد الاصلين البراءة والاشتغال اما البراءة فوجه حكومة الاستصحاب بالنسبة اليها انه قد تقدم في مسألة البراءة ان الدليل

في دليل التفصيل بين الوجود والعدمي

على حجيتها اما العقل او النقل وعلى كلا التقديرين فاما ان يكون الشبهة التي تجري فيها الاصل حكمية او موضوعية والاستصحاب ايضا كالبراءة في هذه الاحتمالات ولا اشكال في تقدم الاستصحاب على البراءة على بعض التقادير وان كان محل الاشكال على بعض التقادير الاخر اما على تقدير كون الشبهة فيهما حكمية مع كون المناط في حجية البراءة هو العقل سواء كان مدرك الاستصحاب هو العقل او النقل اذ الحكم بالبراءة هو الحكم بعدم العقاب ورفع المؤاخذة في الاحكام المجهولة والاستصحاب على التقديرين بيان للحكم اما على تقدير كون مدرك حجيته العقل فلانه حينئذ يصير من الادلة الاجتهادية الناظرة الى الواقع الدالة على الحكم الواقعي واما على تقدير كون مدرك حجيته النقل فلانه حينئذ حكم ظاهري شرعي فلا يكون العالم به معذورا مندرجا تحت عنوان الجاهل فلا يجري في حقه البراءة واما على تقدير كون الشبهة فيهما حكمية مع كون مدرك حجية البراءة النقل فلما عرفت في مباحث البراءة من ان مدلول ادلتها مختلفة متخالفة فبعضها يدل على التوسعة ورفع المؤاخذة كقوله عليه السلام الناس في سعة مما لم يعلموا وقوله عليه السلام رفع عن امتي تسعة وبعضها يدل على ثبوت الاباحة الظاهرية للاشياء المجهولة كقوله عليه السلام كل شيء مطلق الخ فان كان المستند في حجيتها هو القسم الاول فتقدم الاستصحاب عليها ظاهر لما ذكرنا من كون الاستصحاب بيانا وعلما ولو ظاهرا وان كان المستند هو القسم الثاني فان جعلنا مدرك الاستصحاب هو العقل فلا وجه لتقديمه على البراءة لان البراءة على هذا التقدير تصير من الامارات الشرعية كاليد والبينة فلا يجوز رفع اليد عنها بمجرد الظن بخلافها وان جعلنا مدركه النقل ففي تقديمه عليها اشكال نظرا الى ان حجية كليهما انما هي من باب التعبد الشرعي وقد يتفصى عن الاشكال السيد الرياض في بعض بياناته على ما حكاه عنه بعض الاساتيد بان ما يدل على الاباحة الظاهرية مرادف للبراءة مفاده الاباحة الى ان يرد فيه نص فمورده ما لا يكون منصوصا على حكمه اصلا لا بعد الشك ولا قبله فما كان منصوصا على حكمه ثم صار مشكوكا في الان الثاني الذي هو مجرى الاستصحاب ليس مشمولا له بل يدل كما لتنظر الى الغاية على ترك العمل بالبراءة فيه ومثال ذلك العصير العنبي اذا ذهب ثلثاه بالشمس مثلا فيحكم بنجاسته للاستصحاب لورود النهي فيه لو قبل زمان الشك وربما يورد عليه بان الاحكام تتبدل بتبدل العناوين وتختلف باختلاف الحالات فلا يكفي ورود النهي في العصير قبل ذهاب ثلثيه في اثبات نجاسته بعد ذهابهما ونعني اخرى محل تعارض الاستصحاب والبراءة هو الحالة الثانية وظاهر انه لا نهي بالنسبة اليها وينفصى عن الاشكال بوجه اخر ملخصه ان مجرى الاستصحاب هو ما اذا حصل التغير في الموضوع سواء قطع بعد التغير في نفس ذات الموضوع بان يكون التغير في الامور الخارجة عنها او شك فيه دون ما اذا قطع بعد التغير فيه كلا اجماعا ومورد البراءة هو الثاني والاخير فبينهما عموم من وجه فمادة الاجتماع هو صورة الشك ومادة الافتراق من طرفين صورتا العلم ومن هنا يظهر ان ما ذكره المجيب من حصول التعارض بينهما اصلا مما لا وجه له كما اشرنا اليه فوجه الترجيح ان الاصلين منشأ كان في اخذ الشك في مجريهما الا ان الاستصحاب يفيد تقديم احد طرفي الشك وهو الموافق لليقين السابق بخلاف اصل البراءة فكان دليله ناطقا باجرائها في المشكوكات التي ليس فيها ما يقتضي الاولوية احد طرفي الشك فيها فلا مجرى لها مع وجود المرجح لاحد الطرفين الذي هو مجرى الاستصحاب ومما ذكرناه يظهر انه لا فرق في مقام التقديم بين الشبهات الحكمية والموضوعية واما الاشتغال فوجه تقديم الاستصحاب عليه ان حجيته ان كان من باب حكم العقل بوجوب الاجتناب عن المهالك فالاستصحاب لكونه من الادلة الشرعية يومنا عن الخوف وان كان من جهة دلالة النقل كقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك ونحوه فكذلك ان قلنا بكون النقل ناظرا الى حكم العقل بان يكون من باب الارشاد نعم يشكل الحكم بتقديمه لو قلنا بانه ليس من باب الارشاد بل يدل على وجوب الاحتياط لكن الخطب فيه سهل بما مر في مبحث البراءة من عدم سلامة اسانيد ادلته اولا وعدم دلالتها على الوجوب ثانيا بل غاية ما يفيده هو الرجحان وان الاحتياط حسن في كل حال **قوله** لا يخلو ظهوره عن تامل **اقول** قال بعض الافاضل في مقاعد الاقوال ومنها نعم في الدفع ولا في الاثبات وهو لصدر الشريعة في تنقيحه وفرع عليه ان حيوة المفقود بالاستصحاب يصلح لنفي ارث الغير عنه لا لارثه عن مورثه والتفتازاني نسب الى الحنفية عدم الحجية في اثبات الحكم الشرعي دون النفي الاصلي وقال هذا ما يقولون انه حجة في الدفع لا في الاثبات حتى ان حيوة المفقود بالاستصحاب حجة في بقاء ملكه لا في اثبات الملك له في مال مورثه وفيه ان بقاء ملكه استصحاب للحكم الشرعي فينبغي ان يفرع عليه ما مر من التنقيح لا ما ذكر انتهى وهذا الذي نسب الى صدر الشريعة ونسب بعض نسبته الى التفتازاني غير المعنى الذي محل الكلام فظاهر كلام هذا البعض ان التفتازاني لم ينسب اليهم هذا المعنى لكن لنا تامل في كلام التفتازاني يجده على خلاف ذلك نعم عبارة العضدي ليس ظاهرا فيما انتظره التفتازاني بل هو محتمل للارادة ما ذكره صدر الشريعة بل لا يبعد دعوى ظهوره فيه كما لا يخفى ثم ان ظاهر بعضهم كالفاضل الجواد ره وغيره اختصاص مورد الاجماع في العدميات باصالة البراءة والظاهر ان اصالة عدم النسخ ايضا مما لا اشكال في كونه مندرجا تحت مورد الاجماع واما اصالة عدم التخصيص واصالة عدم التقييد ونحوهما فبعض العبارات يشعر بوقوع الخلاف فيها من بعض الاخباريين وان استظهر بعض المعاصرين كونها مندرجة تحت الاجماع كاصالة عدم النسخ ثم ان مما اشتبه حاله ان القائلين بحجية الاستصحاب العدمي هل يقولون بها بالنسبة الى الاثار الوجودية والعدمية جميعا كما يظهر من التفتازاني بل من هذا القول او يخصونها بالثانية كما يظهر من الحنفية حيث انهم لا يقسمون اموال المفقود فيترتبون على عدم موته عدم قسمة امواله الذي هو من الاثار العدمية ولا يرتبون عليه عزل نصيبه من مال مورثه لكونه من الاثار الوجودية ومما حققنا من ظهور كلام التفتازاني فيما نسب اليه من نسبة الخلاف بين الوجودي والعدمي بالمعنى الذي اسلفنا الى الحنفية يظهر لك ان ما ذكره بعض المعاصرين في رد صاحب الفصول في توجيه التفصيل المذكور بان ما ذكره يكشف عن غفلته عن مراد اصحاب هذا القول لثبوت الفرق

في مباحث الاستصحاب

بين عدم جريان الاستصحاب في الاثبات وعدم حجيته فيه وبين عدم حجيته للاثبات ومقصود المفصل هو الثاني ومفهوم الاول غفلة بينة فلا تغفل **قوله** ان معنى عدم اعتبار آه **اقول** حاصله انه اما ان يراد ان الامر الوجودي لا يستصحب بخلاف الامر العدمي وهو القول بالتفصيل واما ان يراد ان الامر الوجودي لا يترتب على استصحابه شيء سواء كان المستصحب وجوديا او عدميا فلا دخل له بالتفصيل المذكور **قوله** وبالجملة فظهر بطلانه آه **اقول** ظهر مما ذكره المصنف ان هنا ضعفا وجه به صاحب الفصول القول بذلك التفصيل بعد اعترافه بعدم عثوره على دليل ذكره وهو ان استمرار الوجود يحتاج الى وجودات متعددة فيحتاج في اثباته في الزمان الثاني بالاستصحاب الى دليل بخلاف العدم فانه امر واحد مستمر وقد اعترف هو بضعف ما ذكره **قوله** وحينئذ فقوله فانه على يقين آه **اقول** دفع لما هو في مطوي ملخصه انه كيف يمكن القول بعدم حجية استصحاب الوجودي مع انه المذكور في مثل هذا الخبر اذ المتيقن في السابق هو الطهارة وحاصل الدفع ان المراد استصحاب عدم الرافع اعني الحدث وكان ذكر الطهارة انما هو من باب ذكر المعلول مسامحة واظهارا لاصل المقصود **قوله** سواء تعارض آه **اقول** مثال الاول هو ما مر سابقا من استصحاب المعنى في الصلوة المتيمم مع استصحاب الاشتغال ومثال الثاني هو مسئلة الطهارة المذكورة انفا **قوله** ولكن يرد عليه آه **اقول** ويمكن الايراد عليه بوجه آخر وهو ان اللوازم المترتبة على الامر الوجودي المترتب على الاستصحاب العدمي قسمان لوازم شرعية ولوازم عقلية او عادية اما الاولى كجواز الدخول في الصلوة في مثال الطهارة فيمكن اثباتها باستصحاب الرافع كالحدث في المثال واما الثانية فلا يمكن اثباتها به الا على القول بحجية الاصل المثبت فلا يكون الاستصحاب كافيا في اثباتها فيبقى الاحتياج الى الاستصحاب الوجودي بحاله ويمكن دفعه بان الاصل المثبت لكن لا يكون حجة هو الذي يثبت اللوازم العقلية او العادية او الغاية الثابتة للواسطة المحمول عليها كالطهارة في المثال واما الذي يثبت اللوازم العقلية او العادية التي يمكن حملها على نفس المستصحب ايضا فلا اشكال في حجيته وذلك كجواز الدخول في الصلوة في المثال فانه كما يثبت للطهارة يثبت لعدم الحدث ايضا الا ان هذا لا يقلع مادة الايراد كما لا يخفى **قوله** ماذكره المحقق الخونساري آه **اقول** استدل هذا المحقق على ذلك بامرين اشار اليهما المصنف الاول ان الاخبار لا يظهر شمولها للامور الخارجية لان بيان حال الموضوعات ليس من وظيفة الشارع والثاني يمكن تقريره بوجهين احدهما انه لا بد من صرف الاخبار عن ظواهرها لعدم اجتماع اليقين والشك فاما ان يضمر الحكم او يجعل اليقين عبارة عن المتيقن وعلى الثاني لا تشمل الامور الخارجية لان المتيقن الخارجي لا ينقض باليقين الخارجي مع ان المعقول ان لكن ينقض بيقين آخر مثله وذلك يجري في الحكم لو جعل الثانوي فيهما واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال على ان المجاز ارجح من الاضمار وثانيهما ان معنى الاستصحاب هو جعل ما ثبت في الآن الاول في الآن الثاني وهو في الاحكام ممكن لقبولها الجعل من الشارع بخلاف الموضوعات فانه لا يمكن فيها الجعل فان حيوة زيد مثلا لا تقبل الجعل في الآن الثاني اذ لا معنى له مع عدمها ولا حاجة اليه مع وجودها ولا يخفى ان هذا غير الوجه السابق لان هذا ناظر الى عدم امكان جعل الشارع اياه في الموضوعات وذلك ناظر الى عدم شمول الاخبار لها والجواب عن اول وجهي الاول هو الذي ذكره شيخنا المصنف وعن ثانيهما ان ترجيح المجاز على الاضمار انما هو في صورة وجود المرجح والمرجح في المقام يرجح الاضمار وهذا ظاهر لمن تامل في الاخبار وعن الوجه الثاني ان معنى استصحاب الموضوع ليس جعله حتى يلزم ما ذكر بل معناه هو ترتيب آثاره المترتبة عليه في الآن الاول سواء بقي الموضوع ام لا فان قيل يلزم عليه استعمال اللفظ في معنيين لان معنى اليقين الواقع في الاخبار بالنسبة الى الاحكام هو المتيقن وبالنسبة الى الموضوعات هو آثار اليقين وقد استعمل النقض فيها بالنسبة اليهما وبطلانه بديهي عند اهل التحقيق قلنا قد استعمل النقض في معنى واحد عام شامل للمعنيين فهو من قبيل الاشتراك المعنوي وعموم الاشتراك **قوله** اذ يبعد ان يكون آه **اقول** يمكن دفع الاستبعاد بان وظيفة الشارع وان لم تكن بيان امثال ذلك لكنه قد صدر كثيرا عن الشارع حفظا عن بيان ما هو ابعد من ذلك من الامور الخارجية التي قلما تصير منشأ للحكم الشرعي او تترتب عليها بالقوة او بملاحظة بعض الافراد ويرشدك الى هذا تعرضهم لبيان كثير من مسائل الطب والنجوم وغيرهما **قوله** لا يظهر له فائدة آه **اقول** قد يمنع انحصار الفائدة في ذلك بل له فوائد اخر منها انا ان قلنا بحجية الاستصحاب في الموضوعات وجريانه فيها فيقدم الاستصحاب الموضوعي على الحكمي عند تعارضهما وان قلنا بعدمها فلا بد من استصحاب الحكم الموجود في الموضوع حينئذ فيتعارض استصحابان حكميان ويتساقطان لعدم رجحان احدهما على الآخر ويرجع الى الاصل من البراءة او الاشتغال ومنها انه لو نذر صوم شهر معين بحيث ينحل الواجب الى واجبات متعددة بان يريد صوم كل يوم من الايام مستقلا فاذا شك في يوم معين انه هل هو من الشهر اولا فعلى القول بجريانه في الموضوعات يستصحب الشهر فيجب صوم اليوم المشكوك فيه وعلى القول بعدمها فيحكم بالبراءة للشبهة البدوية وفي المثال المفروض يظهر ثمرة اخرى لو كان ما بعد الشهر مما يحرم صيامه كعيد الاضحى فعلى القول بالحجية يستصحب الشهر ويصوم في ذلك اليوم المشكوك فيه انه هل هو من الشهر او هو يوم العيد وعلى القول بعدمها فالحكم فيه هو التخيير لدوران الامر بين الوجوب والحرمة **قوله** بان يقال الوضوء قد يهراه آه **اقول** حاصله انه يستصحب هذه الملازمة المتحققة حال اليقين ونحو نظيرها ما يقال في ماء الزبيب اذا غلا من انه لو كان ماء العنب غلا لتنجس وفي صلوة المسافر بعد دخول الوقت انه لو صلى حاضرا لصلى تاما فيستصحب الملازمة الموجودة في المسئلتين **قوله** ولكن التحقيق آه **اقول** اراد تضعيف كلام السابق وملخصه انه كيف يمكن استصحاب الآثار بدون استصحاب الموضوع مع

انها تابعة لوجوده **قوله** فهو المصرح به في كلام المحدث اه **اقول** وكذا المحدث العاملي ره قال في الفصول المهمة في باب ان الشك لا ينقض اليقين
ابدا بعد ذكر جملة من الاخبار اقول ان هذه الاحاديث لا تدل على حجية الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي وانما تدل عليه في موضوعاته ومتعلقاته
كتجدد حدث بعد الطهارة او طهارة بعد الحدث او طلوع الصبح او غروب الشمس وتجدد ملك او نكاح او زوالهما ونحو ذلك كما هو ظاهر
من حديثها المستدلين وقد حققناه في الفوائد الطوسية وقال في موضع اخر في باب عدم جواز العمل بالاستصحاب في نفس الاحكام الشرعية بعد
ذكر صحيح خلف بن حماد الوارد في تمييز دم الحيض عن دم العذرة اقول ابو حنيفة ومن معه استدلوا هنا بالاستصحاب في الحكم الشرعي وقد حكم
بان ذلك باطل ثم ذكر الحكم الشرعي فقد تعين تعميمه على المفتي وعمومه كما في نظائره من الاحاديث وهي كثيرة وقال في حاشية الوسائل في باب
ذكر هذا الخبر ما يقرب مما ذكره وذكر في الفوائد الطوسية ان المتتبع في اخبار الاستصحاب يجدها واردة لبيان اجراء الاستصحاب في الموضوعات
كالطهارة والنجاسة والليل والنهار والرطوبة واليبوسة فمورد تلك الاخبار هو الموضوعات بحكم التتبع فنحكم بحجية الاستصحاب فيها فلا نتعدى الى
غيرها من الاحكام الكلية الى غير ذلك من كلماته والجواب عن ذلك كله اما اولا فبان الاخبار الواردة في حجية الاستصحاب على وجه الاطلاق كثيرة
ايضا كخبري الخصال والبحار المشتملين على الحكم بالمضي وكموثقة عمار فيتمسك بها واما ثانيا فبانه لو سلم اختصاصها بالموضوعات بالنظر الى
مواردها فنقول العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل واما ثالثا فبانه لو بني على عدم التعدي فينبغي الاقتصار فيها على حجيته في الموضوعات الخاصة
التي هي مواردها كالطهارة والنجاسة والليل والنهار ولا وجه للحكم بحجيته في الموضوعات على الوجه الكلي كما هو مذهبهم ثم ان الاستدلال على
عدم حجيته في الاحكام بوجوه كلها تمهم بتغيرات خو منها ما ذكره بعضهم وهو ان النصوص قد توافقه وقد تخالفه كما في حديث الجارية التي اشتبه
عليها دم العذرة بدم الحيض فلو كان قاعدة يرجع اليها في استنباط الاحكام لم ترد الاحاديث بخلافه ومنها ان من المقرر اختصاص الخطابات بالمشافهين
ولا ريب انهم كانوا متمكنين من العلم بالنسبة الى الاحكام فان اختصت الاخبار بغير الاحكام ثبت المطلوب والا لزم جواز العمل بالاستصحاب مع
التمكن من العلم ايضا ولم يقل به احد ومنها ان العمل به في الاحكام قبل الفحص حرام قطعا فيستصحب الحرمة فيما بعد الفحص ومنها ما ذكره بعض
الافاضل ممن قارب عصرنا تأييدا للاخباريين وهو ان شمول الاخبار للاحكام يلزم منه تقييد اطلاقها ضرورة اشتراط العمل بالاستصحاب في الاحكام
بالفحص وهو خلاف الاصل والجواب عن الكل ظاهر من التأمل فيما ذكرناه وما ذكر في المتن فلا نطيل **قوله** لكنه صرح باستثناء اه **اقول**
قد تقدم من المصنف ره نقل كلامه الدال على ذلك في تقسيم الاستصحاب باعتبار الشك في البقاء ثم ان كلمات هذين الشيخين المحدثين الذين نقلنا
كلماتهما وكلمات غيرهما من الاخباريين متخالفة في مقدار الاثبات والنفي والمستثنى والمستثنى منه فكلام المحدث الاسترابادي حسبما عرفت صريح في حجيته
في الموضوعات وفي مسئلة عدم النسخ وكلام المحدث العاملي خال عن استثناء الثاني ولعله انما تركه لظهوره او لكونه مما اتفق عليه الاخبارية والاصولية وبعض
منهم اخذ وهما ونسج على منوالهما عبر في بيان المستثنى بعبارة مفادها اعم مما يستفاد من كلامهما بالنسبة الى مقام الاثبات والاستثناء من النفي حيث قال
في بيان الصورة الاولى اعني صورة اجرائه في عدم النسخ احدهما ان يصل الينا حديث في حكم شرعي فيستصحب العمل به حتى يظهر ما هو الناسخ ودعوى عمومه
انها تشمل استصحاب العموم والاطلاق الى ان يثبت التخصيص والتقييد بخلاف كلام ذينك المحدثين فانه خال عن بيان حكم ذلك بل تطويل الاسترابادي
الكلام في هذا الباب مع عدم تعرضه لذلك يشعر بعدم حجيته فيهما عنده ولعل ذلك في مرتبة البداهة حتى يجعل عدم تعرضهما له كعدم تعرض المحدث
العاملي لمسئلة عدم النسخ ثم ان المستفاد من كلامهم عدم حجيته في الامور الخارجية التي لم يدل الشرع على وجوها لوجود سببها كالرطوبة واليبوسة بل تنحصر
الحجية فيما دل عليه كالامثلة التي ذكروها فيكون النسبة بينها وبين الموضوعات ومتعلقاتها التي ذكرت في كلمات هؤلاء نسبة التباين الا ان احتمال اندراجها
فيها بملاحظة بعض الاعتبارات لا ينافي سياقهم كما لا يخفى **قوله** الا انهم منعوا اه **اقول** يعني ان محط نظر المحدث انما هو الشك في المقتضي
والمقتضي فيه زاد والشك في الرافع ايضا فيفهم اشمل من منعه **قوله** فيرد عليه ولا النقض اه **اقول** توضيح النقض ان في مجرى الاستصحاب في الليل
والنهار اما هما انفسهما او الكيفية الحاصلة منهما مثل كون الشمس تحت الارض وفوقها او الاحكام المترتبة عليهما مثل جواز الاكل في الاول وحرمته
الافطار في الثاني وعلى التقادير لم يحرز فيه الموضوع اما على الاول فلان الموضوع المستصحب اما هو الليل والنهار الكائن قبل عروض الشك فهو
ظاهر البطلان لعدم تعلق الشك بهما للتيقن بتقاطعهما في زمن الشك واما هو المجموع المركب مما يكون قبل زمان الشك وبعده وهو كذلك ايضا فيكون
المراد استصحاب مطلق الليل والنهار بمعنى الامرين المجملين المهملين واستصحابهما اصعب من استصحاب الحيوان لان المناط في تغيرهما وتغايرهما تغير الزمان و
تغايره بخلاف مثل الحيوان كما لا يخفى واما على الثاني فلان استصحاب كون الشمس تحت الارض وفوق الارض الذي كان قبل زمان الشك لا معنى له للعلم
بارتفاعه وكذا الكون الحاصل المركب مما قبل الشك وما بعده واما على الثالث فالامر اظهر من ان يحتاج الى البيان **قوله** وثانيا بالحل اه **اقول**
ملخصه ان الاقوال في مقام احراز الموضوع في مجرى الاستصحاب ثلاثة احدها الاحراز بالمداقة العقلية وهو ظاهر كلام المستدل ومقتضى هذا
القول عدم حجية الاستصحاب في صورة الشك في المقتضي وحجيته في صورة الشك في المانع بانقسامه سواء كان في الاحكام او في الموضوعات ولا وجه للتفصيل
بين الاحكام والموضوعات حينئذ وثانيها الاحراز بالادلة الشرعية الدالة على المستصحب وعليه لا وجه للتفصيل ايضا كما لا يخفى وثالثها الاحراز بالعرف

وهو كالسابق فيما ذكر فالحاصل ان المناط على التحقيق هو العرف وهو لا يلتفت الى امثال هذه التغيرات بل التحقيق انهما ان ربما تحيل الحدث ساقطا عن اصله اذ لو اراد من تبدل الموضوع تبدله من اصله بحيث لا يبقى موضوع المسئلة الاولى ففيه ان من يقول بحجية الاستصحاب يشترط فيه بقاء الموضوع بل هو شرط في تحقق مجراه وكذا لو اراد ان الحكم الثابت في موضوع في حال كان ثبوته له مقيدا بتلك الحال بان يكون كالجزء منه ولو اراد منه تبدل وصف الموضوع وقيده ففيه انه من شرائط الجريان ايضا وبه يتحقق الشك الذي هو من الاركان **قوله** من ضعف دلالة الاخبار آه **اقول** ولو سلم دلالتها على وجوب الاحتياط فلا شك ان الوجوب ليس اتيا كوجوب الصلوة ونحوها بل هو لاجل دفع الخوف عن الوقوع في الهلكة والعمل بالاستصحاب يؤمن العامل عنه اذ هو من الادلة الشرعية المجعولة من قبل الشرع ومما ذكرناه يظهر الجواب عن التمسك بالاخبار الدالة على مجرد التوقف فان مفادها الامر بالتوقف عن الحكم الواقعي لا الظاهري الذي منه الاستصحاب فتدبر **قوله** الذي نسبه الفاضل التوني آه **اقول** هو على ما نقله المحقق والتفصيل بين الاحكام الوضعية يعني نفس الاسباب والشروط والموانع والاحكام التكليفية التابعة لها وبين غيرها من الاحكام الشرعية فيجري في الاول دون الثاني وقد ينسب اليه التفصيل بين الحكم الطلبي والوضعي وقد ينسب اليه التفصيل بين الحكم الوضعي فيجري فيه وبين غيره فلا وينسب اليه في كلام جماعة انه لا يقول بالحجية في الاحكام التكليفية ويقول بها في الوضعية مطلقا وقد يتخيل انه اذا قال بجريانه في نفس الاسباب والشروط والموانع وتبعيتها في الاحكام فليس النزاع مع القوم الا لفظيا وفيه ما لا يخفى فانه لا يقول بجريانه في الامور المذكورة مطلقا بل اذا كانت مطلقة كما سيظهر عليك نعم ما ذهب اليه يشبه ما اختاره الاخباريون اذ هو في الحقيقة قائل بجريانه في موضوعات الاحكام الوضعية ومتعلقاتها لا في انفسها مع ذلك فبين قوله وقولهم فرق واضح وانت اذا احطت خبرا بما حققناه سابقا من الفرق بين مرحلة عدم الجريان وبين عدم الحجية تعرف انه من القائلين بالحجية مطلقا لامر المفصلين وانما ذهب الى عدم الجريان فيما ذكره لعدم القابلية لانتفاء احد الشروط والاركان وهو الشك في الزمن اللاحق وسيتضح عليك ذلك **قوله** لا باس بصرف الكلام آه **اقول** المراد بالحكم الوضعي ما يكون بجعل الشارع ويكون غير الاقتضاء والتخيير الذين يتحقق بهما الاحكام الخمسة التكليفية وعرفه الغزالي على ما نقله الفاضل الجواد عن بعض شراح المنهاج بانه تعليق الشارع ربطه شيئا بشيء بجعل احدهما دليلا او سببا او مانعا او شرطا للاخر كالاجماع لوجوب العمل به والزنا لوجوب الجلد والنجاسة للبيع والطهارة للصلوة وهو على المشهور السببية والشرطية والمانعية والصحة والبطلان قال العلامة الطباطبائي بحر العلوم في فوائده وكذا الحكم بكونه اي الشيء جزءا او خارجا والحكم بان اللفظ موضوع لمعنى المعين له شرعا ولا يختص بالخمسة المذكورة اولا وان اوهمه بعض عبارات القوم بل كل ما استند الى الشرع وكان غير الاقتضاء والتخيير فهو حكم وضعي انتهى ومنهم من جعل الاحكام الوضعية ثلاثة الشرط والسبب والمانع كالعلامة والسيوري والحاجبي والفاضل الجواد وغيرهم ومنهم من زاد الرخصة كالحاجبي والعضدي ويؤذن كلامهما بكون الصحة والبطلان في المعاملات منها ومنهم من زاد عليها العلامة والعلة كالشهيد الثاني الا انه احتمل رد العلة الى السبب والعلامة اليه او الى الشرط ومنهم من زاد عليها العزيمة والرخصة والصحة والبطلان جميعا كالآمدي ومنهم من زاد على هذه التقدير والحجة كالقرافي واخر منها بدل الحجة بالاجزاء ومنهم من عد منها كون الاجماع حجة ومنهم من زاد غير ذلك مما هو متفرق في كتب القوم وانت خبير بان بعض المذكورات مما لا يختلف حقيقته فلا ينبغي ذكره عليحدة كالحجة فانه قسم من السبب فانهم فسروها بما يستند اليه القاضي في الاحكام كالبينة والاقرار واليمين مع النكول ومع الشاهد الواحد ومنهم من احتمل ردها الى الشرط والمانع ايضا واما تفسيرها بالبرهان ككون فقدان الماء مثلا معرفا لجواز التيمم وكون العتق معرفا للملك في مقابل التقدير حيث نزل الموجود منزلة المعدوم وهو قليل فلعله اقتراح وبعضها كالصحة والبطلان لا ينحصر معناه واحد وقد اختلف فيه باعتبار تعدد معناه فان الصحة والبطلان مما اختلف في كونهما منها على اقوال ثالثها التفرقة بين العبادات والمعاملات ورابعها التفرقة بين تفسيرهما في العبادات والاجزاء ومنعهم لوضعهما بانهما من الاحكام العقلية الصرفة فان الحاكم بهما هو العقل ولا يحتاج فيهما الى الشرع والى توقيف الشارع بل لا يقبل فيه الجعل ممنوع بان مدار شرعية الحكم على ان يكون مبينا وظيفة الشارع وان كان العقل مستقلا فيه كما حققنا ويبتنى على التحقيق ذلك مباحث نفيسة كانتفاء عبادات الصبي بالصحة وعدمها تعرض لها الاصحاب في الكتب الاصولية والفقهية والتحقيق انها غير منحصرة في عدد بل كل ما يكون تحققه مشروطا بالامور الاربعة العقل والبلوغ والعلم والقدرة فهو حكم تكليفي وكل ما لم يكن كذلك مع انتسابه الى الشرع فهو وضعي ومن تحديد النسبة بينهما عموم من وجه قال في تمهيد القواعد ثم الاحكام بالنسبة الى خطاب التكليف والوضع ينقسم اقساما فمنها ما يجتمع فيه الامران وهو كثير كالجماع وغيره من الاحداث فانها توصف بالاباحة في بعض الاحيان وسبب في وجوب الطهارة ويوصف بالتحريم مع بقاء السببية وكذا فروض الكفايات فانها مع الفرض سبب في سقوط التكليف بها عن الباقين واصول العبادات واجبة وسبب في عصمة غير المستحل لتركها والمعاملات توصف بالاحكام مع سببيتها لما يترتب عليها ومنها ما هو خطاب تكليف لا وضع فيه ومثل بجميع التطوعات فانها تكليف ولا سببية فيها ولا شرطية ولا مانعية ويشكل بانها كالكراهة المبطل كالصلوة المندوبة والمحرم كما في الحج لو وجب بالشرع ومنها ما هو خطاب وضع لا تكليف فيه كالاحداث التي ليست من فعل العبد كالحيض ونحوه كاوقات العبادات الموقتة فانها موانع واسباب محضة ومنها ما هو

في دليل القول السابع

من خطاب الوضع بعد وقوعه من خطاب التكليف قبله كسائر العقود فانها قبل الوقوع توصف بالاحكام الخمسة وبعد الوقوع يترتب عليها احكامها
انتهى كلامه رفع مقامه والمقصود من الاستشهاد على اصل المطلب اركان للنظر في بعض ما ذكره مجال الثم ان مما ينبغي ان نتعرض له الثمرة المترتبة على الخلاف
في الاستقلال والانتزاع فنقول انهم قد ذكروا ثمرات غير مهمة ولا يهمنا ذكرها فنقتصر على ما ذكرنا مما يصلح لكونه ثمرة وهي امور منها انه اذا دار الامر
بين كون الواجب مطلقا او مشروطا كالزكوة بالنسبة الى بلوغ النصاب او بين كون المطلق مقيدا او غير مقيد كالصلوة بالنسبة الى السورة فعلى
القول بالاستقلال يحكم بعدم الاشتراط والتقييد لاصالة عدم الجعل وعلى القول الاخر يرجع الى الاصل بالنسبة الى الحكم التكليفي وهو البرائة
من الزكوة او الاحتياط قبل بلوغ النصاب او بالنسبة الى السورة لكن خبير بان هذا لا يتم الا على القول بحجية الاصل المثبت لان كون الواجب
مطلقا الذي يثبت بالاصل انما هو من اللوازم العقلية ومنها انه اذا تغير رأي المجتهد كما اذا جوز العقد بغير العربي اولا ثم احاله فعلى القول
بالانتزاع يلزم زوال الحكم الوضعي اعني سببية العقد للاثار بالنسبة الى الازمنة المستقبلة والاثار المتجددة وعلى القول الاخر لا يلزم ذلك
فيحكم بانتقال المبيع الذي باعه بالعقد الفارسي مثلا ولو بعد تغير رأي المجتهد كذا قيل واورد عليه بان الاحكام الوضعية بناء على الاستقلال
ايضا انما تثبت مع اعتقاد المجتهد بها فلا تبقى بعد تغير الرأي على القولين فلا يكون ذلك ثمرة ومنها مسئلة ولوغ الكلب بالنسبة الى غسل الاناء
لكن وقع فيه سبع مرات فعلى القول بالانتزاع اذا نفي وجوب الزائد عن ثلث غسلات بالاصل ينتفي الحكم الوضعي اعني النجاسة وعلى القول الاخر يجب
العلم بارتفاعها لانه مقتضى الاشتغال اليقيني فيحكم بالغسلات السبع تحصيلا للبرائة اليقينية ومنها مسئلة الاستحاضة الكثيرة بالنسبة
الى الوضوءات الثلثة او الخمسة فعلى القول بالاستقلال يجب الخمسة لثبوت الحدث ولا يعلم زواله الا بها وعلى القول الاخر يكفي ثلاثة لانه لا يعلم
بارتفاع وجوبها للبرائة بالاصل **قوله** لو فرض نفسه حاكما آه **اقول** لا يخفى ان هذا لا ينفي وجود الحكم الوضعي ثانيا بان يوجد مورد يكون
الحكم الوضعي مستفادا اولا وبالذات ويستتبع الحكم التكليفي كما في قوله من اتلف مال غيره فهو ضامن وفي قوله على اليد ما اخذت حتى تؤدي على
التحقيق من افادته الحكم الوضعي اولا مع انا نرى بالوجدان ان دواعي المولى بالنسبة الى العبد والفعل مختلفة ربما يكون غرضه لقاء العلاقة بين
امرين بحيث يصير عنوانا لموارد كثيرة كما لا يخفى ومن هنا عبر في الزبدة وشرحه بان الوضعي مستلزم للتكليفي لا العكس والحق عند كون القول الاصح الفصول
والاشارات والمناهج بل المشهور كما في الاخير انها احكام صدرت من الشارع ولها عوارض وخواص مما يهتم به ولا سيما القصد والبطلان فان المقصد
الاهم في الفقه ولا سيما في المعاملات انما هو البحث عنهما ولا وجه لارجاعها الى الاحكام التكليفية بالتكلفات الركيكة لاختلافهما مفادا ومنشأ دليلا
وحدا مع انه لو بني على الارجاع لرجع الاحكام الخمسة التكليفية الى ثلثة لرجوع الحرمة والوجوب الحكم واحد كالكراهة والندب ولا يعطي شبهة
الخصم من ان هذه الاحكام راجعة الى الاوصاف المجعولة في الاشياء كالحرارة والبرودة فهي مخلوقة له تعالى من حيث انه قادر لا من حيث انه شارع ومن ان الاسباب
الشرعية معرفات فتكون كاشفة عن الامر الثابت في نفس الامر وهو الحكم التكليفي الى غير ذلك لانها كالشبهة في مقابلة البديهة ولا يمنع تمام من عقائد
التعريف المشهور للحكم بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير على ذلك وان لم يشتمل عليه سائر التعاريف ومن
انه لا حاجة الى جعل على حدة للحكم الوضعي فالاصل عدمه ومن بناء العرف على الاكتفاء بالتكاليف فيما اذا ارادوا افادة سببية شيء لشيء او شرطيته له او
غير ذلك ومن ان جعله يستلزم تحصيل الحاصل بعد استفادته من الحكم التكليفي لانها او من ان يثبت **قوله** خصوصا عند من لا يرى كالاشاعرة
اقول انه ليس عندهم في نفس المأمور به مصلحة ولا في المنهي عنه مفسدة تبعثان الشارع على الامر والنهي بل انما يحسن ويقبح بعد الامر و
نهيه فالحسن مثلا انما هو في نفس الامر لا يعقل السببية مع ان السببية لو كانت من لوازم ذات السبب لكانت مكشوفة لا مجعولة **قوله** ولا تعقلها
ايضا آه **اقول** لقائل ان يقول يمكن ان يكون من هذا القبيل اذ الشارع كما انه قد يطلب الشيء المعين قد يوقع العلاقة بين شيئين بحيث يكون
مقصوده الالتزام به لحفظ انتظام الحكم وانضباط الامر كايقاع العلاقة بين العقد والملكية او الزوجية مثلا **قوله** ليستا بجعل جاعل آه
اقول وذلك لانهما منتزعان عن الحكم المجعول من الشارع بواسطتين لا مرانيا المأمور به ومن هنا قد يزيف قول القائلين بان الفاظ العبادات
اسام للاعم بان الصحة التي هي من الاحكام العقلية كيف تجعل جزء الموضوع فافهم **قوله** فيه ان الموقت آه **اقول** يمكن تصور وقوع الشك
الموقت بوجوه ثلاثة منها ما ذكره المحقق القمي ره وغيره وهو ممكن في كثير ومنها ان الوقت قد يتردد امره بين زمانين وما بعده كالغروب الشرعي
المردد بين استتار القرص وذهاب الحمرة المشرقية فالشك في الحقيقة انما يتعلق بقدح العارض وهو الاستتار ومنها انه قد يشك في كون الموقت
موسعا او مضيقا فانه بعد مضي زمان يحتمل كون الحكم مضيقا يشك في بقاء الحكم فيستصحب ومنها ما ذكره بعض المعاصرين وهو انه اذا ثبت الحكم
بالعلامة وتحصل دليلا على الجملة ولكن يشك في ان بعضها لذلك هل يكون على الاطلاق او على التقييد من حيث ان الوضع لم يعلم الخطاب
لم يقع الاشتباه بظهور الفرق بين المطلق والمقيد بل بالاجماع مثلا كما في استصحاب جواز الرد بالغبن الفاحش بعد ولا وقال العلم به مثل
ذلك ما لو وجدنا الشرع يأمر بالمبادرة عند الزلزلة والكسوف وكل مخوف الى الصلوة فنعلم سببية الخوف ونشك هل كانت المبادرة للتوقيت كما
في الكسوف او لا فضيلة كما في الزلزلة فيحكم بالوجوب على من لم يبادر وان تمادى الوقت بالاستصحاب الى غير ذلك من الوجوه **قوله** فهو خارج عما نحن فيه آه اقول

في مباحث الاستصحاب

فيلزمه اولاً الكلام اذ لا تقييد في كلام القائل مع ان غرض المورد هو الايراد على انكاره وقوع الشك في الموقت لا على انكاره حجية الاستصحاب عند النسخ حتى يقال انه خارج عن محل النزاع ولا مجال لانكاره ولا يخفى ورود الايراد مع ملاحظة الغرض المذكور **قوله** لعموم الامر الا للازمان اه **اقول** قد يورد عليه بان التمسك بالعموم ربما الدليل انما يصح اذا كان الدليل دالا عليه كقولهم تمسكوا بالسبت ابدا والا فيحتاج الى الاستصحاب ولا ينحصر الشك في النسخ فيما اذا استفيد العموم لربما بل الشك فيه يتصور على وجهين احدهما ما ذكره وهو ان يشك في ثبوت الحكم الموقت في كل يوم ونسخه في ذلك اليوم وثانيهما ان الحكم الموقت هل يبقى الى اخر الوقت المضروب له وينسخ قبل انتهائه وهذا يتحقق فيما لا يكون فيه عموم زماني فانه يكفي في تحققه التوقيت ولعل قوله فتامل اشارة الى ذلك **قوله** واما الشك في تحقق المانع اه **اقول** ربما يعترض على هذا الايراد بوجه اخر وهو ان ما ذكره فيه يكون مجرى اصالة البراءة سواء اريد من الشك في الواقعي امر مطلق الامتثال الواجب بالادلة الخارجية ولو بعد القطع بما يوجب علم التكليف بالواقعي اذ الشك في الاول انما هو في نفس التكليف وفي الثاني في زيادته وقلته فلا يجري فيه الاستصحاب كما لا يجري في الموسع اذا احتمل عروض ما يمنع من التوسعة وكذلك الامر في صورة دلالة الامر على التكرار اذ الشك هنا يرجع الى الشك في ثبوت التكليف لو كان التكرار تكرارا تقييديا والى زيادة التكليف وقلته لو كان بتعدد مطلوبي ومرجع الكل الى شيء واحد هو عدم العلم بالموضوع في ان الشك وفيه ان تحقق الحكم وثبوته في الزمن الاول ولو بالنسبة الى مرحلة الظاهر مما لا شك فيه فيكون بعد الشك في الزمن الثاني من مجاري الاستصحاب **قوله** اللهم الا ان يقال اه **اقول** حاصله ان المنع من جريان الاستصحاب فيه انما هو لكونه من قبيل الشك في المقتضي واما اذا ارجع الى الشك في المانع على هذا الوجه فلا مانع من جريانه حينئذ **قوله** ولا يجوز اجراء الاستصحاب في الحكم اه **اقول** وبمثل ذلك قد يجعل اخبار الاستصحاب مثبتة لقول المفصل ودلالته عليه توضيحه ان اليقين المذكور فيها اما محمول على اليقين بالحكم الوضعي واما محمول على اليقين بالحكم التكليفي واما محمول على الاعم والاخيران باطلان فيتعين الاول وهو المطلوب ووجه بطلان الاخيرين ان الاول منهما يستلزم التفكيك بين السؤال والجواب فان مورد السؤال هو الحكم الوضعي مضافا الى عدم جواز استصحاب الحكم التكليفي مع ثبوت الحكم الوضعي والثاني غير ملائم لاستلزامه المجاز المعارض بالتخصيص الراجح عليه بيان ذلك ان مورد السؤال مما تعارض فيه الاستصحابان استصحاب الطهارة واستصحاب الامر بالصلاة المقتضي للطهارة اليقينية وقد رجح الامام عليه السلام استصحاب الحكم الوضعي ولا يمكن ان يكون المرجح هو اليقين السابق الذي يفيد ظاهر التعليل بكونه علة تامة لاشتراكه بينهما فلا بد من حمل العلة على المقتضي وابقاء اليقين على الاعم او ابقاء العلة على حالها وحمل اليقين على اليقين بالاحكام الوضعية والثاني لكونه تخصيصا اولى من الاول فيكون الاول مرجوحا وفيه ما لا يخفى **قوله** لان كل واحد من المكرر اه **اقول** مضافا الى ان هذا الاستصحاب من الاصول المثبتة التي لا عبرة بها وذلك لان اثبات الاكثر به اثبات للازم العقلي كما لا يخفى **قوله** فمرجعه الى الشك اه **اقول** قد يحقق في محله انه اذا ثبت الوجوب النفسي لشيء فبعد الشك لا يمكن اثبات الوجوب الغيري له بالاستصحاب كما اذا اريد اثبات الوجوب لباقي الاجزاء مع فقدان جزء بل يرجع فيه الى قاعدة الميسور والمعسور وغيرها **قوله** ولا اعرف له وجها اه **اقول** يمكن توجيهه بانه اذا كان الامر للفور اقتضى ان يكون بمنزلة واجب موقت مضيق وهو اعم من ان يكون الفور قيدا اولا وبعبارة اخرى الفور المستفاد من الامر يؤخذ فيه على وجه التقييد او على وجه تعدد المطلوب والثمرة بينهما ارتفاع الامر بارتفاع الجزء الاول من الوقت على الاول وعدمه على الثاني فيمكن في صورة الشك في كيفية اعتباره اثبات الحكم في غير الزمان الاول بالاستصحاب الكاشف عن اعتباره على الوجه الثاني مع ان الفور الذي لا مسرح للشك فيه هو الفور الحقيقي واما الفور العرفي الذي هو المعتبر في الامر على القول به على التحقيق فقد يشك فيه في صدقه على زمان معين وعدمه فيحتاج الى الاستصحاب وهذا نظير ما ذكره في ما اذا افاد الامر التكرار من امكان وقوع الشك بين التكرار الناقص والزائد **قوله** لان هذا لا ينقسم اه **اقول** لا شك ان التاثير وضعا السبب بعد تحقق سببيته بحكم الشرع او العقل والحكم الوضعي هنا بناء على ما عرفته من تعريفه هو الحالة الحاصلة من جعله سببا بمعنى انشاء العلاقة بينه وبين غيره وهي تابعة لمقدار الجعل وهو انما يختلف باختلاف المصالح والذي لا ينتفي الا بالنسخ هو الذي يتحقق من الشرع فالمراد النظر في مقدار الجعل وفي كيفية انشاء العلاقة بمعنى انه جعل سببا دائميا او مقيدا بوقت او حال ولعل مراد المص الاشارة الى ما ذكر هو هذا المعنى **قوله** كالخيار المسبب عن الغبن اه **اقول** يمكن بيان كون الخيار وحق الشفعة من الاحكام الوضعية بجعل كل منهما سببا لانه فان الخيار سبب لعدم استقرار الملك على غير ذي الخيار وحق الشفعة سبب لنقله الى الشفيع وجعل كل منهما مانعا كما لا يخفى وبهذا البيان ظهر لك وجه كون الخيار وحق الشفعة من امثلة الحكم الوضعي وسقط ما اورده بعض المعاصرين على صاحب الفصول حيث جعلهما من امثلة الحكم الوضعي بانهما ليسا من الاحكام الوضعية ولا موضوعا لها الا ان يتسامح بالقول بجعل مخصصا فيه عدد فان السببية من المتفق عليه على كونه حكما وضعيا حسبما قررناه سابقا نعم يرد على صاحب الفصول ان صاحب الوافية لم يطلق القول بحجية الاستصحاب في الاحكام الوضعية ليورد عليه بالنقض بها ويحكم ببطلان اطلاقه في كلامه في الحجية بالنسبة الى الاحكام الوضعية كاطلاقه في كلامه في عدمها بالنسبة الى الاحكام التكليفية فلا تغفل **قوله** فانه لم يظهر من كلامه اه **اقول** لقائل ان يقول انه ظهر من كلامه حيث سلم اولا حجية الاستصحاب في الجملة ثم ذكر موارد تنفع

الجريان فنعلم منه ان نفس الاسباب ونحوها مما يمنع جريانه فيها **قوله** هذه هي عين الشبهة التي ذكرت في التفصيل الخامس جوابها جوابها

قوله فلا اشكال في عدم ارتفاع آه **اقول** قد يقال ان جملة المسقطا المخالفة وفيه ما فيه قوله وبه يندفع ما يقال آه **اقول** هذا نظير

ما ذكروه في استصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره من ان الموضوع اما ان يكون هو الماء المتغير فبعد زوال التغير لا يبقى الموضوع واما

ان يكون الماء في حال التغير فالموضوع باق وهو الماء فيستصحب النجاسة قوله فافهم آه **اقول** لعله اشارة الى ضعف ما ذكره من جهة ان الاغراض

تختلف بارادة التقييد وتعدد المطلوب كما في الاوامر بالنسبة الى المرة والفور وغيرهما وبه يختلف الاحكام فلا وجه لما ذكر قوله قد نسب

جماعة الى الغزالي آه **اقول** اختلف كلماتهم في النسبة فبعضها ظاهر في انكاره الحجية في استصحاب حال الاجماع وبعضها نص في انكار عدم

الجريان فيه وهو بناء سبب التحقيق حسبما قررناه ثم انه ربما ينسب هذا القول الى جماعة اخرى ونسب الى جمع من الاخباريين ايضا وكيف كان فالمعروف

ان هذا التفصيل مذهب الغزالي وان كان ربما ينسب اليه النفي المطلق مطلقا او في الشك في المقتضي قال بعض الاجلة ممن قارب عصرنا بعد

كلام له ومما ذكر تبين ان محل الخلاف الواقع في المسئلة هو القسم المزبور اعني استصحاب حكم الاجماع والاستصحاب في الموضوعات

الصرفة ثم جعل المسئلة مسدسة الاقوال وجعل منها ذلك التفصيل وقال في موضع اخر في مقام الشك في المقتضي ذهب بعض الى عدم حجيته

وهو الاقوى وفاقا للمرتضى والشيخ والخونساري والسبزواري واصحاب المعالم والمدارك والحدائق الى ان قال وهو المحكي عن الغزالي ايضا الى اخر ما قال

قوله وقد ذكر في النهاية آه **اقول** كلام العلامة يدل على ان الغزالي من النافين لحجية الاستصحاب في الاحكام الشرعية مطلقا سواء ثبت

الحكم بالاجماع او بغيره فانه عنون للاستصحاب عنوانين احدهما الاستصحاب في الادلة القطعية وثانيهما الاستصحاب في الاحكام الشرعية وعبر

عنه باستصحاب حال الاجماع وعد الغزالي فيه من المنكرين فيعلم انه منكر للاستصحاب في الاحكام الشرعية مطلقا وقد عده المحقق القمي ره ايضا

من المنكرين مطلقا قوله مشعر في كلام الشهيد ره آه **اقول** قد جرى على هذا الاصطلاح بعض الاواخر كالسيد المحقق الكاظمي ره ولا باس بذكر

عبارته بطولها اذ لا تخلو من فائدة قال بعد اقلها الاستشهاد على المطلب قال ره ان الاستصحاب ينقسم باعتبار الامر المستصحب الى اربعة اقسام الاول

ما يسمى باستصحاب حال العقل الى ان قال الثاني استصحاب حال الشرع وهو استصحاب حال الوصف والامر الثابت شرعا للمكلف بواسطة حكمه و

جعله وتقريره وبالجملة حكمه الوضعي ثم ان كان في محل النزاع والشك في قدح العارض سمي باستصحاب حكم الاجماع وربما خص استصحاب حال الشرع

بهذا ايضا الى ان قال وان كان عند الشك في عروض القادح حيث لا نزاع بين العلماء فمطلق الاستصحاب او استصحاب الحال بناء على تناوله للكل او لما

عدا استصحاب حكم الاجماع او استصحاب حال الشرع بناء على تناوله لما عدا حال العقل الى ان قال الثالث استصحاب حكم الشرع وهو استصحاب حكم حكم

به الشارع من تكليف او وضع عند الشك في نسخه الى ان يثبت الناسخ سواء ثبت بالاجماع او بالنص ويسمى استصحاب حكم النص والرابع استصحاب

ما لا يدل ثبوته على حكم العقل ولا على حكم الشرع كاستصحاب حياة زيد ونحو ذلك وهو استصحاب الحقيقة ونحو ذلك والشهيد جعل هذا القسم

استصحاب حكم النص قسما واحدا وقد يجعل هذا مع قسم استصحاب حكم الاجماع واحدا لاشتراكهما في ان كلا منهما استصحاب عند الشك في عروض القادح

وجملة الامر في التسمية ان الاستصحاب قد يطلق على الجميع وقد يخص لما عدا استصحاب حكم الاجماع كما وقع لابن الحاجب واستصحاب حال العقل يختص باستصحاب

البرائة ونحوه واستصحاب حال الشرع قد يطلق على ما عدا استصحاب حال العقل كما ذكرناه وقد يختص باستصحاب حال الاجماع المخصوص بما عرفت واستصحاب

حكم النص بما شك في نسخه والاستصحاب في الموضوع بالالفاظ الى ان قال ان ابن الحاجب جعل الاستصحاب على ضربين استصحاب الحال ونسب القول

بصحته الى المزني والصيرفي والغزالي وغيرهم سواء كان الامر وجوديا او عدميا عقليا او شرعيا واستصحاب حكم الاجماع في محل الخلاف ونسب القول بنفيه

الى الغزالي وكيف كان فان اقاويل العامة فيه ثلاثة القول بالحجية على الاطلاق والقول بعدم الحجية والظاهر انه في غير الموضوعات بل لا يبعد ان يكون

في استصحاب حكم الاجماع والثالث التفصيل بالحجية فيما عدا استصحاب حكم الاجماع وعدمها فيه وهو المحكي عن الغزالي واما اصحابنا فالمشهور فيهم

القول بالحجية حسبما يشعر عنه تصفح كلامهم على ما ذكرنا من خصوص محل النزاع باستصحاب حكم الاجماع يكون الغزالي من النفاة ويصير القسمة ثنائية

وقال في موضع اخر فالقول بالمنع من الاخذ بالاستصحاب انما يعرف فينا وينسب الى السيد المرتضى واصحاب المعالم والمدارك والذخيرة انما يمنعون من

الاخذ باستصحاب حكم الاجماع دون غيره كما هو طريقة الغزالي بل لا يبعد ان يكون المرتضى ايضا كذلك وقال في اواخر مبحث الاستصحاب بعد كلام له وقد قسم

باعتبار الامر المستصحب الى اربعة وذلك لان الامر الذي يراد استصحابه والحكم في الحال الثاني اما ان يكون هو الحكم الشرعي ونفيه او موضوعه والاول اما ان

يكون عند الشك في النسخ ويسمى باستصحاب حكم النص سواء كان ثبوت اصل الحكم بالنص او بالاجماع او عند الشك في قدح العارض وابطاله للحكم

الثابت ويسمى باستصحاب حكم الاجماع وان ثبت بالنص او استصحاب حال الشرع او عند الشك في عروض القادح ويسمى باستصحاب الحال بناء على تناوله

لهذا ولما قبله الى اخر كلامه ونقلنا اكرامه فعلم ان المراد من استصحاب حال الاجماع في اصطلاحهم استصحاب حال الشرع مطلقا بل ثبت الحكم وان كان اثبات

اتحاد التعبير باستصحاب حكم الاجماع والاستصحاب عند الشك في قدح العارض واتحاد موردهما عند القوم بحيث ينبعث من ذلك تداخل الاقوال

بعضها في بعض ونرخوط القضايا كاجماع كلام النافين مطلقا ومنهم المرتضى والمفصلين بطرق مختلفة الى مقالة الغزالي كما هو بعينه كما يظهر للناظر

في اطراف كلامه **قوله** بل قال انا نافاه آه **اقول** اى نافى لوجوب التقيض او ناف للحكم المقتضى للحكم الاول او ناف للرافع وعلى الاخير يكون محط نظره الشك في الرافع **قوله** ولو كان الاجماع شاملا آه **اقول** اى لو كان شاملا للزمان ذكره واللازم باطل لان الاجماع لم ينعقد مشروطا آه **قوله** ولا يخفى ان كثيرا من كلماته آه **اقول** مراده ان المستفاد من كلام الغزالي على ما يبنى كلمات الاصحاب سوى انكار الاستصحاب المتنازع فيه اساسا فحمل كلامه على انكار حجية مطلق الاخبار الاختلاف فيه من استصحاب حال الدليل من عموم واطلاق ونحوه واعترض عليه بان حمل كلام الغزالي على ذلك مما لا منع له اصلا الا ان يجعل حال الاجماع في كلامه كناية عن اهمال الدليل واجماله وهو مع قطع النظر عما لا يتم لما قاله جماعة في معارضتهم مطالبتهم الكفار الرسل بالبرهان حتى قالوا لو يريدون ان تصدونا عما كان يعبد آباؤنا فأتونا بسلطان مبين قد اشتغل الرسل بالبرهان المغير للاستصحاب ولا لما قيل في رده انتصارا للغزالي انهم لم يستصحبوا الاجماع بل النفي الاصلي الذي دل عليه العقل يكون من الكنايات التي لا قرينة لها اصلا بل القرينة على خلافها وفيه ان التامل في مجامع كلامه يقضي بوجود القرينة بل القرائن على ذلك مع ما عرفت ان التعبير عن ذلك باستصحاب حال الاجماع اصطلاح شايع لا يحتاج الى القرينة **قوله** جمع في شرح الوافية آه **اقول** المراد من قولي الغزالي هما القولان المستفادان من كلامه اللذان قال في حقهما السيد الذكور في اول كلامه قبل التوجيه ذا تاملت لقوليه للغزالي اعني قوله بحجية استصحاب حال الاجماع قضيت منه العجب لان مبنى قوله الثاني انما هو اصول المنكرين لاستصحاب الحال كقوله فانا نقول انما يستدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه كقوله فان كل ثابت جاز دوامه وعدمه لا بد لدوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت ثم انه قد يوجه كلام الغزالي بوجه اخر وهو انه مبنى على ما عليه اكثر العامة من عدم كشف الاجماع عن الدليل الكاشف عن الحسن والقبح الواقعيين على ما عليه الامامية من كشفه عنه ولا على ما عليه بعض محققي العامة من كشفه عن القاطع فعليه انما يرجع كل ما فيه الاجماع الى النص وضعف هذا التوجيه ظاهر من ضعف مبناه نعم يمكن ان يستدل على مذهب الغزالي وهو عدم حجية استصحاب حال الاجماع لكن لا مطلقا بل في بعض الصور بوجه اخر اشرنا في المتن وهو عدم امكان احراز الموضوع الذي لا بد منه في جريان الاستصحاب في استصحاب حال الاجماع فيما اذا كان الشك في المقتضي توضيحه ان الاستصحاب لا بد فيه من الشك للاحق والشك اما ان يكون في المانع والرافع باقسامها المذكورة سابقا ولا اشكال في جريان الاستصحاب وحجيته من غير فرق بين اقسام الدليل من الاجماع وغيره واما ان يكون مسببا عن طول الزمان بحيث يحتمل تغير الحكم بالنسبة الى الان الثاني حتى ان حمل اليقين والشك في الاخبار على معناهما الحقيقي فيكون مفادهما تاخر الشك عن اليقين وتغاير زمانيهما وعدم قدح ذلك في جريان الاستصحاب من غير فرق بين استصحاب حال الاجماع وغيره ويؤيد ذلك لفظة الفاء الدالة على التراخي في قوله من كان على يقين فشك الخ بل يحكم بعدم امكان اجتماع اليقين والشك في زمان واحد ان حملا على معناهما المجازي يعني المتيقن والمشكوك فلا دلالة للاخبار على ذلك حينئذ فاما ان يبنى في احراز الموضوع على المسامحة العرفية فينبغي الحكم بالحجية من غير تفصيل او على المداقة العقلية فينبغي الحكم بعدمها كذلك نعم يتجه التفصيل اذا بنى فيه على الادلة الشرعية كما ذهب اليه شريف العلماء لعدم امكان الاحراز في الاجماع من جهة كونه دليلا لبيا واما ان يكون مسببا عن تبدل حالات الموضوع واوصافه فيجري فيهما ذكر في الشق السابق بحرفه ولما كان البناء في احراز الموضوع على المسامحة العرفية مستلزما للمسامحة في الاحكام الشرعية وعلى المداقة العقلية مستلزما لتعطيلها فالتفصيل متجه لانحصار المبنى حينئذ في الادلة الشرعية وبين الاجماع وغيره من الادلة فرق واضح **قوله** فان التمسك بالاخبار لم يكن اثره آه **اقول** يعني ان الغزالي من القدماء ولم يتمسك احد منهم في حجية الاستصحاب بالاخبار كما مر مع ان الاخبار انما هي من طرق الخاصة وليست حجة عنده مع انه لا تعرض فيها للتفصيل المذكور وقد يورد عليه بان الغزالي يكون من اهل الحق نظرا الى ما يستفاد من بعض كتبه في مواضع عديدة ككتاب سر العالمين لو سلم انه من العامة فهذا الباب مما يمكن ان يستدل فيه بالاخبار العامية ايضا ومنها النبوي ان الشيطان ليأتي احدكم لا تجلسوا عند كل داع مدع يدعوكم من اليقين الى الشك وانت اذا تاملت في هذا الايراد ظهر لك ضعفه قد دل على تضعيف جواب المحقق القمي ره للغزالي بان الاجماع كاشف عن المصلحة فيستصحبها فان الغزالي من متصوفة العامة بل من الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح ومسببية الاحكام الشرعية عنهما كما يظهر من كتبه كاحياء العلوم وغيره وذكر المحقق التفتازاني في شرح المقاصد ان بعض علماء العامة لم يجوز اللعن على يزيد بن معوية عليه اللعنة وارادة من ذلك البعض هو الغزالي فذكر كلامه واحتجاجه على عدم جواز لعن يزيد الفاضل المورخ ابن خلكان الشافعي في تاريخه في ترجمة علي بن محمد ابي الحسن الكيا الطبري الشافعي عماد الدين وفي جملة كلماته انه يجوز الترحم على يزيد بل يستحب وهو داخل في قولنا في كل صلوة اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات ونقل ابن حجر في الصواعق المحرقة عن الغزالي انه يحرم على الواعظ وغيره رواية مقتل الحسين وحكاياته وما جرى بين الصحابة من التشاجر والتخاصم فانه يهيج على بغض الصحابة وطعنهم فانظر الى شقاوة ذلك الزنديق الذي هو بالطعن حقيق كيف يمنع اللعن على ذلك العلج النغل الذي انعقد نطفته من الزنا مع ان التفتازاني مع كمال تعصبه اصر في شرحي المقاصد والعقايد على جواز اللعن عليه بل بما يستفاد من عبارته الاعتقاد بوجوبه وقد كتب ابن الجوزي الذي هو من مشاهير علماء الجمهور كتابا باسمه كتاب الرد على المتعصب العنيد المانع من لعن يزيد ثم نقل في مجمع البحرين في لغة الغدير عن كتابه المسمى بسر العالمين بعد حكمه بانه من اكابر علماء القوم ما هذا لفظه قال رسول الله صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام يوم الغدير من كنت مولاه فعلي مولاه فقال عمر بن الخطاب بخ بخ يا ابا الحسن لقد اصبحت مولاي ومولا كل مؤمن ومؤمنة ثم قال هذا رضى وتسليم وولاية وتحكيم ثم بعد

مع وجوده فيفتقر في دوامه

في دليل القول التاسع

ذلك غلب الهوى وحب الرياسة وعشقوا النبوة وخصفنا الزايا وازدحا الخيول وقتح الامصار والامر والنهي فحملهم على الخلاف فنبذوه وراء ظهورهم و
اشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون الى ان قال ثم ان ابا بكر قال على منبر رسول الله صلى الله عليه وآله اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم افقال ذلك
هزؤا او جدا او امتحانا فان كان هزؤا فالخلفاء لا يليق بهم الهزل ثم قال والعجب من منازعة معاوية بن ابي سفيان لعنه الله عليا في الخلافة واين ومن ابن الاسير
رسول الله صلى الله عليه وآله قطع طمع من طمع فيها بقوله اذا ولي الخليفتان فاقتلوا الآخر منهما والعجب من حق واحد كيف ينقسم بين اثنين والخلافة
ليست بجسم ولا عرض فتتجزى انتهى كلامه قال في المجمع وفيه دلالة على انحرافه عما كان عليه وكان المورد راى ذلك في المجمع حيث حكم بدلالة كتاب سر
العالمين لكنه ستما باسرار العالمين على تشيعه والحق ان الطائفة الصلحية من الصوفية الذين يكون بناؤهم على الصلح مع الكل كابن العربي والمولوي
الرومي واضرابهما قد يتكلمون بامثال هذه الكلمات ولا تدل على تشيعهم كما لا يخفى على من تتبع في كلماتهم واما ما ينقل من ملاقاته للسيد
المرتضى ومناظرته له في طريق الحج وقبوله مذهب التشيع على يد السيد ره وانشائه الفارسية بما يدل على تشيعه وتصنيفه بعد ذلك كتاب
سر العالمين فهو حكاية لا اصل لها على ما صرح به في المقامع وان نقله بعض الفضلاء ويشهد بكذبه ان وفات السيد ره انما وقع في حدود سنة
اربعمائة وست وثلثين من الهجرة المقدسة وتاريخ تولد الغزالي عام اربعمائة وخمسين على ما نقله ابن خلكان وغيره **قوله** بعينه موجود في
بعض الصحابة اه **اقول** الغرض من هذا النقض عليه باستصحاب حال النص وتقريره ان يقال ان الخلاف في الان المتاخر فيما ثبت بالنص كالشفعة
عند شمول النص لتلك الحالة والا لم يكن معنى لمخالفة النص ولو كان النص موجودا في الان المتاخر لم يحتج الى الاستصحاب فبعد عدم شمول النص لم يكن الحكم
في الان المتاخر ثابتا واما الجواب المحلى له فهو ان يقال ان الاجماع على الحكم انما هو على سبيل الاطلاق واللابشرطية فالوقت ظرف لا قيد مع ان المقصو
ليس استصحاب نفس الاجماع في الزمان الثاني بل استصحاب حكمه بالاستصحاب فانتفاء الاجماع لا يضر في ذلك الا ان يقال ان هذا انما يتم بناء على كشف الاجماع
عن حكمة واقعية اوجبت صدور الحكم عن الشارع كما هو مبنى جواب المحقق القمي ره وهو غير مسلم عنده نعم يمكن الايراد على اطلاق كلامه بان الاجماع
تارة ينعقد على استمرار الشيء وبقائه على تقدير وجوده الى ان يرفعه رافع كوجوب التقليد على العامي واخرى على ثبوت حكم في الجملة كحق الشفعة مثلا
فالاطلاق في غير محله واما ما يقال في الجواب من ان الدليل في الان الثاني الذي هو محل الخلاف هو نفس الاستصحاب الثابت دليليته فلا يحتاج اثبات
الحكم فيه الى دليل اخر فهو من غرائب الكلام اذ لو فرض ان الاجماع انما قام على ثبوت الحكم بالنسبة الى الحالة الاولى الموجودة في الزمان الاول بمعنى تقييد
به لذلك فلا يبقى مجرى للاستصحاب وليس ادعاء حجيته الا قبيح مصادرة فالشان انما هو في ثبوت التقييد وعدمه فلابد من صرف الكلام اليه وغاية ما يمكن
توجيه التقييد به هو ما ذكره في طي كلامه من ان الاجماع ليس شاملا للمخالف والا لزم كون المخالف خارقا للاجماع ومع عدم الشمول لا يجري الاستصحاب
اذ هو تحصيل المراد من الدليل المثبت للحكم لا اثبات حكم مثله في ثاني الحال فلابد من قابلية الدليل للدوام وهي مفقودة هنا وهو مدخول بما ذكرنا
اللهم الا ان يكون مراده ان موضوع حكم الاجماع مقيد فان الصحة المجمع عليها في مثال المتيمم انما هي في صورة عدم وجدان الماء ما دام عدم الوجدان فاذا
انتفى القيد ينتفي موضوع حكم الاجماع فلا يجري الاستصحاب في محل الخلاف لعدم بقاء الموضوع لكنه يرد عليه ان المستصحب هو الحكم المستفاد من
الاجماع لا الحكم مع كونه اجماعيا والاجماع وان انتفى مع انتفاء القيد الا ان انتفائه لا يستلزم انتفاء الحكم المستفاد منه لعدم ثبوت التقييد بالنسبة اليه
فافهم **قوله** نعم قد يفرق بينهما اه **اقول** اورد عليه بعض المعاصرين بان المراد من بقاء الموضوع الذي اعتبر اذا ثرفي الالسنة هو عدم القطع
بانتفائه لا القطع ببقائه مع انه لو تم ما ذكر لما بقي مجرى للاستصحاب الا في مواضع قليلة لان تلك المجرى في النصوص المهملة من جهة تشخيص
القيد قيد الموضوع او الحكم فاكثر النصوص من هذا القبيل فاين المجرى للاستصحاب وفيه نظر اما اولا فلانه لا يكفي عدم القطع بانتفاء الموضوع
بل يعتبر القطع ببقائه على ما يظهر من كلماتهم بل صرح به على ما سيأتي بيانه مع انه لو سلم كفاية الاول فانما هو في الموضوع المعين الذي شك في
بقائه من جهة تبدل وصف من اوصافه او حال من حالاته لا الموضوع المجمل الذي لم يتعين ولم يتبين بعد كما نحن فيه واما ثانيا فلان ما ذكره انما
انما يؤكد الفرق الذي هو المقصود من هذا البيان اذ غاية ما يجري الاستصحاب في حكم النص مطلقا لا في بعض الحالات وهو ما اذا الوصف قيدا للحكم دون
الموضوع وهذا لا يضر في ثبوت الفرق بل يؤكده كما لا يخفى مع ان ما ادعاه في اكثر النصوص في حيز المنع **قوله** يكفي في دفع الفرق اه **اقول** يمكن
نفي الفرق بان الاجماع وان كان دليلا لبيا لكنه انما ينقل باللفظ فحال ذلك اللفظ المنقول بحال النص من غير فرق بينهما **قوله** حجة القول التاسع
اقول هيهنا ثلثة تفاصيل متقاربة منشأها بعد مناسبة الاستدلال قد تشتبه الفرق بينها على غير واحد من الافاضل وهي تفصيل المحقق
الحلي ره وتفصيل المحقق الخونساري وتفصيل صاحب الفصول اما الفرق بين كلام المحقق الحلي ره وصاحب الفصول فلم نعرفه بل نقلا عن صاحب الفصول
مع الاشارة الى ما يرد عليه واما الفرق بين طريقي المحقق الخونساري وصاحب الفصول على ما يستفاد من كلامه هو اختصاص الاستصحاب بالاحكام
التي ثبت استمرارها الى غاية معينة وشك في حصولها عند المحقق وجريانه في كل ما ثبت بقائه ما لم يمنع منه مانع حكما كان او غيره وان كان محل
الشك مانعية الشيء المعين لا حصول المانع المعين عنده وحينئذ فيرد عليه جل ما يرد على المحقق مما ستعرفه واما الفرق بين هذين المحققين
فهو ان الحلي قد اجرى الاستصحاب في الشك في المانع بافساده اعم من ان يكون قد اخذ فيه غاية اولا والخونساري اناط الامر على ثبوت الحكم الى غاية اعم من

ان تكون غاية لمقدار الاستعداد وما نعا وبعبارة اوضح النسبة بينهما عموم من وجه لان احدهما ناظر الى كون المستصحب مما يقتضى البقاء او لا المانع وعدمه من غير ملاحظة حال الدليل والاخر ناظر الى ثبوت الدليل التام المثبت للحكم فى الزمن الاول فى الزمن الثانى من غير ملاحظة حال المستصحب فما يظهر من المحقق القمى ره والمحقق الشريف ره من تخيل اتحاد المذهبين مجرد تخيل لا اصل له وربما يحصل الاشتباه بين بعض هذه التفاصيل و بين التفصيل الذى اختاره المحقق السبزوارى وسنبين ما يزيح العلة ويرفع الاشتباه فانتظر **قوله** والاولى الاستدلال له آه **اقول** توضيح المقال وتفصيل الاجمال ان المراد من اليقين فى الروايات هو المتيقن لمكان توجيه النهى عن انتقاضه لواريد منه المعنى الحقيقى وحينئذ فالمراد من النقض فيها اما النقض اللغوى والظاهرى وعلى كلا التقديرين فالجملة اما خبرية او انشائية وعلى كل تقدير فالمراد من الشك اما ظاهره او متعلقه يعنى المشكوك فيه فهذه وجوه ثمانية تسقط الواقعيات منها عن درجة الاعتبار الاستلزامها الكذب على احتمال الخبرية والتكليف بما لا يطاق على احتمال الانشائية ولا وجه للتمسك بالظاهريات منها فى الحجية فى صورة الشك فى المقتضى اما فيما كان المراد من الشك متعلقه سواء حملت الجملة على الخبرية ام على الانشائية فلان عد نقض المتيقن بالمشكوك فيه انما يتصور فى الشك فى نا قضية المشكوك فيه اذ لو كان الشك فى المقتضى لم يكن هنا نقض اذ الشك يكون ح فى الانقطاع وعدمه لا النقض وعدمه لاختصاصه بما يتصور فيه استمرار ودوام واما فيما كان المراد من الشك معناه الظاهرى مط فلوجوه منها ان عد النقض انما هو فيما احتمل كونه ناقضا وهو متعلق الشك لا نفسه فيرجع الى الشق السابق ويظهر الباقى بالتامل والعجب من بعض الافاضل حيث حكم بان محط نظر المحقق فى الاستدلال بالروايات بالتقريب المذكور مع انك قد عرفت سابقا ان الاستدلال بالروايات لم يكن من طريقة السلف وانما حدث فى زمن والد الشيخ البهائى وتبعه على ذلك من تبعه **قوله** فتامل آه **اقول** لعله اشارة الى ما ذكرنا سابقا من رجوع الشك فى الغاية كلها الى الشك فى المقتضى وان استمراره باى مقدار لا الى الشك فى المانع وانه هل منع عنه لوجود لا اذ الوجود لا يسمى مانعا لانه لا يصدق عليه انه مما يقتضى وجود العدم تدبر فيه **قوله** بعد ما ذكر وجوه فارقة آه **اقول** قد تقدم ان حاصل الفصول ذكر الفرق بين ما اختاره وما اختاره من جواز بعد واشير الى عدم تمامية بعضها ونحن نذكر المقال فى بيان عدم كونها فارقة فنقول انها لا تكون فى حط الفرق اما الوجه الاول فلان عد تعويضه لحكم الاستصحاب فى غير الحكم الشرعى لعله انما كان لاجل مقتضى المقام كما اعترف به مع احتمال كونه من قبيل ارسال المسلمات واما الثانى فلان اختلاف جهة اعتبار كون الحكم مقتضيا للبقاء ما لم يمنع منه مانع لا يوجب الاختلاف فى مجرى الاستصحاب الذى يتحقق به الفرق حقيقة واما الثالث فلان الاستصحاب بعد تحقق مجراه حجة عندهما غاية الامر اختلافهما فى الدليل وهو لا يوجب الاختلاف فى المجرى ايضا واما الرابع فلان مقتضى دليل المحقق هو كلامه للوقت وقد عرفت سابقا ما ينفعك فى المقام فراجع **قوله** ثم ذكر الشك فى وجود الرافع آه **اقول** مثال الاول استمرار علاقة الزوجية مع الشك فى موت الزوج واستمرار نجاسة الثوب والبدن مع الشك فى الغسل ومثال الثانى استمرار الطهارة الى زمان الحدث مع الشك فى كون المذى حدثا اذا حصل الشك من جهة تعارض الادلة واستمرار نجاسة البدن الى زمان التطهير بالماء مع غسله بماء السيل المشكوك فى كونه ماء ومثال الثالث كل شىء فيه مجهول الحال الذى فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف انه حرام فان الحلال والحرام مفهوميهما معلومان وافرادهما الواقعية ايضا معلومة معينة فى متن الواقع بحيث لو علم انه مغصوب يعلم انه حرام لكن بسبب الاختلاط والاشتباه الخارجيين لانه يجب التعدد لا المعرفة لا يعلم ان هذا الشخص الموجود المجهول الحال فرد من اى الصنفين ومثال الرابع الشك فى كون استحالة الكلب بالملح فى المملحة مطهرا ام لا كذا ذكر الامثلة بعض الافاضل ثم ان اقسام الشك يزيد على ما ذكره حسبما افرده بعضهم ببيان ان الشك فى الحكم اما باعتبار الشك فى حدوث الرافع المعلوم رافعيته او باعتبار حدوث امر مشكوك الرافعية مطلقا سواء كان ذلك بحسب الحكم او الموضوع المستنبط او باعتبار الشك فى الحادث من جهة كونه من الموضوعات الصرفة او باعتبار الشك فى الموضوع المستنبط او باعتبار الشك فيه باعتبار الشك فى حكم الحادث وباعتبار التردد بين امرين احدهما غير رافع قطعا والاخر مشكوك الرافعية سواء كان بحسب الحكم او الموضوع المستنبط وانت خبير بانه يمكن ادراج جميع الاقسام المذكورة فيما ذكره من الاقسام بضرب من التامل **قوله** فان الشك فى تلك الصور كان حاصلا آه **اقول** ربما يمنع ذلك بان ما كان حاصلا من قبل كان الشك فى كون نوع هذا الشىء رافعا لنوع ذلك الحكم واما الشك فى رفع الحكم الخاص فانما يحصل بشخص الشك الحاصل من جهة تيقن حصول هذا الشىء الخاص وهو لم يكن حاصلا من قبل فصدق ان اليقين انتقض بالشك لا باليقين و ما يورد عليه من ان تقدم الشك فى رافعية النوع يستلزم تقدم الشك فى رافعية الاشخاص مندفع بان المقصود ان المراد من الشك فى الاخبار هو الشك فى الامر المتيقن وهو لم يكن حاصلا قبل بل انما حصل بعد تعلق الشك بالامر المتيقن **قوله** ظاهره تسليم صدق النقض آه **اقول** بذلك يفرق بين مذهبه ومذهب المحقق الخوانسارى فانه لا يسلم ذلك الا فى المستمر كما مر ولا ينحصر الفرق بين مذهبيهما فى ذلك بل مذهب المحقق السبزوارى اعم بحسب الانكار من مذهب المحقق الخوانسارى لانهما وان كانا متشاركين فى نفى اعتباره فى الشك فى المقتضى فيما كان الشك فى المانعية اذا كان الشك حكميا الا ان الخوانسارى يعتبره فيما كان الشك مسببا عن الشك فى الموضوع المستنبط بل وكذا فيما كان مسببا عن الشك فى الموضوع الصرف وصرح بذلك عند نظر اعتبار كذلك من مذهب المحقق الحلى ايضا لان الاستصحاب مستند عند المحلى

في دليل القول العاشر

فيما يشك فيه في الغاية سواء كان الشك في حدوثها او كون الحادث هو الغاية المرئية المعلوم من ليله الى الحادث المردد بين امرين بالجملة فيما يتصور فيه
جريان الاستصحاب من امثال هذه الصور لان المقتضي للحكم في الزمن الاول هو المقتضي له في الزمن الثاني فلازم مذهبه ان لا يلتفت الى الشك في وجود
المانع او مانعية الموجود وان لم يكن في كلامه تصريح بشيء من ذلك وبالجملة بلغ مذهب المحقق السبزواري من عموم الانكار الى ان شنع على بعض
الافاضل وحكم بعد نقل كلامه من الذخيرة بان المستفاد من كلامه في غير هذا الموضع نفي حجيته في الامور الخارجية مطلقا **قوله** ويرد عليه
اولا آه **اقول** اورد عليه صاحب الفصول بوجه اخصر وهو ان اليقين في اخبار الباب ظاهر في اليقين الفعلي لا التقديري وكذلك الظاهر من
عدم نقضه بالشك عدم نقضه بالشك المتعلق به تعلقا فعليا لا تقديريا ولا ريب ان الشك المتعلق بالفعل باليقين الفعلي مما خرج عن
اليقين وان كان الشك التقديري منعقدا عليه اعترض عليه بعض المعاصرين بمنع ظهور الاخبار في ذلك وليس بشيء ويرد على المستدل ايضا ان المراد
من اليقين والشك في الاخبار احكامهما من الاستصحاب والبراءة والاحتياط على الخلاف فيهما فالمراد النهي عن رفع اليد عن حكم اليقين وهو الاستصحاب
بسبب حكم الشك وهو البراءة او الاحتياط فيشمل النهي جميع الصور المذكورة مضافا الى ان ما ذكره يجري في صور الشك في وجود المانع ايضا بتقريب
ان الشك لا بد من ان يكون منشأه اليقين بطول زمان وانقضاء مدة في الشك في وجود البول بعد الطهارة فيكون النقض حينئذ بسبب اليقين
فيلزم عدم حجية الاستصحاب في تلك الصور ايضا كما سيشير اليه **قوله** واليقين والشك بهذه الملاحظة آه **اقول** بمعنى انه يشك
في زمان الطهارة في زمان الشك ويتيقن بها في الزمان السابق عليه في زمان واحد قوله وقد يلاحظا بالنسبة الى الطهارة المطلقة آه اقول
تحرير المرام على وجه ابسط وانفع ان الحاصل في تلك الصور يقين وشكان قد تعلق اليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا وهو لا يوجب نقض اليقين
السابق بدون الشك في كونه مزيلا او فردا له وتعلق احد الشكين بكون الشيء مزيلا او فردا له لو وجد وهو ايضا لا يوجب تحققه قبل وجود ذلك
الموجود المتيقن مع بقاء اليقين السابق على حاله ولا يكون ذلك اليقين علة له لوجوده قبله والاخر ببقاء الحكم السابق تعلقا بالفعل وهذا
غير الاول لعدم اجتماعه مع اليقين السابق وانما هو معلول لمجموع ذلك اليقين وهو الناقض لليقين السابق واما اليقين بالوجود فهو جزء اخير
لعلة حصول هذا الشك لا لنقض اليقين قوله وثانيا آه اقول بمعنى انه يشك في زمان الطهارة في زمان الشك ويتيقن بها في الزمان السابق
ملخصه انه لو كان ذلك نقضا باليقين لما حكم بالتوقف والعمل بالاصول مع انه يحكم باحدهما ويجريهما موضوع الشك لا اليقين فيعلم منه عدم اليقين
قوله والفرق بين الوجهين آه **اقول** حاصله ان الاول ناظر الى منع وقوع نقض اليقين باليقين هنا لان المراد من الخبر ان يكون المتيقن
والمشكوك شيئا واحدا ومتعلق اليقينين هنا مختلف والثاني الى عدم مكانه وسوط ما مر فتدبر قوله وثالثا آه اقول توضيحه ان المراد باليقين
في الاخبار المانع في النقض مع وجوده هو اليقين بخلاف الحالة السابقة كاليقين بالحدث بعد الطهارة لا مطلق اليقين ولو بشيء خارج كاليقين
بوجود المذي بعدها فلا اذن من الاخبار في النقض مع وجوده قوله وقد يتوهم آه اقول المتوهم هو صاحب الضوابط وقد اسلفنا بيان ذلك
بما فيه ونعيد توضيحه ههنا فنقول حاصل كلامه رده ان تخصيص حجية الاستصحاب بصور الشك في وجود المانع مما يابى عنه مورد هذه الرواية
لان السؤال فيها انما هو عن الخفقة والخفقتين وهو مانعيتهما فكان الشك متعلقا بمانعية الموجود لا وجود المانع مع ان الامام عليه السلم
حكم فيه بالاستصحاب فيلزم تخصيص المورد وجوابه ان مورد قوله لا تنقض اليقين بالشك انما هو قوله فان حرك الى جنبه شيء فمورد الرواية
وجود المانع وهو النوم دون ... وتوهم ان ذلك السؤال ايضا يكون ناظرا الى الشك في مانعية الموجود بمعنى انه كان عالما بوجود قدر من النوم ولكنه
شك في ان هذا القدر من النوم ناقض للوضوء او لا وهم كما لا يخفى مع انه لا بد من حمل الرواية على معنى ينطبق على ما ذكرنا من جهة ملاحظة مناسبتها
مع سائر اخبار الباب حيث ان بعضها قد وقع السؤال فيه عن حال الشك في وجود المانع كالخبر المتضمن لقضية دم الرعاف والخبر المتضمن لاعادة
الثوب الذي ... مضافا الى ما قيل من انه لا يمكن ان يكون مورد السؤال في الرواية الشك في مانعية الموجود اذ لو كان كذلك لكان اللازم على الامام
بيان الحكم الوضعي الواقعي لا بيان حكم الشاك عند السؤال عن الحكم الواقعي ويؤيد ما ذكرناه قوله لا حتى يستيقن انه قد نام فانه يكشف عن ان
شك السائل في الشك في وجود المانع لا مانعية الموجود لا يقال لا دلالة له على ما ذكر ولو سلم فيعارضه قوله فاذا نامت العين آخ الدال على خلافه
انه قال ان الناقض من النوم انما هو هذا لانا نقول انكار ظهور الاول في المدعى مكابرة ولا يعارضه الثاني اذ المراد بيان حقيقة النوم لا القدر الناقض
منه **قوله** فتامل آه **اقول** لعله اشارة الى دفع هذا الاعتراض وبيانه الفرق بين المقامين بانه لا يكفي مجرد مسببية الشك عن وجود
شيء متيقن بل يعتبر ان يكون الامر المتيقن الوجود غير المشكوك المانعية لا شيئا آخر وبعبارة اخرى لا بد ان يكون الشيء المتيقن الوجود بنفسه قابلا
للمانعية ولكن لا امر في صورة الشك في وجود المانع كذلك ... في مقام تاييد المحقق المذكور ان الظاهر من الشك في الاخبار هو الذي
يوجب الشك في بقاء الحالة السابقة وبعبارة اخرى الشك الذي يكون سببا للشك لا الشك الذي يكون مسببا عنه واذ تبين ضعف هذا
الايراد يتبين ضعف ايراد آخر على المحقق قريب من هذا الايراد وهو ان ما ذكره من ان النقض ان استند الى تمام علته في الصور المذكورة كان نقضا
لليقين باليقين لو صح لجرى في الصور الاولى ايضا اذ خروج البول وان كان مشكوكا فيه الا ان انتقاضه من معلوم وهو من جملة العلة التامة فيلزم ...

في مباحث الاستصحاب

حجية الاستصحاب فيه ايضا والحق انه اضعف من ان يتصدى لتضعيفه **قوله** وحسنة ابن المغيرة آه **اقول** ورد عليه بعض المعاصرين بانه

منعه حجية الموثقات والحسان في الاحكام الفرعية وعدة اياها كالضعاف مع اندراجهما في الظن الخاص على القول به ايضا خلاف التحقيق وانه

خبير بان هذا الايراد بعد تسليمه لا يرد على المحقق لانه نقل كلام غيره **قوله** اذ لا دليل عليه تماما آه **اقول** قد نفى المحقق تمامية الادلة العقلية

والنقلية التي اقاموها على حجية الاستصحاب بقسميه الحق معه بالنسبة الى بعض افرادها فيشملانه وهو ما لو شك في المقتضي فما اورد عليه بعض

المعاصرين بقوله ان ادعائه عدم تمامية شيء من ادلة الاستصحاب ما عدا الاخبار من المجازفات لا يخلو عن مجازفة اذ لو اراد تمامية ادلة حجيته في جميع

موارده فهو مجرد دعوى بلا بينة وبرهان على ما يظهر للمتأمل وان اراد تماميتها بالنسبة الى صور الشك في الرافع فالمحقق لا ينكرها كيف وقد

في حجيته بالاخبار وقاعدة الاشتغال غاية الامر ورود الايراد عليه في خصوص التفصيل الذي اختاره والعجب انه نسب اليه استثناء الاخبار من الادلة

حيث حكم بعدم تماميتها مع انه صرح بعدم تمامية الادلة العقلية والنقلية في القسم الذي اعتقد عدم حجيته ولم يصرح بعدم تماميته ما عدا

الاخبار في القسم الذي اعتقد حجيته وان اشار بما ذكره الى ما ذكره في كلام المحقق في حاشية شرحه على قول الشهيد ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه فيرد

عليه ما ذكرناه **قوله** الاول ان تمثال الحكم آه **اقول** اورد عليه بان كون الاحكام الوضعية بعد تسليم رجوعها الى الاحكام التكليفية مغيا

بغاية لا يستلزم ان يكون الاحكام التكليفية التي ترجع اليها مغيا بتلك الغاية بل ربما تكون غير مغيا بغاية اصلا او مغيا بغاية الاستمرار فان الوكالة

مثلا تكون مغيا بغاية الموت ونحوه ولا تكون الاحكام المترتبة عليها من جواز التصرف في مال الموكل ووجوب الوفاء بالعقود الحاصلة من الوكيل وغيرهما

كذلك فلا وجه لاجراء الاشتغال في مثل ذلك ورده بعض افاضل العصر بامكان منع كون الوكالة وامثالها من الوضعيات بل انها من الامور العرفية مع

ثبوت الفرق بين مطلق الامور الشرعية وبين الاحكام الوضعية ولا يخفى انه لا مساس بين الرد والمردود والوارد والمورود اذ لا شك ان الوكالة ليست من

الاحكام الشرعية فحينئذ لا يتفاوت الحال بالنسبة الى ورود الايراد بين كونها من الاحكام الوضعية او من الموضوعات وحاصل الايراد انه لا وجه لتخصيص

حجية الاستصحاب بالشك في الحكم المغيى بغاية بنفسه من جهة الملازمة بينه وبين حكم وضعي لورود النقض بمثل الوكالة وتصرفات الوكيل فان الاصحاب

حكموا باستصحاب الوكالة وامضاء تصرفات الوكيل حتى يتحقق موت الموكل او عزله ولا اظن المحقق مخالفا للقوم في هذه المسألة التي من المسلمات

ومع ذلك ان كان استصحاب الوكالة او عدم موت الموكل وهما من الموضوعات لا الاحكام المغيا بغاية فهو اقوى قول المشهور من حجية مطلق الاستصحاب

وان كان استصحاب لزوم الوفاء المستفاد من قوله تعالى اوفوا بالعقود نفيه مع ان التمسك بهذه القاعدة انما يناسب اثباتها الحكمية دون الموضوعية

كما قيل وان كان لا يخلو عن نظر لان المقام ليس من المغيا بالغاية فيكون من قبيل استصحاب القوم فافهم **قوله** لم يحصل الظن بالامتثال آه **اقول**

لا يخفى ما فيه حيث اكتفى بظن الامتثال في مقام تيقن الاشتغال مع ان مقتضى الاشتغال اليقيني البراءة اليقينية من المسلمات ولا يرتاب احد فيها

ولعله ما ذكره المحقق القمي ره في توجيهه من رجوعه الى ظن المجتهد وهو كاف في الامتثال اذ لو سلم حجيته في الموضوعات لكان ذلك على القول بالظن

المطلق وهو غير مرضي عند المحقق **قوله** والحاصل انه اذا ورد آه **اقول** ورد عليه بان الحاصل لا يلائم المحصول والاجمال لا يناسب التفصيل

لانه حصر في المحصول مجرى الاستصحاب في صورة واحدة او صورتين على وجه اخر وفي الحاصل اجرى الاشتغال الذي هو مدرك الاستصحاب عنده في

اربع صور وربما يجاب بان ما ذكره اولا انما كان على سبيل التمثيل وهو لا ينهض دليلا **قوله** والاخر او يعلم ثبوت الحكم في الجملة آه **اقول** لا يخفى

ما فيه من التناقض لكلامه الاول فلا تغفل **قوله** وجه مغايرة ما ذكره لما ذكره المشهور آه **اقول** يعني ان المشهور نظرهم الى مجرد حكم العقل

بان ما ثبت دام بخلاف المحقق فان نظره اليه مع ملاحظة دليل الحكم والا فالتعويل على الحالة السابقة مشترك بينهما ويمكن ان يقال انه موافق

لنا وللمشهور في التفصيل المختار كما اشرنا اليه نظرا الى انه يتمسك في بقاء الحكم باستصحاب الاشتغال لا بقاعدة الاشتغال كما فهمه المصنف الامثال

قوله فالحكم التكليفي ما امر آه **اقول** محصل المرام في هذا المقام ببيان اخر ان اطلاق كلام المحقق بجريان قاعدة الاشتغال في الامثلة

الثلاثة محل الاشكال اذ لو كان الفعل فيما بعد الغاية حراما في الاول وواجبا في الثاني وواجبا او حراما في الثالث لم تجر القاعدة فيها

اذا كان فيما بعد الغاية مباحا او مكروها او مندوبا في الثلاثة ووجه عدم الجريان في الصور المذكورة في الثلاثة اما في الصورة المذكورة في الاول

فلان الامر في زمان الشك في حصول الغاية دائر بين الوجوب والحرمة وهو مورد التخيير لا الاشتغال واما في الصورة المذكورة في الثاني فلان المحل

محل البراءة عن الحرمة لا الاشتغال وهو ظاهر ووجه الفرق بين المقامين باجراء التخيير في احدهما والاباحة في الاخر مع اشتراكهما في دوران الامر بين المحذورين

واما في الصورتين المذكورتين في الثالث فلان الاولى مورد الحكم بالوجوب من باب المقدمة العلمية لا الاشتغال والثانية مورد الحكم بالحرمة كذلك

قوله لكن يجب تحصيله آه **اقول** لا يخفى انه اراد التمسك باستصحاب الاشتغال كما ذكرناه لا قاعدة ولا شك ان الاحتياط لا يعارض الاستصحاب

كما سيأتي بيانه وبذلك يظهر سقوط الايراد على المحقق بانه لو تم قاعدة الاشتغال فيما ذكره لكان الحكم على طبقها لاجلها من غير احتياج الى الاستصحاب

فلا يكون للاستصحاب اصلا ولا يحتاج اليه نعم يرد على اصل ما ادعيناه انه يشبه المصادرة ويمكن دفعه بادنى تامل **قوله** واما اليقين بعدمه فلا يثبت

اقول حاصل الفرق بين الامر والنهي ان الامر موجب لوجوب ولا يحصل فيه العلم بالخروج عن العهدة الا بالاتيان الى الغاية ففي صورة الشك لا يحصل العلم بالخروج

غاية الامر عدم العلم بالعصيان بخلاف المنهي عنه فانه علة تامة ففي صورة الشك لكان الغاية قد وجدت فحصل الامتثال وان لم توجد ايضا لم يكن عالما بالاشتغال بحصول الامتثال في الزمن الاول وليس الترك امرا وجوديا ليأتي به حتى يحصل العلم بالبراءة وبعبارة اخرى الواجب عدم المخالفة مع عدم المخالفة القطعية لا المخالفة الاحتمالية الحاصلة من الحكم بعدم الحرمة عند الشك في بقائها بسبب الشك في حصول الغاية **قوله** ولعل الوجه فيه آه

اقول هذا التوجيه مأخوذ من كلام الفاضل التراقي في حاشية المناهج على ما حكاه بعض الاساتيد فانه قال ان مراد المستدل من ظهور الامر في الاباحة ليس ظهور الاشتغال فيها بل مراده مجرد ظهور الاباحة وهذا الظهور ظاهر لا ريب فيه اذ ثبوت الاباحة مع عدم سبق العلم بها واضح لكون الاصل في الاشياء الاباحة فبعد ما ثبت الاباحة المغياة بغاية معينة وشك فيها بسبب الشك في حدوث الغاية او صدقها على الحادث فثبوت الاباحة اظهر لتأيده بالاستصحاب بالاصل الاولي واورد عليه اولا بمنع افادة كلامه هذا المعنى وثانيا ان المنع والمكروه ان اريد اندراجهما تحت الامر والنهي فجريان الاشتغال المدعى في الامر والنهي فيهما محل نظر ومنع او تحت الاباحة فلا يفي بالنسبة اليهما فاعدة الاباحة في الاشياء لاختصاصها بالاباحة كما لا يخفى وفيه ان هذا الايراد بعد تماميته لا يتوجه على الموجه بل على المحقق ولو وجه كلامه بغير هذا التوجيه كتوجيه المحقق القمي ره **قوله** فان هذا اعتقاد بالحكم الشرعي آه **اقول** يرجع ذلك الى وجوب الاعتقاد بصحة ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم

الاعتبار يعم جميع الاحكام ولا يدخل الاباحة فيه بما هي اباحة غاية الامر ان غير الاباحة يجري فيه الاشتغال مرتين من جهتين فيها مرة واحدة ومن جهة واحدة ويلزمه الارجاع في الوضعي الراجع الى الاباحة مرتين كما قيل **قوله** بل لا يعقل وجوب الاعتقاد آه **اقول** اذ الواجب انما هو الاعتقاد بصحة ما ثبت في الشريعة مع العلم التفصيلي تفصيلا ومع العلم الاجمالي اجمالا وثبوت ذلك الحكم المعلوم تفصيلا في كل مورد علم اندراجه في ذلك العنوان واما مع عدم العلم بالاندراج فلا يجب بتعيين المورد **قوله** والعجب من بعض المعاصرين آه **اقول** هو صاحب الفصول ره والاستصحاب في غير محله اذ لم ينقل كلاما عن المحقق ولم يجعل ذلك من كلامه بل ذكر على وجه حكاية المقصد لا الكلام اراد وجهين ولما كان ظاهر كلامه ثبوت الاشتغال في الاباحة لم يكن معقولا عنده ولم يخطر بباله توجيه بعينه على وجه وجيه الظاهر وهذا وان كان يوهم انتسابه اليه الا ان في كلامه قرينة قوية تدل على خلافه وهو ترديده في مقام الجواب عنه بين اعتبار الغاية في الاباحة بالنسبة الى نفس الحكم وبين اعتبارها بالنسبة الى وجوب الاعتقاد بها والجواب عن كل واحد منهما وكيف يمكن هذا الترديد مع كون الكلام صريحا في احد الشقين مع ان هذا الاستصحاب انما يتوجه على المحقق القمي ره ايضا حيث نسب ذلك الى المحقق لا وجه اظهار التوجيه وانما اقتفى صاحب الفصول اثره وكانه اكتفى في نقل حجة المحقق بالنظر الى عبارة القوانين التي هي الموهمة لذلك بل توجهه على المحقق القمي اظهر من وجه اخر وهو عدم وجود القرينة المذكورة في كلامه فلا تغفل **قوله** واورد عليه السيد الشارح آه **اقول** المراد

السيد صدر الدين شارح الوافية وقد اورد بوجهين احدهما ما ذكره المصنف ره والاخر ان تحصيل العلم والظن بالبراءة انما يلزم حيث يعلم او يظن الاشتغال وهما منتفيان في زمن الشك ولو تمسك بان الشك انما هو اول النظر واما مع ملاحظة اليقين السابق فالحاصل هو الظن ببقاء التكليف فيكون المرجع ما قاله القوم ونحن كما نطالبهم بدليل التعويل على مثل هذا الظن نطالبه ايضا قالوا الظاهر ان بناء كلامه على ان اليقين شغل الذمة اذا حصل فلا بد من اليقين او الظن بالبراءة ولا اقل من الظن وان صار يقين شغل الذمة بعد عروض الشك بالبراءة مشكوكا فيه ايضا وقد ادعي الاجماع على هذا ايضا ويندفع هذا الايراد بان قاعدة الاشتغال في استصحابه محكمة في بعض الموارد بخلاف استصحاب القوم كما سيظهر لك في كل المورد فتنبه لذلك كما يظهر من اخر كلامه قدس سره فدفع المحقق القمي ره بانه لا حاجة الى دليل اخر يدل على ثبوت التكليف في زمان الشك بل التكليف الاول لما كان مركبا لا يحصل الامتثال به الا باتيان جميع اجزائه تعين اليقين بالتكليف والظن او الشك ونظر فيه صاحب الفصول بان كونه مركبا انما هو بالنسبة الى قليل من موارد المقام كالصوم ونحوه مما يعتبر فيه الهيئة التركيبية فلا يتم الكلام على اطلاقه وسيأتي ما فيه **قوله** وهذا الايراد ساقط آه **اقول** دفع الايراد على هذا الوجه مأخوذ من كلام المحقق القمي ره وان كان بين هذه العبارة وعبارته تفاوت يسير في طريق تادية المراد ونظر فيه صاحب الفصول بان ما ذكره من ان الاتيان الى الغاية جزء للمأمور به ان اراد انه جزء مقوم لحصول الامتثال بغيره من الاجزاء فلا خفاء في انه انما يتم فيما يعتبر فيه الهيئة التركيبية كالصوم ونحوه كوجوب الاعتقاد بثبوت الحكم الى غايته ولا ريب في ان عدم الاعتقاد في الزمن المشكوك فيه لا يقدح في امتثاله بالنسبة الى الزمن المعلوم وان اراد مطلق الجزئية فلا ريب في ان الحال في جميع موارد الاستصحاب كذلك اذ على تقدير استصحاب الحكم الى الزمن المشكوك فيه يكون ثبوت الحكم فيه جزءا من ثبوته فيه وفي غيره وللنظر في هذا النظر مجال واسع فانا نختار الشق الثاني لكن بين مجرى استصحاب القوم ومورد دفع المحقق فرق ظاهر فان الاستصحاب في الاول يفيد الجزئية في الزمن المشكوك وفي الثاني عدم حصول الجزء المعلوم الجزئية بالدليل فلا يقاس احدهما بالاخر والى ذلك اشار شيخنا الاستاذ فالفرق بين مورد استصحابنا ومورد استصحاب القوم كالفرق بين الشك في اتيان الجزء المعلوم الجزئية والشك في جزئية شيء وبهذا يظهر وجه النظر في نظره في الدفع السابق ايضا **قوله** الظاهر من عدم نقض اليقين آه **اقول** قد اشرنا سابقا الى معنى النقض حقيقة ومجازا ولا باس بان نتكلم فيه مرة ثانية على وجه التفصيل ليتضح المقصود حق الاتضاح فنقول للنقض معان الاول هو المعنى الحقيقي وهو قطع الشيء الممتد والابانة اجزائه بعضها عن بعض وسولا يتحقق الا مع اجتماع التناقض والمنقوض وتعارضهما بالفعل وحمل الاخبار على ارادة هذا المعنى مستلزم لاجتماع

اليقين والشك في شيء واحد موبدبهي البطلان والثاني مطلق رفع اليد عند التعارض وعدمه والثالث ما استفاد صاحب الفصول من الاخبار وهو رفع اليد عند التعارض الثاني الذي يراد منه كون المستصحب من شانه البقاء لولا المانع والرابع ما استفاد المحقق الخونساري وهو كونه باقيا مع اعتبار النظر الى حال الدليل في ثبوت اليقين من جهة كونه مغيا بغاية كاعتبار النظر الى نفس المستصحب من جهة اقتضائه البقاء في السابق وهذه الثلاثة معان مجازية بعلاقة التقييد والاطلاق في الاول والمشابهة في الاخيرين ويراد من اليقين على التقادير معناه الحقيقي باضمار الاثار والمجازي اعني المتيقن بعلاقة المجاورة والاول اعم من كل من الاخيرين لشموله للشك في المقتضي ايضا وبين الاخيرين عموم من وجه لاجتماعهما في المعنى بالغاية الذي من شانه البقاء وتفارقهما فيما يكون من شانه البقاء ولا يكون مغيا بغاية كالطهارة والبيع ونحوهما وفي الاستصحابات الزمانية كالصوم الى الليل ان قلنا بان الشك فيهما من قبيل الشك في المقتضي وانها ليس فيها شانية البقاء والاكان الاول اعم لشموله جميع صور الشك في المانع واختصاص الثاني باثنين منها وهما صورتا الشك في وجود المانع او فيما هو قصد على الموجود اذا عرفت هذا فيرد على المحقق عدا ما ذكر في المتن من الوجوه انه لا الاخبار النقض على حجية الاستصحاب في الحكم المغيى بغاية المقتضية لاختصاصها بالصورتين اللتين جعل حجة فيهما لانتفى حجيته في سائر الموارد فيثبت حجيته فيهما بالاخبار الغير المشتملة على لفظ النقض المختص بالتعارض الثاني دثانيهما ان الحكم بحجيته في الصورتين نظر الى معنى النقض انما يناسب التمسك بالاخبار من جهة افادتها النظر الى الحالة السابقة وهذا لا يلائم صدر كلامه حيث انكر الاستصحاب مط وثالثها ما اشرنا اليه سابقا من كون عموم اليقين والشك قرينة على ارادة مطلق رفع اليد من النقض فيثبت حجية الاستصحاب مط ورابعها انا نقول ليس مفروض البحث ومحل الكلام القيم ما اختص ثبوته بزمان ولو فرض عدم ثبوت الشك في الزمان الثاني كان البقاء مقطوعا لشانية البقاء فيه فكما ان انتفاء الشك فيما فرضه المحقق يوجب اليقين بالحكم بسبب الاستمرار المنصوص عليه فكذلك فيما فرضه القوم لعدم الواسطة بين الشك بالحكم واليقين به ازاء المفروض عدم القطع الحكم السابق في خلافه انه يرد عليه النقض فيما اذا كان الدليل مثبتا للحكم على وجه الاهمال فانه لولا الشك في الدليل بل علم استمراره لثبت اليقين بالحكم مع انه لا يقول بحجية الاستصحاب لعدم كونه مغيا بغاية الا على الوجه الذي الزمه به شيخنا المصنف لكنه خلاف مذهبه كذا يرد النقض بما اذا كان الشك في الموضوع المستنبط لثبوت التعارض الثاني فيه مع انه لا يقول بحجيته فيه بل يخص بصورة الشك في الموضوع الخارجي **قوله** وبين هذا وما ذكره المحقق اه **اقول** لانه يرجع حينئذ الى مذهب صاحب الفصول لكون حاصل مفاد الخبر بناء عليه انه لولا الشك لثبت الحكم لاقتضائه البقاء فينبغي له تعميم الحجية في جميع اقسام الشك في المانع لا تخصيصها بالصورتين قوله ثم ان التعارض المقتضي اه ملخصه اقول ان ما يلزم من كلامه يستلزم عدم حجية الاستصحاب حتى في الصورتين المسلمتين عنده من جهة رجوع الشك الى المقتضي وقد حكم بوجوب احراز المقتضي في جريانه وذلك لان الكبرى المستفادة من دليل استمرار الحكم الى غاية معينة وان كانت محرزة بحكم الغاية الا ان الصغرى غير محرزة وهي جزء المقتضي قوله واما توجيه كلام المحقق اه **اقول** حاصل التوجيه ان مراد المحقق ان الاخبار ناظرة الى مقام تحكيم العام في الشبهة الموضوعية والعمل به عند احتمال المخصص فيها كما اذا شك في لزوم عقد تعم في الخارج ولا يعلم انه قد وقع على وجه اللزوم او الجواز فمقتضى الاخبار عدم رفع اليد عن عموم الدليل الدال على لزوم الوفاء بالعقود في مقام تحقق التعارض الثاني بمجرد الشك في المخصص **قوله** مدفوع بان نقض العام اه **اقول** مضافا الى ان المسئلة عرفية لرجوعها الى ظهور العام وعدم ظهوره وليس بيانها من وظيفة الشارع حتى يحمل الاخبار عليها نظير ما ذكره المحقق القمي ره في باب الاجتهاد والتقليد في مقام رد الاستدلال بعموم الايات الناهية للعمل بالظن على حرمة العمل به الا ان يدفع ذلك بارجاع الامر الى المسئلة الاصولية اعني الحجية وعدمها نعم يرد عليه ان بعض الاخبار لا يمكن تطبيق هذا التوجيه عليه كخبر زرارة من جهة ان قوله كان على يقين من وضوئه يفيد ان نظر الشارع الى مجرد ملاحظة الحالة السابقة التي هي معنى الاستصحاب لا الى ملاحظة عموم العام مع ان هذا التوجيه لا يناسب تمسكه بقاعدة الاشتغال التي يكون مودها الاحكام فتدبر قوله في جواب السؤال قلت فيه تفصيل اه **اقول** مما يورد على هذا الكلام مضافا الى ما ذكره في المتن ان الملائم لصدر كلامه حيث اناط الامر على تحقق الاستمرار وعدمه ان يقول نعم لكن فيه تفصيل كما لا يخفى وقد يوجه كلامه بان مرجع التفصيل لعله الى القول بعدم التفرقة بين الصورتين وان الفرق انما يتحقق بثبوت الاستمرار الى غاية وعدمه كما ذكره اولا بل الى التفصيل في الصورة الاولى والى الفرق بين الشك في كون الشيء فردا من افراد المزيل مع العلم بكونه مهية واحدة والشك في تعدد مهية المزيل لم يتعرض لبيان الفرق وهو كما ترى **قوله** اقول ان النجاسة اه **اقول** حاصله ان التردد هنا في المكلف به لا التكليف فلا يمكن التمسك بالبراءة فيه وان اجرينا في الثاني في مقام دوران الامر بين التعيين والتخيير او الاقل والاكثر الارتباطيين كما مر وذلك لان الامر هنا للارشاد واحراز المصلحة الواقعية من النظافة فالمقام مقام الاحتياط طلبا لادراكها والحكم بالبراءة انما هو في التخييرات قوله كما اذا علم بحدوث البول اه **اقول** وكما اذا علم بنجاسة الثوب ولم يعلم تحققه في ضمن المني والبول فبعد الغسلة الواحدة يشك في بقاء النجاسة باحتمال تحققها في ضمن البول وارتفاعها باحتمال تحققها في ضمن المني فالشك انما هو في المانع وان الغسلة الاولى هل هي مانعة من بقاء النجاسة اولا قوله ولم يعلم الحالة السابقة اه **اقول** انما قيده بذلك لان الحالة السابقة لو كانت معلومة يؤخذ بها بمقتضى قوله لا تنقض اليقين بالشك كما اذا كانت الحالة السابقة هي الطهارة فالقدر المتيقن من الرافع هو الحدث الاصغر وقبل الشك يمكن بها الصلوة والدخول في المسجد مثلا والمتيقن هو المنع من الصلوة ويستصحب جواز دخول المسجد فلا

في الكلام في الأمر الأول

الجنابة وكذا اذا كان في السابق محدثا بالحدث الاصغر **قوله** دون اثار شيء من الخصوصيتين آه **اقول** وذلك لانه قطع بارتفاع احدهما ولكنه
القطع بوجود الاخر فلم يحصل الشك للاحق بالنسبة الى الاول واليقين السابق بالنسبة الى الاخر وهما من شرائط الاستصحاب بخلاف استصحاب
الكلي فان كليهما موجود فيه بالفعل كما لا يخفى **قوله** مع انه مستلزم لاختصاص اعتبار الاستصحاب آه **اقول** الظاهر ان غرضه لكن التفصيل
بين الشك في المقتضي والشك في الرافع وذلك لان الكلي المردد بين امور مختلفة من حيث الاستعداد والقابلية قد يكون الشك فيه من حيث
المقتضي كما في المثال الذي ذكره في كلامه قد يكون من حيث الرافع كما لو نعلم لو شك في ان ما اصاب ثوبه هو البول والمني ثم شك بعد الغسلة
الواحدة في طهارة الثوب بسبب الشك الاول فالشك متعلق هنا بالمانع اي مانع النجاسة وهو الطهارة فمقتضى الاشتراط الذي ذكره عدم جريان
الاستصحاب في المثال ايضا كعدم جريانه في الشك في المقتضي مضافا الى تصريحه في اول المسئلة بحجية الاستصحاب مطلقا بل غرضه بيان اشتراط
جريان الاستصحاب بشرط وهو ان لا يكون المستصحب مرددا بين امور مختلفة بحيث يوجب الاجمال واعلم ايضا ان المشروط بهذا الشرط هو المستصحب
اعني الحكم لا الموضوع وان كان مذهبه اشتراطه ايضا بهذا الشرط وصرح به في كلامه حيث قال ان الاستصحاب يتبع الموضوع وحكمه ولانه قد يكون
الموضوع الثابت جزئيا وقد يكون كليا ولكن غرضه من هذا الاشتراط هو ما ذكرنا كما يشعر به كلامه في المثال الذي ذكره فلا تغفل **قوله** قد
عرفت ما فيه سابقا آه **اقول** من انه لم ينقل عن احد الا ما يستفاد من الشيخ البهائي ويظهر من بعض اخر مع ان بناء العلماء ليس الا على اجرائه في موارد
فاقدة له بل مع وجود الظن بالخلاف كما في استصحاب حيوة الغائب الى العمر الطبيعي مع عدم الظن بعدم تأثيره اليه بل وجود الظن بخلافه من جهة الغلبة وكما فيما اذا
علم اجمالا باصابة النجس ثوب المكلف والارض فيحكم باستصحاب طهارة الثوب مع عدم الظن بها كما في مسئلة الكر التي مرت ذكرها وهي ما اذا بلغ الماء موضعا
معينا من الحوض مثلا ووصل اليه اذا اريد تعريفه منه **قوله** لان بقاء الكلي في الخارج آه **اقول** ولان الكلي لا وجود له الا في ضمن الافراد والموجود
في ضمن فرد اخر فالموجود في ضمن الاول معلوم سابقا غير مشكوك لاحقا وفي ضمن الثاني بالعكس فانتفى فيهما شرط جريان الاستصحاب **قوله** وجوه
اقويها الاخير آه **اقول** لم ينقل هنا عن احد الخلاف في الجريان مطلقا بل الظاهر من المحقق القمي ره هنا عدم الاستشكال فيستصحب الكرية وعدمها و
الاطلاق والاضافة مع انهما من هذا القبيل **قوله** حتى على القول فيها بتجدد الامثال آه **اقول** مسئلة تجدد الامثال مما يشار اليها في هذا الكتاب
وغيره من كتب الاصول ولا باس بان نتكلم فيها لزيادة البصيرة والخبرة للناظرين في الكتب وان كانت خارجة عن وظيفة الفن فنقول ذهب بعض الاشاعرة الى ان شيئا
من الاعراض لا يبقى زمانين بل كلها على المقتضي ذات تجدد كالحركة والزمان عند الفلاسفة وبقاؤها عبارة عن تجدد الامثال بارادة الله تعالى وبقاء الجوهر مشروط
بالعرض واستدل الاعاظم منهم بوجهين احدهما ان العرض اسم لما يمتنع بقاؤه بدلالة ماخذ الاشتقاق يقال عرض لفلان امر اي معنى لا قرار له وهذا
امر عارض وهذه الحالة ليست باصلية بل عارضة ولذا سمي السحاب عارضا وليس سما لما يقوم بالشيء بل يفتقر الى محل يقومه ذلك في معنا اللغوي
غني عن هذا المعنى وثانيهما انه لو بقي فاما ببقاء محله فيلزم ان يدوم بدوامه لان الدوام هو البقاء وان يتصف بالبقاء ثم صفاتها من التجرد والتقوم بالذات
وغيرها لكونها من توابع البقاء واما ببقاء اخر فيلزم بقاؤه مع فناء المحل ولا يخفى ان كلا الوجهين في غاية السقوط اذ العروض في اللغة انما يبنى
عن عدم الدوام لا عن عدم البقاء زمانين او اكثر ولو سلم فلا يلزم اعتباره على هذا الوجه في المعنى الاصطلاحي ولان بقاءه ببقاء اخر لا يستلزم ما ذكره
اللازم لامكان اشتراط بقائه ببقاء المحل لوجوه بوجوده واحتج اهل التحقيق منهم ايضا بوجهين احدهما انه لو كان باقيا لكان بقاؤه عرضا قائما
لكونه وصفا له فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل وثانيهما انه لو كان باقيا لامتنع زواله اذ لو امكن لكان حادثا مفتقرا الى سبب فسببه اما
نفس ذاته فيمتنع وجوده ضرورة ان ما يكون عدمه مقتضى ذاته لم يوجد اصلا واما زوال الشرط من شرائط وجوده فينتقل الكلام الى زوال هذا الشرط
ويتسلسل ضرورة انه يكون لزوال الشرط له هذا حال واما طريان ضده وهو باطل اما اولا فللزوم الدور فان طريان احد الضدين على المحل
مشروط بزوال الاخر وهو موقوف عليه فلو توقف زوال الاخر على طريانه كان دورا واما ثانيا فلان التضاد والتنافي انما هو من الجانبين فدفع
الطاري للباقي ليس اولى من دفع الباقي اياه بل الدفع اهون من الرفع واما فاعل مختار او موجب مع شرط حادث فيلزم ان يكون له اثر ليصح انه
مؤثر اذ حيث لا اثر لا تأثير والعدم نفي محض لا يصلح اثرا واجيب عن الاول اولا بمنع الملازمة اذ البقاء عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه الى
الزمان الثاني والثالث وليس عرضا قائما بالباقي وثانيا بمنع بطلان اللازم وعن الثاني بالنقض والقلب والحل كما هو مذكور في مطولات
الكتب الكلامية والحق ان بقاء الاعراض كالالوان والاشكال والاعراض القائمة بالنفس كالعلوم والادراكات بمنزلة بقاء بعض الاجسام فان كان ذلك
حقا فكذا هذا وان كان باطلا فكذلك لكن ليس التعويل في بقائها على مجرد المشاهدة او على قياسها بالاجسام حتى يرد الاعتراض بان الامثال المتجددة على
الاستمرار يتقمشا امرا مستمرا باقيا كما في الماء المصبوب من الانبوب وبان القياس على الجسم قياس مع الفارق كما لا يخفى اذا عرفت هذا فمراد المصرح
ان بقاء الموضوع لما كان بناؤه على العرف لا على المداقة العقلية فلذلك يستصحب الاعراض حتى على القول بتجدد الامثال وعدم بقائها زمانين مع
عدم بقاء الموضوع على المداقة العقلية على ذلك القول **قوله** الا ان نظر المشهور آه **اقول** اعلم ان الاصحاب اختلفوا في طهارة الجلد
المشتبه ونجاسته على قولين فذهب المشهور الى النجاسة وذهب بعضهم الى الطهارة ولكنهم اختلفوا في المدرك فالمدرك عند صاحب المدارك انه لا دليل على

الحرمة والنجاسة الاستصحاب عدم التذكية ولا اعتبار بالاستصحاب العدمية فاذن يكون قاعدة الطهارة محكمة الا ما قال عنها ومن هنا يظهر فساد ما ادعاه بعضهم من عدم وجود الخلاف في حجية الاستصحابات العدمية كما اشرنا سابقا وعند بعضهم الرجوع الى الاصول الاولية كالطهارة وفي المقام بعد معارضة ذلك الاستصحاب باستصحاب عدم الموت حتف الانف و تساقطهما وعند بعضهم ان النجاسة محمولة على كون الحيوان ميتة لقوله تعالى الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا الاية فاستصحاب عدم الموت يثبت الطهارة ولا يعارضه استصحاب عدم التذكية الا على القول بالاصل المثبت في اثبات الحكم الى اثبات لازم عقلي له وهو الموت ولا عبرة بالاصل المثبت وعند صاحب الوافية فقد ان اليقين السابق والشك اللاحق كما هو مذكور في كلامه فيرجع الى الاصل الموجود في المقام هذا وقد ظهر مما قررناه ان الاصول التي يمكن ان يتمسك بها في المسئلة خمسة قاعدة الطهارة واستصحابها في حال الحيوة واستصحاب عدم الموت حتف الانف واستصحاب عدم التذكية الثابت في حال الحيوة واستصحاب حرمة اللحم كذلك ومجمل القول في تقريبها وتشخيص صحيحها من سقيمها وغثها من سمينها ان مناط استصحاب عدم التذكية ان الحكم بالطهارة معلق على التذكية لقوله تعالى الا ما ذكيتم فيحكم مع عدمها كما هو مقتضى الاصل بالنجاسة فان قيل كما ان الطهارة معلقة على التذكية من جهة تعليق الحلية عليها فكذلك النجاسة معلقة على كون الحيوان ميتة من جهة تعليق الحرمة عليها في قوله تعالى الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا فعند الشك في كونه ميتة يحكم بالنجاسة قيل اولا ان المراد من الميتة هو غير المذكى المحرز بالاصل و ثانيا انه لو سلم ان المراد بها الحيوان الميت مطلقا لا غير المذكى لا مجال للحكم بالطهارة لوقوع الشك في ان المشتبه هل هو داخل في مصاديق المستثنى وهو المذكى او المستثنى منه وهو الحيوان الميت وطريق الشهيد وجماعة وعليه شيخ الجواهر ره ادراجه في المستثنى منه وثالثا ان الشارع جعل للحكم بالطهارة ميزانا كيد المسلم وسوق المسلمين وارض الاسلام فلو كان الطهارة مقتضى الاصل لم يكن في جعل الميزان فائدة لكفاية اصالة الطهارة كما في سائر الاشياء فذلك يدل على ان الاصل هو النجاسة فان قلت هذا الاصل معارض بالاصل الاخر وهو اصالة عدم الموت حتف الانف اجاب صاحب الجواهر ره بانه لا معنى لاصالة عدم الموت حتف الانف ضرورة موافقة الموت حتف الانف بعد تحقق خروج نفس الحيوان للاصل فلا ينفى به اذ غير هو الذي يحتاج الى سبب ثم عن تذكية او قتل او نحوهما في تحققه بخلافه وبعبارة اخرى الاصل بقاء الحيوان الى الغاية التي اجلها الله له والاصل عدم عروض شيء غيرها فان قلت ظاهر كثير من النصوص الحكم بالتذكية حتى يعلم كونه ميتة كموثقة سماعة عن الصادق ع في تقليد السيف في الصلوة فيه الفراء والكيمخت قال لا بأس ما لم يعلم انه ميتة ومثلها غيرها من الروايات مضافا الى قاعدة الطهارة والحلية قلنا المراد الحكم بالحلية والطهارة مع الامارات الشرعية الدالة على التذكية كيد المسلم لا مطلقا بدليل ما تقدم عليه فظهر ان اصالة عدم التذكية اصل اصيل متين وان اصالة عدم الموت حتف الانف لا اصل لها واما قاعدة الطهارة واستصحابها فلا يجرى فيهما اما القاعدة فلان مجراها صورة الجهل والاستصحاب القائم في طرف النجاسة علم شرعي واما الاستصحاب فلان الحكم لا يجرى له عند وجود الاستصحاب الموضوعي لو سلم الاول على التالي مضافا الى ما ذكره شيخ الجواهر ره من ان اصالة الطهارة انما تنفي النجاسة بالواسطة بخلاف اصالة عدم التذكية فانها تنفي الطهارة بدونها واما استصحاب الحرمة الثابتة حال الحيوة فهو لا يخالف استصحاب عدم التذكية وان لم يكن في نفسه تاما من جهة تبدل الموضوع ومما حققنا يظهر الجواب عما اورد على هذا الاصل وستشير الى ذلك **قوله** لان الميتة عبارة عن كل آه **اقول** مجرد عدم التذكية الثابت بالاصل يقتضي حكم النجاسة وبهذا يسقط ما ذكره الفاضل التوني ره فانه لا حاجة لنا الى اثبات الملزوم الاخر وهو كون حتف الانف وبالجملة المستصحب هو عدم التذكية الحاصل قبل خلو هذا الحيوان من روحه واعتبار تحققه في ضمن الحيوة او الموت ولا شك انه متيقن بقاء مشكوك لاحقا وان شئت قلت ان المستصحب هو عدم الملكة اي عدم التذكية عما من شانه التذكية الموجود في ضمن الحيوان حال الحيوة على سبيل المقارنة الاتفاقية فلا يلزم من ارتفاعها ارتفاعه فلا يتم ما ادعاه من انتفاء اليقين السابق او الشك اللاحق اللذين هما من شرائط جريان الاستصحاب قوله كان الاستصحاب في الامر العدمي المقارن آه اقول لانه لا مانع من استصحاب احد المقارنين عند انتفاء الاخر نعم لو علم التلازم بينهما كالعلة والمعلول او كونهما معلولي علة واحدة او اتحادهما في الوجود كالمركبات العقلية لاتجه المنع قوله ويترتب عليه عدم جريان الاستصحاب آه اقول الامر التدريجي اما ان يكون نفسه تدريجيا كالزمان والزمانيات الغير القارة او قيده او وصفه او ما يحصل منه فالاقسام خمسة راجعة الى اربعة وقد تكلم المص الاستاد ره في هذا التنبيه الثلثة الاول ونتكلم نحن في الاخيرين وان كان حكمهما مستفادا من بعض المطالب الاتية عند التامل فنقول اما وصف الامر التدريجي كالجهر والاخفات اللذين هما من اوصاف التكلم والقراءة فلا يجرى فيه بناء على المداقة العقلية لتبعية الوصف للموصوف والمفروض عدم احرازه ويجرى فيه بناء على المسامحة بان يعد مثلا الجهر المتعدد الذي يكون الداعي له واحدا امرا واحدا واما ما يحصل من الامر التدريجي كجميع اقسام المقادير ومنها الكر الحاصل من اجتماع الماء شيئا فشيئا فملخص الكلام فيه ان شريف العلماء ره صرح بنفي الخلاف في حجيته كسائر الامور التدريجية اذ كان الاستصحاب وجوديا ومنع جريانه اذا كان عدميا فلو القي ماء حوض كر فصاعدا على حوض اخر تدريجا في مجلس واحد ثم القى ماء ذلك الحوض الاخر بخس وشككنا في ان ما انه وصل الى حد الكر او لا فعلى الحجية يكون ماء ذلك الحوض نجسا الا ان القول بعدمها واشكل عليه بنا العقلاء على طهارة الملاقي لتمام الماء ذلك الحوض وانصراف الاخبار الى ما عليه بناء العقلاء والتحقيق ان الاستصحاب في امر الكر مثلا صور لا يجرى في بعضها ولا يعتبر في البعض الاخر بعد جريانه بناء على المداقة ويجرى في الكل بناء على المسامحة بيان ذلك ان المستصحب اما هو الكرية او عدمها ولكل ثلاث صور لانه اما ان يجرى الاستصحاب في نفس الكرية السابقة او عدمها بعد اخراج قدر من الماء عنه او ادخاله فيه او في محصلية الحوض المخصوص

في الكلام في الامر الثاني

عنوان الكرية او عدمها في زيادة الماء عن قدر الكر او عدمها فعلى المداقة لا يجري لا في الاولين لتبدل الموضوع ولا غيرهما في الباقية لبطلان الاصل المثبت وهذا من لكون الاحكام الشرعية مترتبة على الكرية وعدمها لا العناوين الاخر كالمحصلية والزيادة نعم يجري في الكل ويعتبر بعلى المسامحة العرفية **قوله** الا انه يظهر من كلمات جماعة آه **اقول** يكفي في ذلك تعبير كثير من الفقهاء كالشهيد ره باستصحاب الليل واستصحاب النهار وترتيب الاحكام عليهما وان امكن فيها التأويلات الآتية قوله اما نفس الزمان فلا اشكال آه اقول يستفاد ذلك من كلمات جم غفير من الاصحاب واستند اليه بما اشار اليه المصنف ره في اول العنوان من ان مورد الاستصحاب هو الشك في البقاء وهو وجود ما كان موجودا في الزمان السابق والزمان ليس موجودا في الزمان ولذا جعل المتكلمون سبق بعض اجزاء الزمان على بعض قسما سادسا من اجزاء السبق المحصور بالاقسام الخمسة التي اثبتها الحكماء وهي السبق بالعلية وبالطبع وبالرتبة وبالشرف وبالزمان حيث زعموا ان اندراجها في احد تلك الاقسام غير ممكن وعللوا عدم اندراجها في السبق الزماني بان الزمان ليس له زمان فسموا ذلك السبق بالسبق بالذات وخصوا اسم السبق بالزمان بالزماني حتى ان هذه الشبهة اعني عدم وجود الزمان في زمان آخر وعدم امكان تصور وجوده بلا زمان وامثالها الجأ جماعة من ارباب المعقول على انكار وجود الزمان وادى فهم المحقق بمنع لزوم ان يكون للزمان زمان وانما يلزم ذلك لو لزم ان يكون هذا السبق بزمان زائد على السابق والمسبوق وليس بلازم لجواز ان يكون السابق والمسبوق بهذا السبق نفس الزمان ويكون عروض السابقية والمسبوقية لهما لذاتيهما ويكون عروضهما لغير اجزاء الزمان بسبب اجزاء الزمان ولا استحالة فيه وكيف كان فعدم وجوده في زمان آخر مسلم عندهم بمعنى انه موجود وسابق بنفسه والاشياء الزمانية موجودة فيه كما ان الوجود موجود بنفسه والاشياء الموجودة موجودة به وبالجملة اعتبار الوجود المتيقن في الزمان السابق في الاستصحاب يخرج نفس الزمان عن تحت مجراه مضافا الى ان الاستصحاب عبارة عن ابقاء ما كان على ما كان فلا بد من كون القضية المشكوكة عين القضية المتيقنة وليس الامر في الزمان كذلك لان المتيقن جزء من الزمان علم بانقضائه وانقطاعه والمشكوك فيه جزء آخر لم يعلم وجوده بعد مع ان استصحاب الزمان يكون من قبيل اجراء الاصل في الشك في الحادث فتأمل **قوله** نعم لو اخذ المستصحب آه **اقول** لما ورد الاشكال على جريان الاستصحاب في اجزاء الزمان لما ذكرناه اضطروا الى التوجيه لتأويل جريانه ولو بوجوه اشار الى بعضها في المتن فمن جملة الوجوه ارجاع المستصحب الى الامر العدمي وهو عدم دخول ضد ما كان بمعنى ان استصحاب الليل مثلا يراد به استصحاب عدم النهار فيصير القضية المشكوكة عين المتيقنة فان عدم النهار كان في الزمان الاول وهو الليل متيقنا وهو في الآن الثاني مشكوكا ولا يخفى انه لا يحسم مادة الاشكال اذ لو ارتفع بالنسبة الى لزوم التغاير بين القضية المتيقنة والمشكوكة لم يرتفع بالنسبة الى اعتبار كون المستصحب موجودا في الزمان ومظروفا له كما لا يخفى مع انه اصل مثبت اذ الاحكام الشرعية مترتبة على الليل لا عدم النهار مع ان الزمان انما ينقضي شيئا فشيئا فليس له البقاء قطعا والحكم باصالة عدم دخول ضد ما كان لا ينفك عن الحكم ببقاء الوقت الذي هو فيه من الليل والنهار ثم ان السيد المحقق ره ذكر في شرح الوافية في مقام التوجيه وجهين احدهما ان المراد استصحاب عدم البلوغ الى الغاية و ثانيهما استصحاب مفهوم الليل والنهار وكان مراده من الوجه الثاني ما ذكره صاحب الفصول من ان المدار في امر الاستصحاب على العرف وهم يعدون الليل و النهار مثلا امرا واحدا مستمرا قار الذات كالموضوعات الخارجية ولا يلتفتون الى الدقائق الحكمية من كونهما ينعدم كل جزء بوجود جزء آخر ولا يخفى ان الوجه الاول الذي ذكره المصنف ره ينطبق على هذين الوجهين كليهما **قوله** ولعل المراد آه **اقول** بتقريب ذكر لفظ الامر المشعر بارادة استصحاب وجوب الصوم وجواز الافطار قوله الا ان جواز الافطار آه اقول مضافا الى انه اما ان يراد استصحاب الاحكام بدون الموضوع وهو الزمان فيما نحن فيه فهو باطل كيف لا والحكم لا يثبت بدون الموضوع واما ان يراد استصحابها معه فيعود المحذور قوله فيستصحب القدر المشترك آه اقول نظير ذلك ما تقرر في مباحث الفاظ البراءة من اتصاف الاكثر بالوجوب فيما اذا دار الامر بين الاقل والاكثر وكان من قبيل التخيير العقلي كما اذا ورد الامر بقراءة القرآن المرددة بين قراءة سورة وقراءة تمام القرآن فيحكم باتصاف الاكثر بالوجوب بناء على المسامحة العرفية نظرا الى انهم لا يعدون الاقل والاكثر امرين متباينين حتى يكون المتصف بالوجوب احدهما دون الآخر بل يعدونهما امرا واحدا مرجحه اتحاد الداعي لهما وان كانت المباينة بينهما ظاهرة بناء على المداقة العقلية كما اشار اليه المصنف قوله فافهم آه اقول **قوله** ره ومما ذكرنا يظهر فساد آه **اقول** المراد بالبعض هو الفاضل النراقي ره وحاصل مرامه على ما يظهر من صريح كلامه هو الفرق بين صورتي الشك في المقتضي والشك في المانع بعدم جريان الاستصحاب في الاول لمعارضته بالمثل بتقريب ان الاحكام الشرعية طلبية كانت او وضعية امور حادثة بعد عدمها الازلي خارجية عن الليل الى الابد بجعل الشارع فيتعارض استصحاب وجوده في حال الشك مع استصحاب عدمه السابق ومثل له تارة بمثال الجلوس يوم الجمعة المذكور في المتن واخرى بما اذا علم ان الشارع امر بالصوم يوم الخميس فشك في وجوب الصوم يوم الجمعة وجوبا ثانيا(?) لانه وان تعارض فيه الاستصحابان ايضا كما في الاول الا ان فيه استصحابا آخر واردا على استصحاب العدم فيبقى الاستصحاب الوجودي سليما عن المعارض ومثل له بامثلة بعضها مذكورة في المتن وتقريب عدم تعارض الاستصحابين فيها ان مرجع الشك فيها اما الى مانعية الموجود او وجود المانع فبعد اجراء اصالة عدم وجود المانع وعدم مانعية الموجود يبقى الاستصحاب الوجودي سليما عن المعارض ولا يخفى مع ما يرد عليه من الخدشة على اصل مطلبه في المناقشة في بعض الامثلة التي ذكرها وهو مثال الامر بالصوم يوم الخميس وذلك اما ان يشك في وجوب صوم يوم الجمعة المتصل لا بعد العلم بعدم شمول الامر بصوم يوم الخميس له فيكون مجرى البراءة لكون الشبهة بدوية فلا يجري الاستصحاب الوجودي فيكون الاستصحاب العدمي سليما عن المعارض واما ان يشك فيه ارتباطا(?)

بمعنى انه يشك في انه هل يوجد هنا امر بالتشاغل اولا فيكون من قبيل الشك في الاجزاء وبناء المسئلة فيه على البرائة فلا يجري الاستصحاب فيبقى الاستصحاب العدمي سليما عن المعارض ولو بنى على الاشتغال كما هو طريقة بعض الاصحاب يكون الاستصحاب الوجودي سليما عن المعارض وكيف ما كان فلا وجه للحكم بتعارض الاستصحابين في ذلك المثال **قوله** الا ان يرجع الى استصحاب اخر اه **اقول** اورد عليه بان الاخبار ناظرة الى الاستصحاب الوجودي فان قوله لانك كنت على يقين من وضوئك ولا تنقض اليقين بالشك ابدا صريح في اعتبار الاستصحاب الوجودي وهو الوضوء بل عليه بناء العقلاء كما قد وعليه مدار عمل الفقهاء ايضا اذ لا يخطر ببال احد منهم في الامثلة التي ذكرها ذلك الاستصحاب الذي ذكره وجعل دارجا على استصحاب العدم الازلي فكيف يمكن الاعتماد في صورة الشك في المانع على استصحاب عدمه دون الاستصحاب الوجودي واجيب بمنع دلالة الرواية على اعتبار الاستصحاب الوجودي وان مدار العمل عليه دون الاستصحاب العدمي الوارد اذ الرواية لا تفيد الا وجوب ابقاء الطهارة ولا تدل على ان ذلك انما هو بملاحظة الامر الوجودي فلا يمكن ابطال مطلق المفصل بها والحق ان الرواية بملاحظة العلة والمعلول والمناسبة بينهما لا تخلو عن اشعار بل دلالة على ان نظر المعصوم الى الاستصحاب الوجودي بل التحقيق انه لا يدل على ان استصحاب العدم الازلي لا يصلح لمعاضدة الاستصحاب الوجودي كان استصحاب اشتغال الذمة بالصلوة الذي لا يحصل اليقين بالفراغ منه الا بتجديد الطهارة عند الشك كذلك كما لا يخفى منضما الى انه لو بنى على استصحاب عدم المانع او عدم المانعية دون استصحاب الطهارة مثلا فيرد عليه ان ترتب اثار الطهارة من جواز المضي في الصلوة ونحوه اما ان يكون بواسطة الطهارة فيلزم خلاف ما بنى عليه من سقوط الاستصحاب بعد تعارضهما واما ان يكون بدونها فهو باطل لعدم امكان ترتب اثار الشيء مع عدمه ظهور عدم حجية الاصل المثبت **قوله** اما اولا فلان الامر الوجودي اه **اقول** ربما يورد بوجه اخر يقرب من هذا الوجه وهو انه ان اريد من العدم الازلي الذي يعارض استصحاب حال الشرع قاعدة العدم كون الا... في الازل فما فيه انها لا تثبت الاحكام الوجودية بل ليس فيها الا عدم الحكم بالوجود ولو سلم فلا يعارض استصحاب حال الشرع لورود عليها وان اريد منه العدم السابق فاما ان يراد العدم المطلق ففيه ان العدم المطلق انتقض بالوجود المطلق او المقيد بالزمان المخصوص ففيه ان الزمان ليس من مشخصات الفعل وان امكن القول بتشخيصه بالنسبة الى الاحكام من جهة تعدد ان لمرها مدار اعتبار المعتبر الا ان استصحاب المقيد بالزمان يساوق استصحاب الزمان فلا يجري الا بالتاويل كما مر كما انه لا يجري لاستصحاب حال الشرع بهذا الاعتبار فلا استصحاب في المقام حتى يرفع اليد عنه باعتبار المعاضدة وفيه ما لا يخفى على المتامل في سياق كلام المفصل **قوله** لان الشك في احدهما ليس مسببا اه **اقول** وذلك لان لازم السببية والمسببية ان يكون ارتفاع الشك السببي كافيا في ارتفاع الشك المسببي دون العكس وههنا يكفي ارتفاع كل واحد منهما في ارتفاع الاخر وبعبارة اخرى ليس بين العدم الازلي وعدم المانع او المانعية علاقة وارتباط بان يكون احدهما مرتبا على الاخر شرعا او عقلا او عادة كما في العلة والمعلول والسبب والمسبب فليس تفارنهما وعدم حصول الانفكاك بينهما الا من باب الاتفاق بل الشك في كليهما مسبب عن الشك في شيء اخر وهو كيفية جعل الشارع سببية الوضوء للطهارة مثلا بمعنى انه هل جعله سببا مطلقا او مقيدا بعدم خروج المذي فانه يرتفع الشك عنهما بارتفاع ذلك الشك اذ مع تيقن احد طرفيه يرتفع احدهما ويتعين الحكم وهو ظاهر **قوله** لان العقل لا يستقل بالحكم الا بعد احراز اه **اقول** قد يدعى انه يمكن ان يحكم العقل على الموضوع المجمل من جهة عدم تفتيشه في حال الموضوع فيمكن الشك في الزمان الثاني من جهة الاجمال فيجري الاستصحاب وفيه ان الشك وان امكن تصوره الا انه ليس مجرى الاستصحاب اذ العقل يحكم في الزمان الثاني ايضا على وجه الاجمال كما حكم في الزمان الاول **قوله** الا ان الشارع حكم اه **اقول** لقائل ان يمنع ذلك مع ان الشك الحكم مجرى البرائة **قوله** يظهر مما في تمسك بعضهم اه **اقول** وجه الضعف ان موضوع حكم العقل هو لنا سي قد زال بالنسيان **قوله** مما ذكرنا سابقا اه **اقول** وهو انه لا يعقل الاستصحاب في حكم العقل **قوله** لكنه خارج عما نحن فيه اه **اقول** لان ذلك مسئلة اخرى وهي ان العلم الاجمالي هل يكفي في تنجز التكليف ولا وقد تحرر الكلام فيها في مباحث القطع في اول الكتاب **قوله** فهو من اثار الشك لا المشكوك اه **اقول** اي لا يكون من اثار استصحاب المشكوك بل هنا تي في مورد الشك نفس قاعدة الاشتغال **قوله** باعتبار كون القضية المستصحبة اه **اقول** فهو عبارة عن استصحاب الحكم المعلق على وجود شرط مفقود او فقد مانع موجود لاجل اثبات تنجزه عند حصولهما اذا فرض حصول الشك فيه بسبب ما يوجب الشك وليس المراد من المعلق عليه ما يشمل موضوع القضية اذ ليس الاستصحاب فيما علق فيه المحمول على وجود الموضوع من الاستصحاب التعليقي ولا من الجانبي تعريفه وتوهم خلافه كما صدر عن بعضهم وهم واضح **قوله** مثل ان العنب اه **اقول** هذا من جملة امثلته ومنها استصحاب وجوب الفطرة المشروط بدخول وقته وهو شهر شوال اذا وقع الشك في ذلك الوقت في وجوبه ومنها استصحاب وجوب الصلوة المشروطة بدخول وقتها بعد الوقت اذا حصل الشك للمرأة بعده وما يحتمل ان يكون حيضا ولم يمض من الوقت مقدار اداء الصلوة ومنها ما ذكره بعضهم من اثبات صحة البيع بعد النداء باستصحاب صحته قبله والحق انه ليس من امثلته الا اذا جعل التعليق على الموضوع منه كما صرح به بعضهم فانه بعد ان ذكر ان الاحكام الوضعية كلها معلقة على وجود الموضوع سواء تعلقت بالاعيان كنجاسة الكلب وطهارة الغنم او بالافعال كالصحة والفساد بمعنى ان قولنا مثلا الغنم طاهر معناه انه لو وجد لكان طاهرا وكذا الاحكام التكليفية المتعلقة بالاعيان وان الحق حجية الاستصحاب في التعليقيات للاخبار وبناء العقلاء قال في مقام التفريع فعلى هذا لو شك في صحة تقليد الميت وفي صحة البيع وقت النداء لجاز التمسك باستصحاب الصحة فيهما ثم منع ثانيا

في الكلام في الأمر الثالث والرابع

جريان الاستصحاب فيهما مع انهما من التعليقيات المسلم جريانه فيهما عنده بارتفاع الموضوع ان اريد الصحة قبل الموت وقبل وقت النداء ومن
القدر المتيقن في البين لدوران الامر بين الاقل والاكثر فلا يجري الاستصحاب لو اريد الصحة في الجملة اي الصحة المهملة المرددة وفيه نظر لا يخفى ومنها
استصحاب وجوب التمام او القصر على القول باعتبار حال الوجوب في القصر والاتمام للحاضر اذا صار مسافرا او بالعكس ولا يخفى عدم جريانه في المثال
الاخير وان قلنا بحجيته لما اشار اليه المحقق القمي ره في مبحث الاوامر من القوانين من ان التخيير في اجزاء الوقت في الواجب الموسع تخيير في لوازمه فالمكلف
مخير في اول الوقت بأداء مطلق صلوة الظهر في اي جزء من الاجزاء في نفس الامر بالقصر والاتمام والصلوة بالتيمم والغسل والوضوء وصلوة الخوف
صلوة المريض وغير ذلك فتخيير المكلف في ايقاعها في هذه الاجزاء تخيير في لوازمها بدلالة الاشارة فتدبر **قوله** في رد تمسك السيد آه **اقول**
هو بحر العلوم السيد مهدي الطباطبائي قدس سره الزكي وقد تمسك بذلك الاستصحاب في مصابيحه وملخص تقريره وتحريره ان نجاسة العصير كانت معلقة
مشروطة بالغليان في المفروض حصوله ولا يعلم ان جفاف العنب بصيرورته زبيبا هل يوجب اختلاف حكمه اولا فيستصحب النجاسة الثابتة له على تقدير التعليق
بالغليان ويحكم بها على سبيل التنجيز بحصول المعلق عليه **قوله** لا اشكال في انه يعتبر آه **اقول** وايضا ان كان مراده من اشتراط عدم التعليق
عدمه بالنسبة الى اصل انشاء الحكم بمعنى ان الحكم الشرعي لا يوجد انشائه الا بعد حصول المعلق عليه فهو ظاهر البطلان لان معظم الاحكام من قبيل
ما صدر انشائه قبله وان كان بالنسبة الى المستصحب نظرا الى عدم حصول اليقين فهو مم اذ المدار على ثبوت اليقين اما تنجيزا او تعليقا **قوله** فاي
فرق بين هذا آه **اقول** فيلزم الحكم بطهارة الزبيب المتنجس في حال العنبية وانتفاء الثمرة بين الزبيب والعنب ومما حققه يظهر الجواب عن عدة اعتراضات
اوردت على السيد العلامة ره منها ان المتبادر من قولهم العنب يحرم بالغليان تحريمه ما دام عنبا ومنها ان التحريم يحتمل ان يكون للذات مع الوصف
فيزول بزوال العلة ومنها ان الغليان في العنب بنفسه وفي الزبيب بواسطة ضم شيء من الخارج اليه ومنها ان الحكم في العنب هو التحريم بالغليان السابق
على ذهاب الثلثين وفي الغليان في الزبيب يكون بعد ذهابهما ومنها ان الاحكام تابعة للاسماء توضيح الجواب عن الاول ان القضية المذكورة عرفية
عامة والمتبادر منها ثبوت الحكم حال ثبوت الوصف من دون ان يكون الوصف العنواني علة لثبوته ومثله يجاب عن شبهة اوردها فخر الدين الرازي في اثبات
خلافة مواليه الرد على الشيعة في منعهم خلافتهم لسبق كفرهم وظلمهم وقد قال الله تعالى لا ينال عهدي الظالمين من ان القضية عرفية عامة فلا تدل
الاية الا على عدم نيلهم عهد الله في حال ظلمهم وكفرهم فلا مانع من نيلهم اياه بعده وعن الثاني انه يجوز استناد الحكم الى علة اخرى ولو منع عن جواز توارد
العلل على المعلول الشخصي فهو في غير العلل الشرعية التي هي معرفات وعن الثالث ان المستصحب هو التحريم بالغليان في الجملة من دون ملاحظة ما ذكر
وعن الرابع ان السبب هو نفس الغليان من دون اعتبار كونه سابقا على ذهاب الثلثين شرطا او شطرا وعن الخامس ان تلك القاعدة يراد بها انتفاء
الحكم من جهة الاسم بانتفاء الاسم في مقابل القياس وليس المراد بها انتفاء الحكم بانتفاء التسمية مط ولو بدليل شرعي كالاية او الاجماع او الاستصحاب
اذ التخصيص بالذكر لا يقتضي التخصيص بالحكم الا بمفهوم اللقب الذي ليس بحجة فالاسم حينئذ كشف عن تعلق الحكم بالماهية التي لم ينتف بانتفاء
هنا بتمامها ما ذكرنا من عدم طهارة العنب لو تنجس بالزبيبية وانت اذا احطت خبرا بما حققناه تقدر على دفع ما اورده شيخ الجواهر ره غيره في المقام
قوله نعم ربما يناقش آه **اقول** وربما يناقش فيه بانه من باب الفصل في الاسماء وليس مشمولا للادلة العقلية والنقلية بل يعتبر شموله له
من منكرات اهل هذا الفن ولا يجدي توجيهه بانه انما هو لنفي احتمال مدخلية بقاء مسمى الاسم وامثاله في الحكم بالاستصحاب وهو لنفي الشك في اعتبار
ما لا قائل في العلة التامة للحكم المستصحب لوضوح الفرق بين المقال المستفاد من تعليق الحكم على الاسم ونحوه وبين غيره لظهور دخوله في موضوع الحكم
بخلاف غيره فهو جهل دفعها بالتأمل في قاعدة الجريان وجريانها فيما نحن فيه فيكون مشمولا للاخبار ولا يحتاج الى التوجيه والاعتذار بل تمام ايراد على
جريانه على القول بحجية الاستصحاب من باب الوصف ايضا فليتامل **قوله** لكن الاول لا محصل له آه **اقول** مع ان الموضوع مأتي اذ لا يقتضي الجفاف انتفاء
الحقيقة كما تقرر وتغير الموضوع في الجملة موجود في مجرى الاستصحاب واذا بنينا على المسامحة فيتضح الامر غاية الوضوح **قوله** لحكومة استصحاب الحرمة آه
اقول يندفع الاشكال بذلك ايضا لو فرق بثبوت المعارضة بينه وبين اطلاق عدم الحكم التنجيزي كوجوب الاجتناب في المثال فان استصحاب الحكم التعليقي ولو
الى استصحاب التلازم الشرعي الذي كان بين المعلق والمعلق عليه الشك في الاستصحاب الاخر مسبب عن الشك في بقاء التلازم الشرعي بينهما فبعد اجراء
الاستصحاب الاول يرتفع الشك الثاني ومما قررناه ظهر لك ان المراد من الحكومة في المتن هو الورود لا معناها الاصطلاحي **قوله** لا نضايق آه
اقول ولذا اعتبر المنطقيون في تعريف القياس الاستلزام وجعلوا مع ذلك شاملا للصناعات الخمس البرهان والجدل والشعر والخطابة والمغالطة
فمقول المغالط مستغن عن المؤثر وكل مستغن عن المؤثر قديم مستلزم قطعا لقولنا العالم قديم بمعنى انه لو تحقق الاولان الواقع تحقق الثاني قطعا
وهو معنى الاستلزام غاية الامر عدم تحقق الملزوم وهو لا يضر بالاستلزام وبالجملة لا يشترط في ثبوت الاستلزام تحقق الملزوم ولذا قيد بعضهم
التعريف بقوله متى سلمت للتقييد للاشارة الى ما ذكرناه **قوله** لا فرق في المستصحب آه **اقول** قد يستشكل في نفي الفرق باستلزامه ما لا يمكن
التزامه من اشتراط العمل بالحكم الثابت بالفحص عن احكامها كاحكامنا وقد يجاب عنه بالتزامه لو امكن وعدم اشتراطهم ذلك انما هو لعدم امكانه لتشتت
مرجع جامع لاحكامها يعتني به ثم ان المسئلة وان لم تكن معنونة الا في كلام شرذمة قليلة الا ان المستفاد من كلماتهم انها ذات قولين قد يلحق بها قول

في مباحث الاستصحاب

أخران بالتفصيل احدهما التفصيل بأن ان فهم ان الله تعم او بيّنه نقل ذلك على طريق المدح لهذه الامة ايضا بحيث يدل على حسنه مطلقا فهو حجة والا فلا وثانيهما التفصيل بين الأحكام التي ثبتت بالفاظ تدل على ثبوت الحكم في جميع الازمان ما لم ينسخ او يخصص وبين غيرها فالحجية في الأولى وعدمها في غيرها ولا يخفى ان منشأ التفصيلين انما نشأ من عدم تشخيص محل النزاع فان محل النزاع ما لم يثبت فيه الحكم بدليل عام او مطلق لانهما المعول حينئذ لا الاستصحاب بعد تحقق الشك الذي هو من اركانه على ذلك التقدير وما يكون العمل به من قبيل الاتباع للشرع السابق لا الاستقلال كما لا يخفى **قوله** احكاما من احكام الشريعة السابقة آه **اقول** المراد الاحكام التي ثبت كونها منها بدليل معتبر عندنا كالكتاب العزيز والاخبار النبوية او المأثورة عن الائمة عليهم السلام لا ما انتسب اليها مطلقا ولو من اخبار اهلها او اشتمال كتبهم المحرفة عليها الا مع حصول الاطمينان بها ثم ان تسمية الاستصحاب على تقدير جريانه او خالف فيما دلّ عليه الخبر او قام عليه الاجماع المنقول او الشهرة فهل يلاحظ التعارض بينهما فيسقط عن الاعتبار او يلاحظ تميز ما دلّ على المخالفة بين نفس الآيات والاخبار الحاكية لذلك الحكم وجهان ويظهر الثمرة في مراعاة احكام النسخ على الثاني دون الاول واما على تقدير عدم جريانه فالامر واضح ومما يضحك الثكلى ان بعض المعاصرين ذكر انه على تقدير عدم اعتبار هل يكون مرجحا اولا ثم رجح الثاني مع ان النزاع في المرجحية والموهنية ونحوهما انما يتصور في الامارة التي تحقق موردها وجرى في مجراها ولم يدل دليل على اعتبارها كالشهرة مثلا لا في مثل هذا الاستصحاب الذي لم يكن جريانه لعدم تحقق مجراه اما من جهة عدم وجود المقتضي او من جهة وجود المانع فتدبر **قوله** وسوء جريان دليل الاستصحاب آه **اقول** قد يمنع جريانه بسند ان الدليل اما الاخبار او بناء العقلاء واما الظن النوعي فمرجعه الى بناء العقلاء واما الظن الشخصي فلا يمكن الالتزام به ولا يجري شيء منهما في المقام اما الاخبار فلانصرافها الى غير ما يكون بيانه من الشارع واما بناء العقلاء فعلى خلافه ومتابعة الشريعة اللاحقة واخذ احكامها ويمكن دفعه بمنع انصراف الاخبار الى غيره لان امر النبي امته باستصحاب احكام الشريعة السابقة عند الشك في نسخها حكم من احكام شريعته فبيانه من **قوله** وعدم ما يصلح مانعا آه **اقول** الاول لصاحب الفصول والثاني له ولصاحب الجواهر والثالث ثالثهما ظاهر لا يخفى ان ما ذكره لكون كلها ناظرة الى المنع وجود المقتضي لا الى اثبات المانع بعد وجوده لظهور عدم جريان ادلة الاستصحاب من العقل والنقل فيما تبدل فيه الموضوع وكذا فيما قطع بارتفاع الحكم بالنسخ وكذا فيما لم يعلم المقتضي للحكم على وجه يقتضيه لولا المانع وتوجيهه بارادة ما يعم عدم المقتضي من لفظ المانع كما صدر عن بعض هل العصر غير وجيه بعد مقابلة المانع بالمقتضي كما هو واضح نعم ههنا امور اخر هي من قبيل المانع لو تمت منها معارضته باستصحاب العدم كما ذكره النراقي في المناهج وان ظهر ضعفه مما مرّ سابقا من ورود الاستصحاب الوجودي على استصحاب العدم الازلي ومنها ثبوت العلم الاجمالي بنسخ جملة من احكام الشرايع السابقة وان كان يحتمل شأنا بان المتتبع يظهر له كون بعض الاحكام منسوخا وبعضها غير منسوخ وبعضها مشكوك الحال فيجري الاستصحاب في المشكوك لكون الشك في النسخ بدويا فيندفع بالاصل **قوله** وحل ان المستصحب آه **اقول** يتقرر اخر ان المقام مما النسخ وهو لغة الازالة او النقل وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر على وجه لولاه لكان ثابتا فيكون الشك في المقام من قبيل الشك في الرافع لا المقتضي واليقين بالمقتضي يستلزم اليقين بوجود الموضوع الذي هو من اجزائه فيعلم ان الموضوع هو الانسان ولا مدخل للاشخاص ومن هنا يظهر ان تنظير صاحب الفصول تنظير بغير النظير اذ الاول ليس مما النسخ لاشتراط تغاير الزمان فيه فيكون من قبيل الشك في المقتضي والثاني يحتمل لكونه من قبيل ما وقع الشك فيه في المقتضي لرجوع الشك فيه الى الموضوع مما هو الموجود او الاعم ولكونه من قبيل ما وقع الشك فيه في المانع وهو النسخ فلا تغفل الى غير ذلك مما يظهر بالتأمل **قوله** اولا انا نفرض آه **اقول** وربما يتمسك بالتسرية الى غيرهم بالاجماع المركب وقد يدفع بامكان قلب الاجماع وهو ضعيف لان من المقرر في محله انه عند تعارض الاجماعين المركبين الذين يكون ضميمة احدهما امرا وجوديا وضميمة الآخر امرا عدميا يقدم الاول على الثاني **قوله** واما بعده فقد تقدم آه **اقول** لما ورد في الاخبار من انه اتى بجميع الاحكام حتى ارش الخدش فان قلت هذا لا ينافي جريان الاستصحاب اذ نتيجة آية الحكم بان نبينا شرع لنا هذا الحكم على وفق الحكم الثابت في الشريعة السابقة غاية الامر انه حكم ظاهري قلت معنى النسخ انه ليس موظفا منه متعبدا باحكام الشريعة السابقة من حيث انها احكامها بل التحقيق عندنا ان النبي قبل بعثته كان متعبدا بدينه وشريعته لا تابعا لشريعة عيسى او ابراهيم او غيرهما ولا مطلقا خلافا على ما تخيله بعضهم وحينئذ فلو فرضنا موافقة بعض احكامه لبعض احكام الشريعة السابقة فليس هذا من باب الاستصحاب اذ ان ذلك مثل الحكم الثابت لا لنفسه فيحكم بنسخ الاحكام السابقة كلية الا ما قام الدليل على عدم نسخه كوجوب المعاد او دلّ العقل على عدم تغيره بالنسبة الى الامم كحرمة شرب الخمر حيث ان التحقيق ان العقل القاطع قائم على حرمته وانه لا يجوز لله تعالى ترخيص عباده في شربها لانها موجبة لزوال العقل فترخيص في ترخيص لعباده في شربها مناف للغرض من خلقه نشأة العباد كما حققه الحكيم الفيلسوف الشيرازي في كتابه المسمى بشواهد الربوبية فان قيل الاحكام التي توافق هذه الشريعة الاحكام الثابتة في الشرايع السابقة لا تحتاج الى جعل جديد فهي ثابتة بالاستصحاب قلت ان اريد استصحاب النبي اياها واثباتها في حق نفسه فان ورد الحكم بها في الشريعة السابقة على وجه عموم او اطلاق فيتمسك في اثباتها بهما لا بالاستصحاب وان ورد على سبيل التقييد فلا يجري فيها وان كان مأمورا في الواقع بالعمل بما يوافقها بل يمكن ان يقال مثل ذلك في الفرض الاول ايضا اذ كون تكليفه الرجوع الى الاطلاقات والعمومات الواردة في الكتب السابقة بعد الغض عن كونها محرفة خلاف ما قلنا

في الكلام في الامر الخامس

من التحقيق ويظهر ان بقاء الاحكام الموافقة للشريعة السابقة والمخالفة لها الى النبي صلى الله عليه وآله انما هو بالالهام او الوحي او بواسطة الملك
بل على هذا يتم المقصود لو بنينا على منا بعة الشريعة غيره فتم واذا ثبت استصحاب الامة اياها فالامر اوضح **قوله** ومنها ما ذكره في الفوائد آه **اقول**
توضيح مرامه يد في اكرامه انه لو بنى على ان احكام الشريعة ناشية عن المصالح والمفاسد الذاتية امكن استصحاب احكام الشريعة السابقة في الشريعة اللاحقة
لوجودها من جهة ذاتيتها المقتضية لعدم الاختلاف والتخلف فيها في كلتا الشريعتين واما لو بنى على انها ناشية عن المصالح والمفاسد الاعتبارية
وانها تختلف بالوجوه والاعتبار فلا يجوز اختلافها باختلاف الازمنة والاشخاص اذ لا مانع من اختلاف الوجوه الاعتبارية وتخلفها وحيث
بطل الاول لاستلزامه عدم جواز النسخ الضروري البطلان فلا بد من القول بعدم جريان الاستصحاب المار وانت خبير بان البناء على هذا المبنى مما لم
يعين ولا اثر في كلام المثبتين والنافين وادلتهما وكيف يستنبط مبنى مسئلة لم يكن لها عنوان شايع وبحث ذايع **قوله** وفيه ان ديدنه آه **اقول** لو
هذا البناء اقتضى هدم هذا البناء وطرح بناء معكوس لان البناء المرصوص بتمامه على الائمة والاسوس لان الاستصحاب لا بد في تحقق مجراه من الشك
اللاحق وهو منتف على القول بالذاتية التي بنا فيها النسخ لحصول القطع ببقاء الحكم حينئذ وهو موجود على القول بالاعتبارية وهذا العكس في احد طرفيه
وهو تحقق المجرى على القول الثاني بانه من قبيل الشك في المقتضي فلا يجري الاستصحاب واضح الانهدام الا ان لمانع ان يمنع عدم جواز النسخ على القول
بالذاتية ومنا فاتها لها لاحتمال مصلحة زائدة او منشائية لمصلحة المنسوخ في الناسخ كما ذكره بعضهم في مسئلة اجتماع الامر والنهي ومن هنا
فستاما ربما يترائى في بادي النظر من ان في كلمات الاصوليين تناقضا واضحا حيث يعدون في مسئلة النسخ الثاني لم يجوزوا ولا زمه عدم كون الحسن
القبح ذاتيا وفي مقام آخر مثل مسئلة اجتماع الامر والنهي يصرحون بذاتيتهما فتامل **قوله** منها اثبات وجوب نية الاخلاص آه **اقول** حاصل
الثمرة انه على القول بجريان الاستصحاب يثبت في شريعتنا قاعدة كلية هي ان الاصل في اوامر الشرع ان تكون تعبدية لا بد فيها من نية القربة وقصد
الاخلاص وتقريب الاستدلال ان معنى الاية ان اهل الكتاب ما امروا بشيء لاجل شيء من الاغراض الا لغرض الاخلاص له تعالى على وجه يكون عدم تحقق الامتثال
حيثما لم يتحقق لاجل عدم تحقق الغرض المذكور وهذا مبني على ما هو الظاهر من كون اللام للغاية كما في قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم الاية وقوله تعالى فالتقطه
آل فرعون ليكون لهم عدوا الاية لا للتقوية بان يكون المعنى ما امروا بعبادة شيء الا بعبادة الله مخلصين عبادتهم عن الشرك اي ما امروا الا بالتوحيد كما في
قوله تعالى وامرت لان اعدل بينكم وان كان عطف قوله تعالى ويقيموا الصلوة الخ يؤيد الثاني اذ لا معنى لكون اقامة الصلوة وايتاء الزكوة غاية للامر بالصوم
والحج وغيرهما من العبادات وان جعلت اللام في المعطوف عليه للغاية وفي المعطوف للتقوية لزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد وقد فسر الاية بما
والنيسابوري وابنها في جار بعينه الطبرسي وكلام بحيث كان بينهما مجمع البيان ومجمع البحرين وحسنا التفاتا بما يوافق الثاني ومما يبعد حمل اللام على الغاية
لزوم تخصيص الاكثر بناء عليه لوضوح قلة الواجبات التعبدية بالنسبة الى التوصلية ثم ان صاحبي الفصول والضوابط تمسكا في المقصود بذيل الاية
اعني قوله تعالى مخلصين له الدين وتقريب الاستدلال على ما ذكره الاول ان المراد من الدين هو العبادات العبادات جميعا فقد نقل هذا المعنى له عن العلامة
فيدل على قصد الخلوص فيه وهو معنى القربة وعلى ما ذكره الثاني ان المراد منه هو القصد فقد ادعى اجماع اهل التفسير على هذا المعنى فيكون المعنى مخلصين له
القصد ويرد عليهما ان الدين لم يأت بشيء من المعنيين **قوله** ويرد عليه بعد الاغماض آه **اقول** وبعد الاغماض عن عدم دلالة الاية على المدعى
لو حمل اللام على الغاية واريد بها معنى وجوب الاخلاص ايضا من جهة انه لا يلزم من كون شيء غاية لشيء آخر قصد ذلك كما ستجيء الصلوة التي هي غاية
للوضوء مع عدم وجوب قصدها عنده الا ان يقال ان منع وجوب القصد لا ينافي ثبوت ما يكون بصدد اثباته المستدل من كون الاصل في الواجبات هو التعبدية
كما لا يخفى مع امكان الفرق بين المقيس والمقيس عليه بعد تسليم مدعاه في المقيس عليه بان الثاني غاية للفعل من دون مدخلية له في عمل المكلف بل هو
يترتب عليه في الخارج بخلاف الاول فانه لا يحصل الا بقصد المكلف تأمل الا ان في ثبوت هذا الفرق تاملا نعم يرد على المستدل ان مدعاه اثبات التعبدية
المقتضية لكونه وجوب نية القربة غيرها لاجل تحصيل صحة العبادة ولا دلالة للاية بعد تماميتها الا على وجوبها المطلق فافهم **قوله** كما اوضحنا
ذلك آه **اقول** ان كل ما اوضحه هو مجرد عدم دلالة الاية على وجوب الاخلاص فلا كلام لما ذكرناه من الاحتمال الموجب لسقوط الاستدلال وان كان عدم
اعتبار الاخلاص وقصد القربة في العبادات فالقدر الذي يمكن منع اعتباره هو قصد تحصيل القرب الى الله الذي هو ضد البعد المستعمل في القرب المكاني فقد
نسب الشهيد في القواعد الى الاصحاب القطع ببطلانه بل نقل عليه الاجماع لما فانه لحقيقة العبودية بل هو بالمعاوضة اشبه واما الاخلاص والقربة
بمعنى قصد الامتثال وموافقة الارادة والطاعة فمنع اعتباره مشكل ولا يحضرني كلام يرده في الفقه لا نظر فيه **قوله** مع انه يكفي في ثبوت الحكم لما قوله
يرد عليه انه لو تم دلالته لدل على ثبوت الحكم في شريعتنا بالنسبة الى الاحكام المعلوم ثبوتها في الشريعة السابقة دون ما علم عدم ثبوتها فيها او شك فيه
ومن هنا يظهر ضعف التمسك بالاستصحاب ايضا **قوله** بناء على تفسيرها بالثابتة آه **اقول** لفظ القيمة في الاية صفة لموصوف محذوف اي دين الملة القيمة
وهو اما من القوام فمعناها المعتدلة المستقيمة التي لا عوج فيها كما في قوله تعالى فيها كتب قيمة وقوله تعالى ولم يجعل له عوجا قيما لينذر الاية على
احتمال واما من القيام ومعناها الثابتة الباقية او المستمرة على نهج الصواب كما في الجوامع **قوله** مع انه لا يثبت الشرع آه **اقول** وما في التفاسير
من قصة يوسف من الحيلة لابقاء اخيه عنده مع عدم دلالتها على هذا الامر بخصوصه لا يثبت لنا عموم جواز الحيلة في الجعالة الشرعية انه مولد

في مبحث الاستصحاب

لكون الجعالة صورية ولا يكشف عما في تلك الشريعة من الجعالة الحقيقية كما لا يكشف لفظ الصورية في شرعنا عن حقائقها الشرعية فما توهم بعض المعاصرين مما يظهر من الكلام بالاشارة ليس الشيء يد وتوهم جواز الجعالة متحققا فعل المسلم وثبوت الحكم به مدفوع بانها لا تثبت الا الحكم الجزئي في مواقعها ولا تقتضي تشريعه الحكم **قوله** مع كون كل من الجعالة آه **اقول** فيكون من باب التورية لانه عالم بعدم سرقة الصواع **قوله** مع احتمال ان الحمل آه **اقول** مع احتمال ارادة مجرد الوعد لا كيد التشويق او ارادة معاملة الاعطاء ولو من مال الملك لا الاعطاء من الكيس او مع منة منه ذاه **قوله** وفيه ان الآية لا تدل آه **اقول** مع انه ان اريد ترك التزويج في مقام التجرد والتفرغ للعبادة والمجاهدة والرياضة والانقطاع عن الخلق ولا تعلقا بالخالق والتخلق باخلاقه تعالى والاتصاف بصفاته جل وعلى فلا ننكر رجحانه وان اريد غيره فرجحانه ممنوع بل للقائل ان يقول بناء على ما قررناه في محل النزاع ان هذا خارج عنه اذ الظاهر من الآية والمتبادر من المدح ان الحصورية مما له حسن في ذاته فيكفي حسنها في اثبات بقائها في شريعتنا من جهة عدم تخلف الذاتي فهو بمنزلة العموم والاطلاق المنفيين عن الاستصحاب الا انه يندفع بما دفعنا النافض عن كليات القوم فراجع

قوله ومنها قوله تعالى وخذ بيدك آه **اقول** خاطب الله تعالى به ايوب النبي حين حلف ان يضرب زوجته في امر ما ائة عصا فحلل الله يمينه بذلك في ضغثا في الحدود والايمان بشروط خاصة لا مطلقا كما في تمهيد القواعد والضغث هو الحزمة من الخشب والشماريخ القائمة على ساق واحد المسمى بالعثكال بالفارسية بخوشة خرما **قوله** وفيه ما لا يخفى آه **اقول** اما اولا فلانه لا شك في انصراف النذر والحلف الى المتعارف وهذه قضية في واقعة من خصائص ايوب كالوقائع الخاصة المختصة بنبينا ولا ائمة الا ان يقال ان مقتضى القاعدة والغلبة عدم الاختصاص فاثباته يحتاج الى دليل واما ثانيا فلامكان تعلق حلفه بالقدر المشترك او بخصوص الضرب بالضغث واما ثالثا فلان هذا الحكم لو كان معهودا في شريعته معلوما عنده لم يحتج الى التعليم اذ لا يعقل جهله به ان كان تابعا للشرع غيره واما رابعا فلامكان ان يكون هذا الحكم لسرافة الله على امرأة ايوب كالضرب بالضغث في حد المريض مع نهي الله تعالى عن الرأفة في مقام اقامة الحد بقوله تعالى ولا تاخذكم بهما رأفة في دين الله واما خامسا فللتبدل الموضوع وقاعدة الاشتراك في التكليف مخصوص بهذه الامة وجريانها بين نبي الامم السابقة وبين الامم السابقة وهذه الامة غير معلوم واما ما ذكره بعض المعاصرين في مقام الايراد من ان مثل هذا الحلف لكن صدوره من ايوب في باب امرأته غير معلوم شرعيته في شرعنا بل عدمها ففي غاية السقوط كما لا يخفى وبعد ما بيننا الاجمال لا احد ان يستصحب بيد الضرب بالضغث لغيره في شريعة ايوب وذلك لان البدلية ايضا لم تثبت الا لم يحتج الى التعليم

قوله استدل بها في حكم من قلع آه **اقول** لا يخفى انه ليس المراد اثبات اصل شرعية القصاص في شريعتنا كما توهم لدلالة الكتاب والسنة بل وفيها الاجماع بل الضرورة عليه بل المراد اثباته في الموارد الخاصة الفاقدة للنص كمسئلة قلع عين الاعور فانهم اختلفوا بعد اتفاقهم على لزوم الدية الكاملة على الصحيح العينين لكن فقاء عينه لو احد واطلاق جماعة التخيير بين اخذ الدية والقصاص فيما اذا اقتص منه بانه هل يجب على الصحيح ان يرد على الاعور نصف دية النفس او لا واستدل الثاني بعموم والعين بالعين فلو ثبت الحكم العام في شريعتنا بالاستصحاب امكن التمسك بها في مثل تلك المسئلة والا فلا بل يمكن ان يكون المراد اثبات اصل القصاص ايضا بالاستصحاب مع قطع النظر عن الادلة وهو كاف في ظهور الثمرة غاية الامر انها تقديرية لا تحقيقية فليتدبر **قوله** وفيه ان حكم المسئلة آه **اقول** يمكن ان يكون المراد من المسئلة اصل مسئلة الاجارة كما يظهر من بعضهم نظير اثباتها لو كانه بالاستصحاب لقوله تعالى حكاية عن اصحاب الكهف وفعلهم فانهم لم يكونوا يومئذ على شريعة خاصة بل كانوا في اول امرهم على دين آبائهم فهداهم الله الصراط المستقيم فتركوه واختفوا في كهفهم وناموا ولبثوا في كهفهم ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا فلما انتبهوا ارسلوا منهم هذا الكلام وبعد خروج رسولهم البلد ظهر ان الله تعالى بعث عيسى بن مريم الى آخر قصتهم كما يدل عليها الآيات ووردت بها السير والروايات ويحتمل ان يكون المراد منها مسئلة جواز جهالة مال الاجارة حيث تردد شعيب بين الثمانية والعشرة وفيه مع بعده في نفسه عن سياق كلام المصنف ان مال الاجارة هو الثمانية والعشرة انما ذكرت تفضلا وتمهيدا لبيان انه لا يريد ان يشق على موسى وانما الامر موكول الى ارادته ويحتمل ان يكون المراد منها مسئلة جواز جعل المهر هو الخدمة وهو احتمال قريب **قوله** دون غيرها من الآثار آه **اقول** توضيح المطلب ان الشرائط الشرعية بالعنوانات التي تكون قابلة فالاستصحاب في غير الآثار الشرعية اما ان يجري في الاحكام الشرعية المترتبة عليها مع قطع النظر عنها فيلزم استصحاب الاحكام بدون استصحاب موضوعها او مع ملاحظتها فهو غير ممكن لعدم كونها من مجعولات الشارع **قوله** نعم لو وقع نفس التمر آه **اقول** ملخص المرام ان محل النزاع في حجية الاصل المثبت انما هو ما لم يكن الواسطة فيه ثابتة في الزمان السابق فلو كانت موجودة فيه فيستصحب نفس الواسطة ويترتب عليها الآثار الشرعية ولا حاجة الى استصحاب ملزومها كما اذا كان زيد في الزمان السابق وكان اعلم من سائر العلماء فيستصحب الاعلمية الثابتة السابقة ويترتب عليها حكمها من وجوب تقليده على القول به من دون حاجة الى استصحاب الحيوة نعم لو لم يكن الاعلمية ثابتة في الزمان السابق ولكن علم عادة انه يجب لو بقي حيا لكان اعلم فلا بد من العمل بها لا عبرة بهذا الاصل المثبت **قوله** اذا عرفت هذا آه **اقول** محصل التقسيم هيهنا ان المستصحب اما ان يكون حكما من الاحكام الشرعية ولا اشكال في ترتب جميع ما لا ينفك عنه لازما كان او ملزوما او شريكا في الملزوم عليه بعد استصحابه واما ان يكون موضوعا من الموضوعات والامر فيه ايضا معلوما ان يكون مع المستصحب المقارنات الاتفاقية كما في جميع امثلة الشبهة المحصورة فان المقارنة انما هو لاجل العلم فاستصحاب احد الثوبين لا يثبت

في الكلام في الامر السادس

نجاسة الآخر من باب الجهة وكما في استصحاب عدم وضع الامر للندب لاثبات وضعه للوجوب الغير الملازم له واما ان يكون بينهما علاقة فذلك الامر اما ان
يكون لازما شرعيا كما في استصحاب حيوة زيد الغائب لترتيب وجوب نفقة زوجته وحرمة تزويجها او عاديا كما في استصحاب الترتيب بلوغه او نبات لحيته
مثلا او عقليا كما فيه لترتيب تنفسه وتحيزه او يكون ملازما له شرعا كاستصحاب نجاسة البدن لاثبات عدم طهارة ماء الابريق الذي غسل به بدنه
وكاستصحاب طهارته لاثبات طهارة ماء كر مشكوك الطهارة دخل فيه فان هذا اثبات الملزوم الشرعي لان نجاسة الماء وطهارته يلزمهما نجاسة البدن
وطهارته شرعا اذ لو كان طاهرا ولا فلا يطهر بالماء ولا ينعكس لان يلزم نجاسة البدن وطهارته نجاسة الماء او طهارته لا زما اللزوم ان كان فانما هو
بالعقل لثبوت العنوان الاول وهو لزوم طهارة الملاقي للماء الطاهر في الشرع وفقدان الثاني او عادة كاستصحاب طهارة اليد لاثبات كون الرطوبة
الواقعة عليها ماء او عقلا كاثبات التحيز لاثبات الجسمية او يكون مشاركا له في اللزوم لملزوم آخر شرعا كاستصحاب طهارة اليد لاثبات رفع الحدث
المشارك له في اللزوم لطهارة الماء وكاستصحاب حرمة تزويج زوجة زيد لاثبات وجوب النفقة عليه المشارك له في اللزوم لبقاء حيوة زيد وعادة
كرطوبة الماء وبرودته او عقلا كوجوب المقدمة وحرمة الضد اللازمين للامر بالشيء **قوله** فالمجعول في زمان الشك لوازمها الشرعية آه **اقول**
اعلم انهم هنا مرحلتين لا بد من التميز بينهما لئلا يحصل الخلط كما حصل لبعضهم احديهما اجراء الاستصحاب في شيء لترتيب اللوازم عليه وهذا هو
محل الكلام هيهنا وقد اتفقوا القائلون بحجية الاستصحاب بترتيب اللوازم الشرعية واختلفوا في غيرها وهو النزاع المعروف في حجية الاصول المثبتة
وعدمها والثانية اجراء الاستصحاب في نفس اللوازم والتوابع وهذا هو الذي يستفاد من كلام الافاضل وقوع الخلاف في حجيته واعتبار ان لم
نعثر على القائل بعدمها واعترض بعض افاضل اهل العصر بعد العثور عليه ايضا وملخص كلام ذلك الفاضل المدعي لوقوع الخلاف ان
اللازم على قسمين احدهما ما لا يلازم اللازم فيه حدوثا غير حدوث الملزوم وبقاء اخرى ما يكون منتزعا من الشيء باعتبار المعتبر كالزوجية بالنسبة
الى الاربعة والاخر ما يكون بخلافه بان لا يكونا متحدين في الوجود ويكون موجودا في الخارج كبياض اللحية مثلا بالنسبة الى حيوة زيد الى ان قال بعد
تقسيم الثاني الى اقسام لا يجري الاستصحاب في الاول لان المفروض وحدة الحادث فاجراء الاصل فيه اجراء للاصل في تعيين الحادث ثم ذكر احتمالات
وتشقيقات لا يهمنا ذكرها بعد ما ذكرنا من عدم العثور على قائله لكنك تعرف بعد ما بينا لك في العنوان ان هذه المسئلة غير مسئلة حجية الاصول
المثبتة وعدمها وان حملها عليها كما صدر عن بعض افاضل اهل العصر ليس على ما ينبغي فتأمل **قوله** دون العقلية والعادية آه **اقول**
خلافا لبعض الافاضل وتبعه بعض المعاصرين نظرا الى عموم اخبار الباب حيث انها تدل على وجوب ترتيب الاحكام الشرعية على المستصحب سواء كانت
من آثاره بلا واسطة او معها وفيه ما فيه **قوله** دون ملزومه آه **اقول** كما اذا توضأنا بمايع مردد بين كونه بولا او ماء غفلة فيحكم باستصحاب طهارة
الاعضاء وبقاء الحدث لكن لا يثبت ملزوم طهارة الاعضاء وهو كون المايع ماء وكما اذا استصحب طهارة الملاقي لاحد المشتبهين فانه لا يثبت
ملزومها وهو طهارة الملاقى منهما **قوله** ودون ما هو ملازم معه آه **اقول** وذلك كاستصحاب طهارة الملاقي لاحد المشتبهين الملازم مع طهارة الملاقى
لاحد المشتبهين فانه لا يثبت ملزومها وهو طهارة الملاقى له منهما لعدم ملاقاته النجاسة ثم ان وجه عدم حجيته في الملزوم والملازم والمقارن كما
سيجيء ذكره مضافا الى الاجماع كما ادعاه بعضهم عدم دلالة اخبار الباب عليها اذ مفادها ان الشارع نزل الموضوع المشكوك منزلة المعلوم في ترتيب الآثار عليه
ولا ريب انه لم يحكم بترتيب غير اللوازم على الموضوعات المعلومة فكيف بالمشكوكة ووجه عدم ترتيب الملزوم وما على الموضوعات المعلومة انها ليست من آثار
لوازمها بخلاف اللوازم فانها آثار للملزومات والتفكيك بين اللازم والملزوم او المقارن الاتفاقي في الشرعيات اكثر من ان يحصى الا ترى ان المسلم
اذا تكلم بما يحتمل التسليم والشتم يحكم بعدم وجوب رد السلام وعدم جواز ترتيب آثار الشتم مع ثبوت التلازم وانه اذا اقر احد الزوجين بالزوجية وانكرها
الاخر يحكم بتفكيك الحكم بالنسبة اليهما مع ثبوت التلازم **قوله** ولعل هذا هو المراد آه **اقول** ويمكن ان يكون المراد ان لا يثبت شيئا وجوديا
فيكون تفصيلا بين الاستصحاب المثبت للاحكام الوجودية والعدمية كما احتملناه سابقا فيما نقله التفتازاني عن بعض الحنفية
ثم ان هذا العنوان وان لم يكن مذكورا في كتب السلف الا انه يظهر للمتأمل فيها والمتدبر في مطاويها انه كان معروفا لهم وان لم يسموه بهذا الاسم
ولم يفصلوا هذا التفصيل واول من تعرض له صاحب الاشارة كما في حاشية الوافية لكنه اراد من الاصل من المثبت المعنى الذي ذكرناه لا المعنى الذي بين
الستة علماء هذه الاعصار فانه قال ما ملخصه ان التحقيق ان الاستدلال بالاصل بمعنى النفي والعدم انما يصح على نفي الحكم الشرعي بمعنى عدم
ثبوت التكليف لا على اثبات الحكم الشرعي ولهذا لم يذكره الاصوليون في الادلة الشرعية وهذا يشترك فيه جميع اقسام الاصل المذكورة ثم اشتهر هذا
العنوان بين علماء هذه الاعصار فانه قال ما ملخصه ان التحقيق ان الاستدلال بالاصل بمعنى النفي والعدم انما يصح على نفي الحكم الشرعي بمعنى
ثبوت التكليف لا على اثبات الحكم الشرعي مثل كاشف الغطاء واولاده الامجاد وصهره المحقق واخي صهره المدقق وتلميذه شيخ الاواخر صاحب الجواهر
ومبين مقاصدهم ومكمل مطالبهم الشيخ الاستاد قدس الله اسرارهم وعلماء عصرنا اتم الله انوارهم بالمعنى الاخر الذي نعقد لبيانه هذا التنبيه
قوله من انه اذا ثبت بالرضاع آه **اقول** مثل ما اذا ثبت اخوة امرأة لرجل بالرضاع فلا تحرم عليه اختها التي لم ترتضع من لبن احد عليها
اخوة الاخر لان الحكم معلق على عنوان الاخ والاخت لا على اخ الاخ واخت الاخت **قوله** ومن هنا يعلم انه لا فرق آه **اقول** اي لا فرق في لا انظر المستصحب بين كونه

متحدا معه مصداقا ومختلفا مفهوما کاستصحاب بقاء الکر فی الحوض عند الشک فی کریة الماء الباقی فیه بان یقال ان هذا الماء الذی فی الحوض کان محصلا لعنوان الکریة ومصداقا لکلی الکریة والاصل بقائه کذلک فیثبت اللازم وهو لکلی المتحد وجودا مع جزئی الکریة اذ لا یوجد الکلی الا فی ضمن الفرد واما استصحاب کریة الماء المخصوص فی الحوض المخصوص بعد الشک فی بقاء کریته باغتراف شیء منه فهو غیر ما نحن بصدده ویکون حجیته وعدمها مبنیین علی القول بالاستصحاب فی احراز الموضوع والقول بالبقاء کما اشرنا سابقا وبین کونه مغایرا له مصداقا ومفهوما کالتموت الحیة بالنسبة الی الحیوة وکعدم المانع بالنسبة الی وجود الشیء **قوله** او قید له عدمی له او وجودی اه **اقول** الامثلة الثلاثة اولها مثال لاثبات القید العدمی فان اللازم العادی لکون المقطوع نصفین حین قطعه حیا موته بالقتل لکن استصحاب الحیوة لا یثبت تمام ذلک اللازم بل القتل الذی موقید عدمی له لان معنا سلبی وهو ازهاق الحیوة وابطالها واخذ ثانیها نظیر الامثلة فی تغسیل الصوة والاخیران لاثبات القید الوجودی فان عدم الاستحاضة لازم کون الدم الموجود حیضا لکنه لا یثبت الا الحیضیة التی هی قید للدم المعکوس سابقا وکذا عدم الفصل الطویل لازم کون الاجزاء الموجودة متصفة بالتوالی لکنه لا یثبت الا مجرد قید الاتصاف فان قیل ای مانع یمنع من ان یکون اللازم نفس القتل والحیضیة والتوالی لتصیر هذه الامثلة ایضا من قبیل القسم الاول الذی یثبت به تمام الامر العادی قلت اللازم هو الذی یترتب علیه الاحکام الشرعیة ویصیر اسطة لثبوتها للموضوع وهو ما ذکرناه فی الامثلة لا الامور المذکورة کما لا یخفی هذا والعبارة تحتمل معنی اخر بل معانی اخر ربما تسبق الی اوهام المبتدئین نطوی ذکرها لمخافة التطویل والاولی ما ذکرناه فافهم **قوله** ربما استند بعضهم تبعا اه **اقول** المستند هو صاحب الفصول وذکر هذا الوجه فی مباحث الاستصحاب وقال فی مبحث اصل البراءة واصل العدم بعد ذکر کلام له فی عدم التعویل علی الاصول المثبتة والوجه فیه ان المستفاد من اخبار الاستصحاب وهی العمدة فی اثبات حجیته فی نظائر المقام هو ابقاء ما من شانه البقاء لولا المانع المشکوک فیه واثبات احکامه الشرعیة المترتبة علیه خاصة ولسر فی تنزیل تلک الاخبار علی ذلک هو ان نسبة الیقین الی الیقین بثبوت مورد الاستصحاب کنسبة الیقین بعدم الحدوث وما یترتب علیه من لوازمه الشرعیة وغیرها فمثال اللفظ لاحدهما کمثاله للاخر وقضیة ذلک جریان الاستصحاب من غیر تحکیم لاحدهما علی الاخر لکن سیقنا من مورد تلک الاخبار وما فیها کما یاتی تحکیم الاستصحاب المترتب علیه حکم شرعی ولا علی استصحاب عدم ذلک الحکم فیقتصر ویتعدی التحکیم فی غیر ذلک بلا دلیل انتهی والفرق بین الوجه الذی ذکره هذا المحقق والوجه الاول المبتنی علی التعارض الاصلین ایضا هو ان الاول ناظر الی الجهة العقلیة والنقلیة ایضا وربما اقتصر بعضهم علی الجهة الثانیة مع اشارة اجمالیة الی الجهة الاولی کالمحقق الشیخ محمد تقی ره علی ما حکی عن بعض تلامذته فی تقریراته نقلا عنه حیث ذکر ان المختار عدم حجیة هذا الاستصحاب لعدم فهم ذلک من الاخبار اذ غایة ما یمکن ادراج ما یتفرع علیه نفس الاحکام الشرعیة تحتها واما ان یزید منه فلا والتعلق فی ذلک باطلاقها مدفوع بان وظیفة الشارع بیان الاحکام الشرعیة وما یتفرع علیه عملیة واما بیان ما یتفرع علیه فلا مضافا الی فهم الاصحاب من الاخبار المذکورة ذلک فی بیان ذلک انتهی وان لم یعنونوا له عنوانا خاصا غیر ان تصفح کلماتهم یرشد الی ذلک ثم ذکر امثلة لکشف اجماعهم علی عدم حجیته مع ظهور ان مستند الاجماع فیها لیس الا الاخبار المذکور فمنها اتفاقهم علی عدم کفایة استصحاب الحیوة السابقة لو شک فیها لقبول الذبح واهلیته ومنها اتفاقهم علی عدم جواز الاکتفاء فی الوضوء والغسل باستصحاب عدم المانع من وصول الماء الی البشرة لیتفرع علیه الوضوء ومنها ان استصحاب الماء الذی شک فی بقائه لا یفید فی تطهیر الشیء المتنجس بالقائه فی المکان الذی علم وجوده فیه قبل الی غیر ذلک من الامثلة الکثیرة الشایعة الظاهرة التی لا تکاد تخفی فملاحظة جمیع تلک الموارد یحصل القطع بما ذکرنا مضافا الی موافقة ذلک الاعتبار العقلی انتهی کلامه **قوله** ان الاستدلال علی ذلک الاخبار اه **اقول** لیصیر دلیلا مستقلا فیکون المعنی لا یصح التمسک بهذا الاصل للتعارض ولعدم دلالة الاخبار علی ترتب اللوازم الشرعیة ووجه منافاته حینئذ لما ذکره من التعارض ان اصالة بقاء الملزوم لا یستلزم ترتب علی ذلک التقدیر لیعارضها المتاعدم مع ان دعوی عدم انصراف الاخبار الیه غیر مسموع لان عدم الانصراف اما من جهة غلبة الاستعمال فی الطرف المقابل او غلبة وجوده وکلاهما فی المقام فی محل المنع **قوله** کما اذا حصل من الخبر الوارد اه **اقول** وذلک کما فی الاستصحاب الواردة فی الموارد الخاصة کما فی اخبار الشک بعد الفراغ المشتملة علی اسهاء النبی صلی الله علیه واله المستفادة منها الظن بجواز الاسهاء علی النبی صلی الله علیه واله الروحی مسئلة کلامیة ونظیرها الخبر المشتمل علی استدلال الامام ع علی مسح بعض الراس بالباء الذی یحصل منه الظن بمسئلة لغویة **قوله** ولعل ما ذکرنا هو الوجه اه **اقول** الانصاف ان کلمات الاصحاب من السلف والخلف مختلفة فی هذا المضمار مضطربة ما لها من قرار فربما تراهم یبنون علی الازم الحجیة کما فی الامثلة المذکورة فی المتن وربما یذکرون ما ینادی بعدم اعتبارها فی کثیر من الموارد وربما یقع الاختلاف بین کلماتهم فی المقام واحیانا یخالف بعضهم ما افتی به غیر واحد فکیف یمکن استخراج وجه یجمعها ویحویها وان کان لکل وجه هو مولیها فمن الامثلة التی یظهر منهم عدم حجیته فیها ما عرفته فی کلام المحقق الشیخ محمد تقی ره ومن الموارد التی کثر فیها القیل والقال بین القدماء والمتاخرین وبینهم بعضهم مع بعض مسئلة اصالة تاخر الحادث فیما لو علم تاریخ احد الامرین التی هی المسئلة الاولی من مسائل المتن فی بعض مواردها ما لو علم کمسئلة الشک فی زمان حدوث خیار العیب هل هو زمان بقاء علی العقد ولا حق به اذا علم تاریخ احدهما فذکر بعض الاساطین ان المشهور بین المتاخرین هو الحکم بتاخر مجهول التاریخ للاصل والقدماء علی عدم الفرق بینه وبین صورة الجهل بالتاریخ قال وهذا ما هو علی وفق الحق لان الفقه الثابت من الشارع بالاستصحاب

موته وما ابتنى على بقاء المستصحب وترتب الاحكام الشرعية التي لا تتوقف ثبوتها على واسطة عقلية عليه واما ما يتوقف عليها فلا لعدم العلم باذن الشارع بترتيبه عليه وذلك كما في هذه المسئلة فان الحكم الشرعي الذي هو الخيار يتوقف ترتبه على استصحاب تأخر مجهول التاريخ اعني البيع عن العيب فهو من مصاديق الواسطة العقلية الى آخر ما قال ومثلها مسئلة العلم بوقوع الطهارة والحدث مع الشك في المتقدم منهما كما في الجواهر تبعا لبعض المحققين من الاوائل والاواخر عدم حجية اصالة التأخر التي ربما يجري فيها نظرا الى ما هو مقتضى التحقيق من ان ذلك الاصل انما يقضي بالتأخر في حد ذاته وهو لا يجدي حتى يثبت كونه متأخرا عن الحدث وهو لا يثبت بالاصل لكن العلامة الطباطبائي ره في منظومته على حجيته قال وان يكن يعلم كلا منهما مشتبها عليه ما تقدما فهو على الاظهر مثل المحدث الا اذا عين وقت الحدث بل قيل ان مبدأ التفصيل في المسئلة بالعلم بالتاريخ وجهله من زمن العلامة وبالجملة كلماتهم في المقام مختلفة وسيأتي تحقيق الحق فيها سيجيء انشاء الله تعالى **قوله** ولا يخفى ان الارث مترتب آه **اقول** الملزوم الذي يجري فيه الاستصحاب اما ان يستلزم اللازم بنفسه واما ان يستلزمه بضميمة مقدمة خارجية فالاول كما في المسئلتين المتقدمتين فان تأخر الحدث الذي هو المستصحب وكذا تأخر العقد مستلزم بنفسه لتقدم الطهارة او تقدم العيب الذي هو موضوع الحكم الشرعي والثاني كما في هذه المسئلة فان المستصحب هو حيوة المورث لكن استصحاب حيوته الى غرة رمضان لا يستلزم بنفسه موت المورث في حال اسلام الوارث وموته عن وارث مسلم بل يحتاج الى مقدمة خارجية وهي العلم باسلام الوارث في غرة رمضان فيلزم من استصحاب حيوته الى زمان اسلام الوارث موته بعد اسلامه الذي يترتب عليه حكم الارث ولا يخفى ان في العبارة قصورا ايهاما ان المستصحب لو استلزم ذلك اللازم بنفسه لم يكن الاصل من الاصول المثبتة مع انه ليس كذلك **قوله** الا ان يوجه آه **اقول** هذا التوجيه بعد تسليم ان سبب الارث هو ثبوت الاسلام حال الحيوة المستصحبة لا يجدي لان ثبوت الاسلام كذلك من لوازم المستصحب وهو بقاء حيوة الاب الى زمان اسلام الوارث وتأخر موت الاب فيعود المحذور ولا يترتب حكم الارث على مجرد بقاء المورث الى زمان اسلام الوارث ما لم يثبت سبق الاسلام على الموت كما مر في مسئلة الطهارة والحدث **قوله** كما يعلم من الفرع الذي ذكره آه **اقول** هو الفرع الاول من فروع دعوى المواريث المذكورة في كتاب القضاء من الشرايع وعبارته لو مات المسلم عن ابنين فتصادقا على تقدم اسلام احدهما على موت الاب وادعى الآخر مثله فانكر اخوه فالقول قول المتفق على تقدم اسلامه مع يمينه انه لا يعلم ان اخاه اسلم قبل موت ابيه ويظهر من الشهيد الثاني ره في المسالك حمل ذلك الفرع على مجرد تصادقهما على الاسلام في حال حيوة الاب فانه جعل الفرعين من موضوع واحد حيث عنون المسئلة بما اذا مات مسلم وله ابنان اسلم احدهما قبل موت الاب بالاتفاق وقال الآخر اسلمت ايضا قبله وقال المتفق على اسلامه بل اسلمت بعد موته ثم جعل لها ثلاثة احوال احديها ان يقتصر على هذا القدر ولا يتعرضا لتاريخ موت الاب الثانية ان يتفقا على موت الاب في رمضان فقال المسلم اسلمت في شعبان وادعى اخوه المعلوم الاسلام ان اسلامه في شوال وانه لا يعلم تقدم اسلامه ثم جعل الحالة السابقة ما ذكره المحقق في ذلك الفرع المذكور وحكم بأولوية ارادة الفرع الاول ثم ان وجه حمل الفرع الاول على المقصود المذكور تعيينا وحمل ذلك الفرع عليه احتمالا وتوجيها ظهور الاول في مجرد ذلك المقصود حيث ان نزاعهما ناظر الى مجرد ثبوت الاسلام في حال حيوة الاب عدمه بخلاف الثاني فان النزاع فيه راجع الى تقدم موت الاب وتأخره بعد الاعتراف بزمان الاسلام فمرجعه الى اثبات موته عن وارث مسلم ونفيه الا ان النظر الدقيق يحكم بان الفرعين ليسا من واد واحد لذا لم يجعلهما المحقق ره فرعا واحدا مع اهتمامه في جمع الفروع المناسبة في مسئلة واحدة كما ذكر مسئلة المملوكين الذين اعتقا واتفقا على تقدم حرية احدهما واختلفا في الآخر في ذيل الفرع الاول ويشهد بذلك حكمه في الاول بتقديم قول المتفق على تقدم اسلامه من دون تعرض للاصل وقسمة التركة وفي الثاني باجراء اصالة بقاء الحيوة وقسمة التركة نصفين فتدبر **قوله** فان كان اللازم في الحكم آه **اقول** ملخصه ان الماء اما ان يكون قليلا او كثيرا وعلى التقديرين ... فان كان الثاني تم هذا الاستصحاب لعدم الاحتياج الى اثبات اللازم وهو كون الماء فاء حينئذ لعدم الحاجة الى اثبات المطلوب بمجرد اصالة عدم الكرية قبل الملاقاة والا فلا لما ذكره في المتن **قوله** فافهم آه **اقول** لعله اشارة الى ان هذا يتمشى في الاستصحاب الثاني ايضا فلا وجه لمعارضة الاستصحاب الاول به **قوله** ومنها ما في الشرايع والتحرير آه **اقول** هذا الفرع مذكور في الشرايع في اواخر كتاب القصاص متفرعا على ما لو قطع احد يديه ومات فقال الجاني مات بسبب آخر من قتل او شرب سم وليس عليه الا نصف الدية وقال الولي بل مات بالسراية وعليك دية تامة وحينئذ فيه الاحتمالان في تعارض الاصلين من الجانبين وهما اصالة البراءة مما زاد على نصف الدية الثابت في جوهر الجناية واصالة عدم وجود سبب آخر من شرب قلت اصالة عدم الموت بالسم واصالة عدم السراية ولو لا ان كلا منهما مثبت لما ينفيه الآخر كما هو شأن الاصل المثبت لم يكن بينهما معارضة كما لا يخفى **قوله** فالاحتمالان متساويان آه **اقول** من جهة تعارض اصلي البراءة عن الزيادة وعدم القصاص واستمرار الحيوة من الجانبين **قوله** لان الاصل عدم القصاص آه **اقول** وانما رجح هذا الاصل على معارضه لان ذلك لا يستلزم المطلوب من حصول الموت بالجناية بل يحتمل الامرين فكان مرجوحا بالنسبة الى اصل البراءة المفضي الى المطلوب من ترجيح جانب الجاني **قوله** وفيه احتمال آخر ضعيف آه **اقول** هذه عبارة الشرايع والمراد من الاحتمال الضعيف الآخر هو احتمال تقديم قول الولي كما اشار اليه شيخنا الاستاد ره واحتمل في المسالك ان يكون مراده هو الفرق بين ان يكون الملفوف ملفوفا فيما هو من صور الكفن وبين ان يكون ملفوفا في ثياب الاحياء فيقدم قول الجاني

في الاول دون الثاني وهذا الاحتمال وان كان وجيها للشافعية الا انه ضعيف عندهم ايضا لعدم دخلية اللبن في الاحكام مع الشيخ ره اقتصر في المبسوط على ما حكي عنه على نقل القولين ولم يرجح شيئا ولم يذكر هذا الاحتمال فحمل كلام المحقق عليه بعيد **قوله** فالاختلاف الجاني والولي في موت المجني عليه آه **اقول** قال في الشرايع قبل ذكر الفرع الذي نقلنا عنه لو قطع يدي رجل ورجليه خطأ واختلفا فقال الولي مات بعد الاندمال وقال الجاني مات بالسراية فان كان الزمان قصيرا لا يحتمل الاندمال فالقول قول الجاني مع يمينه وان امكن الاندمال فالقول قول الولي لان الاحتمالين متكافئان والاصل وجوب الديتين ولو اختلفا في المدة فالقول قول الجاني اما لو قطع يده فمات فادعى الجاني الاندمال وادعى الولي السراية فالقول قول الجاني ان مضت مدة يمكن الاندمال ولو اختلفا فالقول قول الولي وفيه تردد انتهى وانما انعكس في الفرعين دعوى الاندمال والسراية لان في الاول يكون غرض الجاني اعطاء دية واحدة لدخول دية الطرف في دية النفس وغرض الولي اخذ ديتين وفي الثاني يكون غرض الاول اعطاء نصف الدية وغرض الثاني اخذ تمامها وكيف كان فالاصلان متعارضان في الجانبين في كلا الفرعين ولا يثبت الحكم الشرعي الا بعد ثبات واسطة خارجية كما يظهر بالتامل في الفروع السابقة فلا حاجة الى التطويل **قوله** او تجدد قراءة آه **اقول** يريد ان الاصل في كلتا الصورتين مثبت بلا تفاوت لكنهم لا يعملون في الثانية كالاولى **قوله** نعم هنا شيء آه **اقول** وهنا شيء آخر افاده بعض اجلاء الفقهاء من مشايخنا لا باس بذكره لكونه خريت صناعة الفقه ان كان يعبد عن مذاق المتوغلين في فن الاصول قال جزاه الله عنا خير الجزاء ان ما ذكره الاصوليون من كون الاصل المثبت باطلا على سبيل الاطلاق لا وجه له بل ربما يكون اللازم لمورد الاصل امرا انتزاعيا اعتباريا وحينئذ فاثباته في نفسه بالاصل لا ضير فيه كما في اجراء اصالة التاخر المستلزم للتاخر عن شيء وكذا اجراء اصالة التاخر في الطرفين المستلزم للتقارن فاستلزام مجرد الامر الانتزاعي لا يقتضي كونه من الاصول المثبتة الباطلة ولا لزوم ان يكون كل اصل مثبتا لعدم انفكاك شيء عن لازم انتزاعي يثبت بثبوته مثلا اذا شككت في كون زيد منفردا في الدار او مصاحبا لعمرو فاصالة عدم وجود عمرو معه يستلزم امرا انتزاعيا وهو كونه منفردا فلا بد في تشخيص كون الاصل مثبتا من ملاحظة الحكم الانتزاعي فان كان امرا وجوديا كما في اصالة تاخر الخاص عن العام في صورة الجهل بالتاريخ المترتب عليه كونه مخصصا كان الاصل مثبتا لا اعتباريا وان كان امرا عدميا كما في اصالة التاخر الجارية في كل من المتوارثين اللذين مات دفعة المستلزمة للتقارن المترتب عليه عدم التوارث بينهما ان تفرع على هذا الامر العدمي امر وجودي آخر وهو توارث الغير منهما لم يكن كذلك ولم يتم دليل على بطلانه هذا ملخص مرامه زيد في اكرامه وقد ادعى ان ما ذكره هو مقتضى التتبع في مسائل الفقه ثم ان هذا التفصيل الذي ذكر في المتن مبني على التفصيل بين ما اذا كان اللازم المثبت بالاصل امرا خفيا فالحجية او جليا فعدمها الا بعض الاواخر واحتج على عدم الحجية في الثاني بالوجه المذكور وعلى الحجية في الاول بما اشير اليه في المتن من ان المعيار هو العرف ولا الحكم يترتب على نفس المستصحب في الانظار العرفية **قوله** وفيه نظر آه **اقول** لان الشك اما ان يكون في وجود الحاجب او في حجب الموجود وعلى التقديرين اما ان يحصل فيما العمل وبعد الفراغ عنه اما الاول فان حصل فيه العلم او الظن الاطمئناني بانتفاء الموضوع فالبناء على عدم الحاجب مسلم لكنه ليس من جهة الاصل ولا لما ذكره صاحب الفصول من الخطابات تنزل على المتعارف وتشدد عنها بهذا الاحتمال الموهوم لان الاطاعة والمعصية من الامور العرفية التي لا دخل لجعل الشارع فيهما والعرف يعد المتطهر مع عدم الاعتناء بامثال هذا الاحتمال مطيعا لا عاصيا مخالفا وان لم يحصل فيه العلم العادي ولا الظن الاطمئناني فالبناء على الاصل فيه غير مسلم واما الثاني فعدم الاعتناء فيه بالشك انما لاجل الاخبار الدالة على عدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ واما الثالث فتمنع صحة التمسك بالاصل المثبت فيه واستقرار السيرة وقيام الاجماع على العمل به فيه بل المعتبر فيه عندهم هو لزوم تحصيل العلم بانتفاء الحجب ووصول الماء الى البشرة ولذا يفتون بتحليل مثل الخاتم واما الرابع فعدم الاعتناء بالشك فيه انما هو للاخبار لا للاستصحاب كما مر مع امكان منعه في صورة تذكر كيفية العمل كما لا يخفى **قوله** لا فرق في المستصحب بين ان يكون مشكوك الارتفاع آه **اقول** لا باس بان نفصل الكلام في تقسيم هذا الاستصحاب الى اقسام فاعلم انه ينقسم باعتبار نفس الحادث الى وجودي وعدمي واغلب الموارد من قبيل الاول وباعتبار زمان الشك الى ما يتحد فيه زمانا الشك والمشكوك فيه وما يختلفان فيه كما لو شك في امتداد وقت العشاء مثلا الى ثلث الليل او نصفه وطلوع الفجر بعد انقضاء الثلث ثم ان يتقدم فيه الشك على المشكوك فيه او يتاخر عنه كما لو شك في المثال المذكور بعد طلوع الفجر او قبل المغرب وباعتبار المستصحب الى موضوعي سواء كان الموضوع من الموضوعات الصرفة او المستنبطة وحكمي اصلي وفرعي وباعتبار المتاخر الى ما يتعلق بشيء واحد كما اذا علم بحدوث موت زيد وشك في انه قبل ساعة او ساعتين او بشيئين مجهولي التاريخ كما اذا شك في المتاخر من الطهارة والحدث بعد العلم بوقوعهما في الخارج او بشيئين يعلم تاريخ احدهما كما في المثال المذكور لو علم تاريخ احدهما وهذه التقسيمات وان اشير الى بعضها في المتن الا ان المقصود ضبطها على وجه الاجمال **قوله** وهذا هو الذي يعبر عنه آه **اقول** ووجه التعبير بها ان التاخر الذي هو المعتقد لا يجاب بعض الغير ثباته بالاستصحاب الا العقد السلبي لا يستشكل المعظم في ثبوت الثاني بل ان فرط بعضهم فنفاه بالنسبة اليه ايضا كما افرط آخر واثبته بالنسبة اليهما وهذا مبني على المسئلة السابقة من حجية الاصل المثبت الا ان ظاهر المعظم هو العمل بهذا الاصل من دون التفات الى كونه اصلا مثبتا او غيره كما اشرنا سابقا نعم نقل بعض المعاصرين عن شريف العلماء ره انه كان في اوائل امره يناقش في المسئلة ويفصل بين صور الثلاثة الحاصلة من ملاحظة

في الكلام في الأمر السابع

زمان الشك في المشكوك فيه الذي ذكرناه ويقول بالحجية في الأولين منها وعدمها في الأخير أما الأول فلعموم الأخبار وبناء العقلاء وما به لولا ذلك لزم عدم حجية الاستصحاب في مقام الشك في عروض الفاسخ ايضا لان مبدء جريه من زمن ثباته وأما الثاني فلعدم الدليل لانصراف الاخبار الى غيره واحتمال كون مصير العقلاء في مجاريه على طبقه لأجل اصل آخر من البراءة وغيرها مع ان مرجع الشك فيه الشك في الحادث ثم عدل في اواخر امره الى القول بالحجية مطلقا ودفع هذا الاشكال بانه اذا لوحظ المبدأ السابق للمشكوك فيه رجع الشك الى الشك في الحدوث **قوله** وقد عرفت حال الموضوع الخارجي آه **أقول** وذلك حيث عمم الكلام في التنبيه السابق بالنسبة الى اثبات تمام الآثار وقيده وجودا وعدما في قوله لان التأخر في نفسه ليس مجرى آه **أقول** لظهور ان وصف التأخر من حيث هو لم يكن محققا متيقنا في السابق حتى يستصحب عند الشك فيه في الزمان اللاحق بل التحقيق انه لا يتعقل ذلك اذ التقدم والتأخر انما يكونان بحسب الزمان فلو استصحب لاحتاج الى زمان غيره كما لا يخفى **قوله** وحكمه التساقط آه **أقول** وبعد التساقط يرجع الى اصل آخر كاصل الاشتغال في مسألة الشك في المتقدم والمتأخر من الطهارة والحدث وانما قيده بصورة ترتب الاثر لانه لو لم يترتب الاثر على كل واحد منهما كما اذا لم يحتج الى احدهما في المشتبهين تجري الاخرى بلا معارض كما مر في اطراف البراءة وسيجئ ايضا وليعلم ان الحكم بالتعارض والتساقط انما هو فيما اذا لم يكن احدهما اصلا مثبتا والا فلا تعارض لتعين العمل بالآخر حينئذ وان كان يتراءى التعارض في بادئ النظر كما اذا علم بكونه ماء حوض مخصوص وعدم ملاقاته النجاسة في الزمان السابق ثم علم بحدوثهما وشك في المتقدم والمتأخر منهما فاصالة تأخر الملاقاة عن الكرية اصل مثبت لاحتياجه في ترتيب الحكم الشرعي وهو طهارة الماء الى الأمر العقلي وهو سبق الكرية على الملاقاة فيعمل باصالة تأخر الكرية عن الملاقاة لسلامتها عن المعارض ويترتب عليها حكمه وهو النجاسة فان قيل لا فرق بين الاصلين في الاحتياج الى الواسطة فاثبات الفرق تحكم قلت هذا انما يتم اذا جعلنا قلة الماء شرطا لتحقق النجاسة والانفعال واما لو جعلنا الأصل في الماء النجاسة والكرية عاصمة مانعة كما عليه بعض اهل التحقيق فمجرد تأخر الكرية كاف في ثبوت النجاسة ولا حاجة الى اثبات تقدم الملاقاة لكفاية مجرد عدم المانع في ثبوت الحكم هذا مقتضى القواعد العلمية الا ان الاصحاب بنوا الحكم بالطهارة وان اختلفوا في المدرك فان المدرك عند علم الهدى ومن تبعه قولهم اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا والاجماع الاصحاب المستند الى هذا الخبر وعند جماعة من المتأخرين قاعدة الطهارة بعد تساقط الاصلين المذكورين وذكر صاحب الرياض ره ان اشتراط الكرية في عدم الانفعال ملزوم لاشتراط عدمها في ثبوته فاصالة عدمها بناء على صحتها هنا معارض بمثلها في الحكم وبعد التساقط بعد التسليم فالحكم ما دل على الطهارة عن المعارض سليم فالمدرك عنده وان كان قاعدة الطهارة ايضا الا انه لاحظ التعارض بين الاصلين الجاريين في طرفي الكرية والقلة وقد يتمسك فيها باصالة البراءة عن وجوب اجتنابه وحرمة شربه واورد عليه في الجواهر بمعارضتها باصالة البراءة عن جواز استعماله وجواز ازالة النجاسة عن البدن والثوب به في بعض المقامات الا ان يقال ان النجاسة وان كانت حكما وضعيا الا ان مرجعها الى التكليف فيتمسك في نفيها باصالة البراءة بخلاف الطهارة فانها من قبيل كون الاشياء على الاباحة والنجاسة من قبيل الحرمة فيها فيقال حينئذ الاصل البراءة من النجاسة فتجب الطهارة بعدم القول بالفصل وليس اثباتا للتكليف بالاصل هذا كلامه وللنظر فيه مجال **قوله** العلامة الطباطبائي آه **أقول** قد نقلنا البيت المشتمل على هذا الحكم عن درته الشريفة سابقا وكذا في مسألة اشتباه السابق من الغسل والجفاف في اعضاء الوضوء كما قال في درته الثمينة الغروية والشك في جفاف مجموع الندى يلغى اذا ما الوقت في الفعل بدا وحيث ان هذا الشعر كالاشعار المشكلة في هذه المنظومة ربما لا يبلغها ايدي الفضلاء ولا يتناولها انامل افهام الاذكياء حتى ان كثيرا منهم توهم انه بمنزلة المصلي في مضي الاستباق عجز عن الوصول اليه بحيث التفت منه السابق بل حكي عن بعض السادة الاجلة تغييره بقوله والشك في سبق الجفاف لو برز يلغى اذا ما الوقت في الفعل حرز ونقل بعض السادة الاجلاء من المعاصرين عن بعض من كان في النجف الاشرف ان شيخ الاواخر صاحب الجواهر بعد ما تأمل فيه ليلة من الليالي صرح بانه مجمل ومعمى لا يفهم منه شيء ونقل عن بعض تلامذة الشيخ الجليل المذكور انه سئل عن تفسيره في المجلس فسبق الحاضرون الى التوجيه لم يرتض بتوجيهاتهم وقال احسبتم انكم من فرسان هذا الميدان لم تدروا ان هذه المنظومة مع صغر هيئته الفروع الكثيرة معجزة من ناظمه وهو تفكر في ليلته ولم يخطر بباله شيء في حله فلا بأس بان نتعرض لتفسيره وبيان معناه وتبيينه حل معماه بما يوافق كلام ناظم العلام على ما نقله عنه الشيخ الازهد الاورع الصفي الشيخ حسين النجفي ره على ما حكاه عنه بعض الثقات وهو ان الشك في اثناء الوضوء في تحقق جفاف مجموع الندى اي يبوسة كل الرطوبة الحاصلة في كل عضو من اعضائه السابقة وانه هل كان قبل اتمام اللاحق فيبطل ام بعده فيصح مبطل اذا لم يعلم وقت الفعل ولا وقت الجفاف للشك حينئذ في الشرط الذي هو الموالاة وهو مبطل كالشك في الجزء كما اشار اليه بقوله قبل هذا الشعر والشك في الشرط نظير الشطر فكل ما فيه ففيه يجري ولكن ذلك الشك يلغى ولا يلتفت اليه ويكون الوضوء معه صحيحا اذا ما الوقت اي زمان الشروع في الفعل المتعلق بالعضو اللاحق الذي هو فيه عند الشك بدا كما اذا علم انه عند الزوال مثلا شرع في غسل اليد اليمنى ثم وجد الاعضاء السابقة جافة ولم يدر انه هل سبق الجفاف على هذا الغسل فيبطل ام تأخر عنه فيصح فيحكم باصالة بقاء الرطوبة الى الزمان المتأخر عن زمان الغسل واصالة تأخر الجفاف عنه ولا يعارضها اصالة عدم الغسل حين بقاء الرطوبة وتأخره عنها لان الزمان المعين قاطع لاحتمال التأخر عنه فيقف عنده ويجري الاخر الى ما بعده بحكم الشرع ومن هنا تعلم ان الحكم بالبطلان

لو انعكس الفرض بان زيد وقت الجفاف دون الغسل وكيف كان فاثبات المسئلة على الوجه الذي افادها الناظم على حجية الاصل المثبت ظاهر لا يحتاج الى البيان
قوله وقد صرح بعض المعاصرين اه **اقول** اختار السيد المحقق صاحب مفتاح الكرامة عدم الاعتبار باصالة التأخر مطلقا وادعى ان بناء الاصحاب على ذلك
كما يظهر للمتتبع في المسائل كمسئلة اشتباه الجمعتين ومسئلة العلم بالطهارة والحدث والشك في المتقدم والمتأخر ومسئلة تقدم الوكيلين مع اشتباه المتقدم
منهما ومسئلة اشتباه موت المتوارثين والانصاف انه لا مانع من اعتبار الاصل بالنسبة الى الاحكام المحمولة على عدم التقدم كما اختاره شيخنا الاستاد قده وان
بنى العدم احيانا كما يظهر من الشيخ والفاضلين وابن البراج في بعض مسائل القضاء وعدم الاعتبار في الامثلة المذكورة انما هو بالنسبة الى الاحكام المحمولة
على نفس التأخر ولا ينافي ما ذكرناه نعم مثال المتوارثين يصير شاهدا له حيث انهم لم يحكموا بارث المشتبه الموت عن المعلوم التاريخ مع ان الحكم محمول
على عدم التقدم الا انه يكفي في اثبات مدعاه من بناء عمل الاصحاب على عدم الاعتبار فافهم **قوله** فاذا فرضنا اه **اقول** هذا بيان لوجود الثمرة **قوله**
كما تخيل بعض الفحول اه **اقول** هو العلامة الطباطبائي بحر العلوم ره **قوله** وقد يسمى ذلك بالاستصحاب القهقري اه **اقول** ويسمى
ايضا بالاستصحاب المعكوس واصالة التقدم واصالة تشابه الازمان ووجه كونه معكوسا بطريق القهقري ان الاستصحاب على ما عرفت من تعريفه
ابقاء ما كان متيقن الثبوت في الزمان السابق في زمان الشك وهذا الاصل عبارة عن اجراء ما كان متيقن الثبوت في زمان الحال في الزمان السابق
اذا احتمل الثبوت فيه من جهة العلم بانه في طرف النقيض مع اصالة تأخر الحادث فان الاول انما يتحقق فيما اذا كان الشك متأخرا عن زمان المشكوك
فيه فيحكم بترتب اثار التحقق الى ان يثبت عدمه والثاني فيما اذا حكم حينئذ بعدم التحقق الى ان يثبت وجوده **قوله** وهذا انما يصح اه **اقول** واما بناء
على عدم فلا يصح لان مفاد الاخبار هو عدم نقض اليقين بالشك وهو لا يكون الا عند تقدم المتيقن على المشكوك فلا يكون ما نحن فيه مشمولا لها وربما
يتمسك في حجيته بقاعدة تشابه الازمان في الاحوال بتقريب انه كلما ثبت في هذا الزمان من الاشياء الخارجية واللغات والالفاظ فهو ثابت في
الازمنة المتقدمة فاذا علم لفظ خاص في معنى خاص في هذا الزمان فيعلم وضعه له في الازمنة السابقة ايضا من جهة تشابه احوال الازمنة وفيه
انه مستلزم للدور ان اريد به مجرد ما ذكرناه في تفسير الاستصحاب المعكوس وان اريد منه الظاهر والغلبة في الاشياء مطلقا فهو ممنوع وكذا ان ادعى بالنسبة
الى خصوص الموضوعات المستنبطة مع منع حجية مثل هذه الغلبة لو سلم ثبوتها في الاحكام نعم يسلم بالنسبة الى الموضوعات المستنبطة ومباحث
الالفاظ ويسهل الامر في اعتباره لو ارجع الى الاستصحاب العدمي المعتبر عند الكل كما في اصالة التأخر بالنسبة الى العقد تسليمي **قوله** وقد
استظهرنا سابقا اه **اقول** وذلك لان بنائهم على الظنون والظواهر ولذا لم يختلف العلماء في حجية الاستصحاب فيها ولا يتوهم ان هذا انما يجري
في جميع المسائل اللغوية وان لم تكن متعلقة بالالفاظ لان محل الوفاق هو مباحث الالفاظ لما ذكر ولا مدخلية لخصوصية تعلقها باثبات اللغة فيه لان
السيد الاورع النحرير الالمعي السيد محمد ابن السيد علي صاحب الرياض ممن حكى عنه التفصيل بين المسائل اللغوية اللفظية كاصالة عدم التخصيص
والتقييد وعدم النقل وعدم التعيين ونحوها وبين المسائل اللغوية الغير اللفظية كاصالة بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب بعد فرض الامكان واصالة بقاء
وجوب الحمل على الحقيقة في الحقيقة المرجوحة استنادا الى عدم انصراف ادلة الاستصحاب اليها **قوله** ومورده صور الشك اه **اقول** ومن جزئيات
ذلك في مباحث الالفاظ ما اذا لم يعلم عدم كون اللفظ مستحدثا بعد زمان الشك في كونه مهملا في اللغة بل موضوعا فيها ولذلك صور عديدة لانه
مع القطع بوجود اللفظ في اللغة قد يكون دائرا بين الامور المتعددة المتباينة كصيغة الامر المردد امرها بالنظر الى اللغة بين وضعها للوجوب او الندب
او مطلق الطلب وقد يكون دائرا بين الاقل والاكثر ومع الشك فيه قد يقطع بوجود المعنى المعتبر عنه بلفظ ما لشدة الحاجة وقد يشك فيه ايضا
وعلى اي التقادير اما ان يعلم تعدد المعنى او يشك في وحدته وتعدده ومحل الكلام منها بعد اخراج كونها مجرى لهذا الاصل وعدم معارضته بمثله
اخر هو الصور الثانية وهو ظاهر **قوله** قد يستصحب صحة العبادة اه **اقول** اعلم ان ما له مدخلية في تعيين ماهية العبادات واثبات صحتها
اصول خمسة وهي اصالة البراءة وعدم الجزئية والشرطية والاطلاق والاستصحاب اما الاول فمحل البحث عنه مباحث البراءة وقد تقدم الكلام فيه
وكذا الثاني والثالث فقد مر البحث عنهما فيها في مقام حكم الشك في الجزئية والشرطية وان المرجع فيه هو البراءة او الاشتغال واما الرابع
فمحل البحث عنه هو مبحث الصحيح والاعم فهذا المقام هو محل البحث عن الاخير والاصول الاخر اعم موردا منه لجريانها في صور الشك في اثناء العمل
وغيرها واختصاصه بالصورة الاولى نعم ربما يتمسك فيه بالدليل الاجتهادي وهو مستند الاستصحاب في الاخير ثم ان للاستصحاب فيهما طرق
وتقريرات منها ما هو مذكور في المتن ومنها استصحاب وجوب اتمام العمل وفيه ان اريد به الوجوب المستفاد من جهة حرمة القطع الملازم لها فيرد عليه
ما يرد على استصحاب نفس حرمة القطع وان اريد غير ذلك المستفاد من الامر فخطابها المفروض عدمه مع انه لو قطع النظر عما ذكر يكون هذا الاصل
في نفسه فاسدا لكونه من الاصول المثبتة ومنها استصحاب عدم حصول المانع عند الشك في مانعية شئ عن صحة الصلوة كالتكفير وفيه انه لا يتم في
بعض الصور قطعا بيان ذلك ان الشك اما ان يتعلق بوجود المانع المعلوم المانعية او يتعلق بمانعية الموجود من جهة الشك في الحكم الكلي او
الموضوع المستنبط او الموضوع الصرف مثال الاول الشك في خروج البول والثاني الشك في حرمة التكفير وكونه منهيا في الصلوة والثالث الشك
في مانعية وضع المصلي يده اليسرى على اليمنى من جهة الشك في معنى التكفير والرابع الشك في ان ما صدر منه من الكلام في اثناء الصلوة هو من قبيل الدعاء

والذكر أو غيرهما مما إذا كان متعلق الشك وجوديا وأما لو كان عدميا فمثال الأول الشك في ترك التسبيح مثلا والتطهير ولثاني يمكن استخراجه بالتأمل وكيف كان فحكم الشك في المانعية مطلقا بسبب الشك في الحكم أو الموضوع المستنبط هو البراءة والاشتغال على المذهبين لا الاستصحاب وحكم الشك في وجود المانع الوجودي أو مانعية الموجود الوجودي من جهة الشك في الموضوع الصرف صحة الصلوة وإجراء الاستصحاب وحكم الشك في أكثر موانع العدمية كالصوتين بطلانها لعدم جريان الاستصحاب في عدم المانع إذ الموافق له هو الوجود حينئذ لكونه من التروك فلا تغفل **قوله** الآن الأظهر بحسب المسامحة آه **أقول** لو بنينا على عدم جريان الاستصحاب في غير هذا الفرض أيضا وعدم جريان البراءة في تعيين ماهية العبادة كما هو أو في الموضوع المشكوك فيه حتى عقليا كالأعمال كما عليه جماعة أو في صورة الدوران بين متباينين يحصل على أحدهما الصحة وعلى الآخر الفساد مع كون الاشتباه متعلقا بالموضوع كما إذا علم بترك سجدتين ولم يعلم أنهما من ركعة واحدة أو ركعتين كما عليه الجميع وعدم تمامية الوجوه الأخر لاحتياط في إتمام الغنا وإعادتها أو قطعها واستئنافها وجها بل قولا لاختار أولهما جماعة منهم سيد الرياض نظرا إلى احتمال عدم حصول الإخلال فيها من جهة الشيء المشكوك فيلزم قطع الصلوة الصحيحة فالإتمام إنما هو لذلك الاحتمال والإعادة للاحتمال الآخر وذهب بعضهم إلى الثاني نظرا إلى معاضدة ذلك الاحتياط باحتياط الآخر بدل الاعتبار على رجحانه وهو الاحتياط في تحصيل الجزم في النية في الصلوة الثانية لكن فوت الاحتمال المذكورين في ترك إعادته أولى لأنه غاية ما يلزم منه احتمال ارتكاب الحرام وهو قطع العبادة الصحيحة وهو أسهل من احتمال عدم الامتثال على الأخر وفيه تأمل **قوله** وفيه أن الموضوع في هذا المستصحب آه **أقول** توضيحه أنه لا بد في مجرى الاستصحاب من بقاء الموضوع وبقاؤه فيما هنا غير معلوم إذ الموضوع هو القطع المعروض للحرمة المتعلق بالفعل الصحيح وهيهنا يحتمل البطلان بوقوع الأمر المشكوك فيه فرفع اليد عن العمل حينئذ لا يكون قطعا بل نقضا تاما مع أن هذا الاستصحاب بعد سلامته عن الإيراد أصل مثبت لإثبات الصحة بالواسطة فافهم **قوله** وقد بينا عدم دلالة الآية آه **أقول** بل بين هناك ما ذكره في هذا التنبيه مع زيادة وفراجعة ذلك المبحث كاف فيما ذكره هنا وبعض ما ذكرناه الا أنه لا بأس بهذا المقدار من التكرار إذا كان الغرض منه التذكار وله وجه آخر يظهر من النظر في سياق هذا الكتاب بتبويب أبوابه وتفصيل فصوله **قوله** أو اللغوية آه **أقول** المراد بها الموضوعات المستنبطة وجريان الاستصحاب فيها متفق عليه بينهم سواء كان في مقام تعيين المراد وهو معتبر عند بالضرورة على القرينة الذي يندرج فيه عدم التخصيص والتقييد والإضمار أو في مقام تعيين الوضع المنشعب إلى تعيين أصل الوضع المنشعب إلى ما لا يوجب الهجر كما في وضع صيغة الأمر للندب بعد تحقق وضعها للوجوب وهو المعبر عنه بأصالة عدم الوضع عدم الاشتراك وما يوجب الهجر سواء كان المهجور هو المعنى الأول كما في وضع الصلوة للأركان المخصوصة أو المعنى الثاني كما في صيغة الأمر المتيقن كونها للوجوب في الشرع المشكوك كونها له بحسب اللغة وهو المعبر عنه بأصالة عدم النقل وإلى تعيين تاريخ الوضع بعد تحقق أصله كالحقائق الشرعية المشكوك في وضعها في زمن النبي أو الصادقين وهو المعبر عنه بأصالة التأخر إلا أن تطبيق الأخبار عليه مشكل من جهة كونه من الأصول المثبتة للملزومات كما في صورة تعيين المراد فإنه يثبت بأصالة عدم القرينة ملزومه وهو إرادة المعنى الحقيقي ولا يكون إلا زمانه لأمكان الغلط أو اللوازم الغير الشرعية كما في صورة تعيين أصل الوضع وهو ظاهر فلا بد من الاتكال في حجية الاستصحاب فيهما على الظن الذي لا ينفك الحال فيه بين الأصل المثبت وغيره كما أشار إليه **قوله** أصولية كانت أو فرعية آه **أقول** وبعضهم قال بعدم حجيته في مسائل الأصول كاستصحاب وجوب التقليد على المتجزي بعد تقليده واستصحاب وجوب تقليد الميت بعد التقليد في حال الحياة واستصحاب الجواز بعد نسخ الوجوب على تقدير كونه مسئلة أصولية إلى غير ذلك ولعله للشبهة المعروفة من عدم حجية الظن في مسائل الأصول وهي شبهة واهية كما قرر في محله **قوله** لزوال الاعتقاد فلا يعقل التكليف آه **أقول** قد يقال أن المراد بقاء الحكم الثابت أولا على النهج الذي ثبت فكما أن الحكم الشرعي المتعلق بالاعتقاد في أول الأمر كان متعلقا بتحصيله بالنظر وبإبقائه بعد حصوله فكذلك الحكم الشرعي تعلق به من هذا الوجه بحسب الاستصحاب إذ هو صالح للجعل والتعبد فلا دلالة للأخبار عليه من جهة أن هذا بمنزلة إبقاء الحكم السابق اليقيني على حاله بل هو ملزوم له وإن شئت جبر بأن هذا الكلام مما لا محصل له إذ لو أريد باستصحاب نفس وجوب النظر لإزالة الشك ففيه مع أن وجوب النظر ليس من أحكام الاعتقاد المحمول عليه حكم العقل بنباء الاحاجة في إبقائه إلى الاستصحاب بل ليس مجراه حقيقة لانتفاء الشك اللاحق وإن أريد باستصحاب وجوب البقاء على الاعتقاد المتحصل فقط فلا معنى له بعد زوال نفس الاعتقاد وإن بقي وجوب تحصيله بالنظر وقد أغرب بعض من عاصرناه حيث دفع الإشكال لذكر فيما تمسك بالاستصحاب بما حاصله أن إثبات أصول الدين بالأدلة الظنية لا ضير فيه واستشهد بتمسك بعض المحققين في مسئلة التوحيد بقوله تعالى قل هو الله أحد قائلا أن ذلك لا يستلزم الدور لأن حجية القرآن موقوفة على النبوة الثابتة بالمعجزة لا على التوحيد فيجوز أن نتمسك في نفي العلم الحادث عنه تعالى مثلا بالاستصحاب وهو كما ترى ثم إنه قد يستشكل في التمسك في العقليات على القول بحجيته من باب التعبد بوجه آخر وهو أن المتمسك في إثبات الشريعة السابقة إما أن يتمسك به من جهة ثبوته في الشريعة اللاحقة معترفا بها أو منكرا لها فعلى الأول يلزم الدور وعلى الثاني التناقض وعلى الثالث السفه بالاستناد إلى شيء هو منكر له **قوله** والدليل النقلي الدال عليه يحتاج آه **أقول** حاصله أن الدليل النقلي على حجية الظن هو ما يؤخذ من قول الحجة والمفروض أن نبوة النبي السابق مشكوك الثبوت ونبوة النبي اللاحق مشكوك الوجود **قوله** في مناظرة بعض الفضلاء السادة آه **أقول** قيل هو السيد حسين القزويني وذكر بعض الأسانيد أنه السيد محسن القزويني وربما يقال أن المراد هو السيد العلامة الطباطبائي الملقب ببحر العلوم وهو بعيد غاية البعد كيف وهذا السيد الجليل عالم

لو تسمع بمثله الايام وعقمت عن انتاج شكله الاعوام خوّيت في جميع الفنون والعلوم جريت في جميع الشجون وكرسوله لسان طلق فصيح وبيان صحيح مليح على ما نقل عنه الكرامات ما ثور وايات وقد شاع وذاع وملأ الاسماع والاصقاع تشييعه الجم الغفير والجمع الكثير من اليهود لما اوقر البراهين والاعجاز وناهيك بها بان لهم من الايات يوم كان بالمجاز ومع ذلك كله فكيف يجري المحقق القمي ره ان يلقبه ببعض السادة الفضلاء ويصفه بالفطنة والذكاء **قوله** الا ان يريد جعل البيّنة على المسلمين **اقول** فلا يكون غرضه الاستصحاب وتقرير شبهته حينئذ ان نبوة عيسى مثلا ثابتة باعتراف المسلمين فعليهم اثبات نسخه وبعث محمد صلى الله عليه وآله وجوابها ما ذكره مولينا الرضا عليه السلام وتوضيحه انا نقول اولا ان محل النزاع هو ثبوت النبوة على قوم وجدوا بعد زمان محمد صلى الله عليه وآله واي مسلم يقرّ بهذه النبوة وثانيا ان اعتراف المسلم بنبوة عيسى انما هو موقوف على النبوة الواقعية لمحمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله وعلى آبائه اذ ليس له مستند في ذلك الا اخبار صلى الله عليه وآله بنبوته فان كان محمد صلى الله عليه وآله نبيا في الواقع فكذلك عيسى والا فلا وعلى الخصم اثبات نبوته فنقول مثل الكتابي ان عيسى مثلا شخص جزئي لا ينفك وجوده عن ان نقول بنبوة محمد صلى الله عليه وآله والا فلنا نعرف نبوة هذا الشخص الجزئي الموجود الخارجي بدليل لا تحكم انت بها الكتابي بصحته وهو قول محمد صلى الله عليه وآله فان كنت قائلا بصحة قوله وصدق كلامه بطل نبوة عيسى عليه السلام فان قال انا آخذ المدعى ولا اطلب الدليل قلنا عدم طلب الدليل ان كان لمجرد موافقة قولي لغرضك فهو انما ينفع في مقام ثبوت النبوة عندك لا ثبوت تصديقي بها وثبوتها عندك عندك فان علمك بثبوته عندك لابد من ان يحصل بسبب الا من دليل لا متى لاحتمال كوني هازلا او عابثا او نحو ذلك فحينئذ نعكس طلب الدليل اما للمكابرة واللجاج واما للوثوق بقولي بلا دليل فان كان الثاني فيجب عليك تصديقي في دعوى نبوة محمد صلى الله عليه وآله وان كان الاول ففساده لا يخفى على المنصف وبما قررناه يندفع شبهة اخرى لهم قريبة مما ذكر وان نبوة عيسى مثلا اجماعية ونبوة محمد صلى الله عليه وآله خلافية فلا يترك الوفاقي بالخلافي فيجب على المسلمين اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وآله مع ان هذا يرد على النصارى ايضا بحرف بحرف من قبل اليهود لاتفاقهما على نبوة موسى عليه السلام واختلافهم في نبوة عيسى وعلى اليهود بالنسبة الى ملل الاديان السابقة بل يقول اثبات نبوة خاتم الانبياء صلى الله عليه وآله للموجودين بعد ظهوره اسهل من اثبات نبوة الانبياء السابقين عليه ضرورة ان اثبات امر حاضر قبل انقضائه اقل مؤنة من اثبات امر حاضر قبل انقضائه هكذا فلو قال الكتابي للمسلم بم علمت نبوة محمد فله ان يقول بمثل ما علمت به نبوة موسى وعيسى عليهما السلام من البراهين والآثار ولو قال المسلم للكتابي عرفت نبوة موسى او عيسى في هذا الزمان فليس له ان يقول مثل ذلك لان الدليل يثبت نبوته قبل الاف سنة من هذا الزمان الى هذا الزمان لو جود مثل ما اثبت نبوتهما لاثبات نبوة محمد فيه بل يندفع شبهة اخرى لهم وهو ان نبوة النبي تثبت للحاضرين بالظاهر المعجزات وللغائبين بذكر الآثار والاخبار بالآيات ولا يصل الاخبار بمعجزات محمد صلى الله عليه وآله في كثير الطرق والمخبرين الى حد الاخبار بمعجزات موسى او عيسى لان المسلمين من جملة الناقلين في الثاني واليهود والنصارى ليسوا من جملة الناقلين في الاول فان الاخبار بمعجزاتهما لا يثبت عندنا الا باخبار نبينا الذي يكون من جملة اخبار خبر نسخ دينهما ببينة **قوله** فلعله اراد به غير ظاهره **اقول** ولكنه لعله مقصدا عن السائل بعد عدم فطنته الى ازيد مما سأله فلو اورد الجاثليق بالايراد الكذاي او ورد الكتابي على السيد المناظر له لوجب على الامام ان يجيب عنه بالتمام بيانا واحسن تبيانا ولمتتبع اخبارهم وبيانا لهم في مقام دفع الشكوك والشبهات يعلم انه دينهم على تكليم الناس على قدر عقولهم وملاحظة اذهانهم ومحاوراتهم ولذا يصدر عنهم كثيرا ما في المسائل اجوبة بعضها فوق بعض على حسب حال السائلين والسامعين وناهيك في ذلك ملاحظة جواب الامام في المسئلة المعروفة بالشيطانية وهي ان الله تعالى هل هو قادر على ان يدخل الدنيا في البيضة لا تصغر الدنيا ولا تكبر البيضة او لا ~~لدفع الشبهة~~ من تشبههم ذلك بدخول المرئي الكبير من السماء والارض في ناظرة العين فقد ورد عنهم الجواب الدال على الامتناع والدال على الامكان بتشبيهه بما ذكر وقد سكت السائل بذلك هشام بن الحكم الذي من المتكلمين الذي ورد عن الامام عليه السلام في مدحه وتوصيفه بالعلم كلمات كثيرة حين سأله عبد الله الديصاني فعجز عن الجواب فجاء الامام بما ذكر حيث قال له بعد سؤال هشام عنه يا هشام كم حواسك قال خمس قال ايها اصغر قال الناظر قال وكم قدر الناظر قال مثل العدسة او اقل منها فقال له الامام عليه السلام يا هشام فانظر امامك وفوقك واخبرني بما ترى فقال ارى سماء وارضا ودورا وقصورا وبراري وجبالا وانهارا فقال له ابو عبد الله عليه السلام ان الذي قدر ان يدخل الذي تراه العدسة او اقل منها قادر على ان يدخل الدنيا كلها البيضة لا تصغر الدنيا ولا تكبر البيضة فهذا الجواب كما ترى لا يمكن تصحيحه الا بارادة التشبيه والتنظير بملاحظة اكتفاء كثير اهل ارادة ان ذلك يتصور في الوجود لا انطباع الوجود العيني وتشهد بذلك ما رواه الصدوق ره في التوحيد عن احمد بن محمد بن ابي نصر قال جاء رجل الى الرضا عليه السلام فقال هل يقدر ربك ان يجعل السموات والارض وما بينهما في بيضة قال نعم وفي اصغر من البيضة قد جعلها في عينك وهو اقل من البيضة لانك اذا فتحتها شاهدت السماء والارض وما بينهما ولو شاء لاعماك عنها وعلى هذا يكون الجواب على وفق الحكمة اذ لا شك ان ظاهر الرواية هو السؤال عن الوجود العيني ومراد الامام رفع استبعاد ثبوته باثبات نظيره ومؤانسته لا بد من احساس الشيء في الصقيل من محاذاته والا لم يرتسم الدنيا مرتسمة في العين مع عدم محاذاة كل اجزائه منه وانقباض في المرتسم ولا انبساط في المرتسم فيه مع عدم ذهاب العقول بكيفيتها ونظائره كثيرة يطلع عليها المتتبع كتب الحكمة وقد اجاب الامام في خبر آخر بما يدل على امتناعه بمقتضى فهم السائل ومناسبة المقام فروى الصدوق في التوحيد عن ابي عبد الله قال جاء رجل الى امير المؤمنين عليه السلام قال يقدر الله ان يدخل الارض في بيضة لا يصغر الارض ولا تكبر البيضة فقال عليه السلام ويلك ان الله تعالى لا يوصف بالعجز ومن اقدر ممن يلطف الارض ويعظم البيضة وروي ايضا ان ابليس سأل عيسى بن مريم عن ذلك فاجابه بمثل ذلك فحاصل هذا الجواب ان الله

في الكلام في استصحاب اهل الكتاب

محال وقدرة الله لا تتعلق به وهو الموافق للتحقيق وقد خطر ببالي وجه لطيف في بيان استصحابه ذكرته في بعض تحقيقاتي طويت كره هنا مخافة التطويل **قوله** ومنها ما ذكره بعض المعاصرين اه **اقول** هو الفاضل النراقي وقد مر كلامه في نظيره فتأمل المبني بظهر فساد المبني لان هنا اشكالا ينبغي التنبيه عليه وعلى طريق دفعه وهو انا نرى الفقهاء في كثير من الموارد الفقهية يتمسكون بالاستصحاب الوجودي مع وجود استصحاب حال العقل وفي كثير منها يعكسون الامر فلا بد من بيان السر في ذلك اما الموارد الاولى فمنها استصحاب الولاية للولي الى الصغير الذي بلغ مجنونا الى ما بعد البلوغ مع ان قضية استصحاب عدم الولاية الازلية خلافه ومنها استصحاب نجاسة الماء المتغير عند الشك في زوال تغيره مع ان مقتضى استصحاب عدم النجاسة الازلية هو عدم النجاسة الا في صورة العلم بالتغير ومنها استصحاب خيار الغبن حيث يحكمون ببقاء الخيار الى ما بعد العلم وان طالت المدة مع ان قضية عدم استصحاب الخيار هي عدم الاستمرار الى حين العلم فيكون فوريا واما الموارد الاخرى فمنها استصحاب عدم الوكالة اذا تنازع الوكيل والموكل في المدة مع ان قضية استصحاب الوكالة الثابتة هي الحكم ببقائها وترتب الاثر على فعله ومنها استصحاب عدم الخيار فيما اذا تنازع الطرفان في مدته ومنها استصحاب عدم الاجارة كذلك ومنها استصحاب عدم الزوجية في مدة الانقطاع والسر في ذلك ان كلما احتمل وجود المستصحب في الوجودات المتعددة كما في الوكالة حيث تقتضي التسلط على تصرفات متعددة فيجري استصحاب حال العقل وكلما لم يكن كذلك كما في مسألة الماء المتغير حيث ان النجاسة امر واحد مستمر فيجري فيه استصحاب حال الشرع وقد مر الاشارة اليه سابقا **قوله** ولا ما تقدم اه **اقول** اورد على كلام هذا المحقق بما يقرب من عشرين وجها منها ما اورده عليه صاحب الفصول وقد اهتم في رده غاية الاهتمام ولم يأت بشيء يكشف الظلام وليت شعري اي الهمين اولى واهم واتى الامرين كمل في الانظار ولنتم رد هذا المحقق الجليل المعتمد الفاضل السديد الاسد وقمع بنيان الكفر ودفع الخصم الالد وهو ابصر بفعل نفسه كيف كان فاورد بوجوه اقواها ثلاثة احدها ان شرايع الانبياء السلف وان لم تثبت على سبيل الاستمرار لكنها لم تكن محدودة في الظاهر بزمن معين بمجيء النبي اللاحق فيستصحب ما لم يثبت نبوة اللاحق ولولا ذلك لاختل الامر على الامم السابقة من حيث تجويزهم في كل عهد او ان ظهور نبي ولو في الاماكن البعيدة وثانيهما ما اشير اليه في المتن من ان ما ذكره من ان الاطلاق قيد ولا بد من اثباته ليس بشيء لان مرجع الاطلاق الى عدم ذكر القيد وهو على مقتضى الاصل لا يحتاج الى اثبات وانما يحتاج خلافه الى الاثبات وثالثها ان ما ذكره من ان نبوة الانبياء السلف كانت محدودة فان اراد التحديد بامر غير معين كمجيء نبي اخر فهذا لا يقدح في صحة الاستصحاب حيث يشك في مجيئه وان اراد التحديد بزمن معين فان اراد ذلك بحسب الواقع فلا يجديه بعد تسليم ابرازها بنبيا لا يشتمل عليه وان اراد ذلك بحسب الظاهر فهذه الدعوى على اطلاقها مما لا يمكن الالتزام بها اذ لم نقف الى الان على ما يدل عليها **اقول** وبعد ما نصر التحقيق يمكن دفع الجميع اما الاول فيرد عليه اولا ان المحقق لم يشترط في جريان الاستصحاب ثبوت الاستمرار بل هو خلاف مرامه لانه صرح في كلامه على انه خارج عن الاستصحاب وثانيا ان المراد من محدوديتها بمجيء النبي اللاحق اركان المحدودية في الظاهر كما هو ظاهر سياق كلامه لم تكن مجرى الاستصحاب كما لو كانت محدودة في الظاهر بزمن معين وان كان المحدودية في الواقع فلا يجدي اذ ليس حينئذ الا مطلق النبوة القابل للامتداد والانقطاع وهل هذا الامر من قبيل الشك في المقتضي الذي يمنع المورد من جريان الاستصحاب فيه وثالثا ان ما لا يكون مستمرا ويكون محدودا بمجيء النبي اللاحق ليس الا من قبيل القسم الثاني من الاقسام التي ذكره ولا شك ان الاثبات الحكم فيه اثبات بالدليل ولا حاجة الى الاستصحاب فان قيل المحدود بمجيء هو النبي الواقعي الصادق المصدق وليس وقت مجيئه معلوما فيستصحب ما لم يثبت مجيئه قلنا كلامنا في اجراء الاستصحاب بعد ظهور نبي ولا شك انه ادعى النبوة واظهر المعجزة فلا بد من النظر في معجزاته وتصديقه فكيف يستصحب النبوة السابقة بعد ظهوره وادعائه الا من باب العناد واللجاج ورابعا ان ما ذكره من حيث الاختلال مختل النظام اذ لا بد في مجرى الاستصحاب من وجود الشك في اللاحق ففي زمن النبي النظام تكون الرعية مطمئنة ببيانات النبي واثاره ومعجزاته وبيانات وصيه ولا يلتفت الى الاحتمالات البعيدة ولا يحصل لهم الشك بل يحصل لهم الشك بنزول ان ظهر من يدعي النبوة والمعجزة ثم يستصحب النبوة السابقة ان امكنه فبين المقامين فرق بين وقد دفع هذا الايراد بعض افاضل العصر بما لا محصل له فراجع واما الثاني فيرد عليه ان ما ذكره من ان الاطلاق قيد مما لا غبار عليه لما تقرر في محله ان مطلق الماهية ينقسم الى الماهية المطلقة والمقيدة بقيد خاص في مقابلة قيد الاطلاق ولا شك ان المقسم غير القسم فالقسمان في الحقيقة فرعين في احدهما كما يحتاج المقيد الاخر الى الاثبات فكذا قيد الاطلاق والذي هو الاصل ولا يحتاج الى الاثبات هو الاطلاق بمعنى عدم التقييد باحد القيدين الاطلاق والتقييد الذي عبر عنه بمطلق النبوة وبمثل هذا اجاب في زبدة الحكيم والكلامية عما اوردوا على تقسيم الماهية الى المطلقة والمجردة والمخلوطة من انه تقسيم للشيء الى نفسه والى غيره وبينا هنا ان ما دفع الفاضل القوشجي في شرح التجريد به الاشكال من ان الماهية المطلقة هي المقسم الباقي في قسميها خال عن التحصيل ومما حققنا ظهر لك ان ما سدد به شيخنا الاستاد كلام صاحب الفصول من ان المخالف للاصل هو الاطلاق بمعنى العموم الراجع الى الدوام لا غير ليس على ما ينبغي ويظهر اندفاع ايراده الثالث مما بيناه فلا حاجة الى الاطناب ومنها ما اورده في المناهج وهي وجوه اقويها اثنان احدهما انه لو كان ما ذكره صحيحا لزم عدم جريان الاستصحاب في اكثر الموارد التي اجمعوا على جريانه فيها اذ لا يكون في الاكثر استصحاب الا فيما كان الثابت كليا ذا افراد بعضها غير صالح للامتداد الى زمان او حال يستصحب اليه فان مراده من كون الكلي ذا افراد متنافية لا يمكن ان يكون له افراد موجودة في الخارج والا لم تثبت نبوة عيسى من هذا القبيل اذ لا يمكن ان يكون له افراد المذكورة منها في الخارج موجود بل بحسب ان يكون مراده كونه كذلك في لحاظ العقل ويكون الافراد افراده المحتملة الوجود وان لم يكن الموجود الا واحدا منها ولا شك ان الموارد التي يجري فيها الاستصحاب لا بد ان يكون الحكم ذا فردين واكثر عند العقل ولم يعلم ان ايهما الموجود والا لم يحصل الشك ولم يحتج الى الاستصحاب وثانيهما ان ما ذكره من مثال الحيوان قياس لعدم النبوة عليه مما لا وجه له لانه اذا ترتب عليه امر شرعي فلما ثبت من الشرع وجوب الحكم بالبقاء اي ترتيب الاثار المترتبة على بقائه

في مبحث الاستصحاب

شرعا عليه فلا تم عدم امكان الحكم بالبقاء بهذا المعنى ولذا لو قال الشارع في مثال الحيوان لا تدخل هذه القرية ما دام فيها ذلك الحيوان لا يجوز الدخول الا بعد مضي
مدة عمر اطول المعتاد او يندفع الاول بان المراد ان يكون الكلي ذا افراد موجودة في الخارج ويكون الشك مرجعه الشك في ان هذا الفرد مندرج في اي قسم ليكون
الشبهة مصداقية ولذا سمي محل الكلام بالامر المردد المجمل فالنبوة لها افراد لا نعلم ان نبوة عيسى من اي القبيل وليس مثال الذي ذكره من الطهارة بالنسبة الى
خروج المذي من هذا القبيل اذ ليس للطهارة قسمان حقيقة يشك في اندراج هذه الطهارة في احدهما المعين بل الطهارة قسم واحد مستمر الى خروج الحدث
المحقق ناقضية كالبول ونحوه فيكون الشك متعلقا بالرافع ولو تم ما ذكره لكان كل مورد من موارد الشك في المقتضي ولم يوجد مورد يتعلق فيه الشك بالرافع
وهو ظاهر البطلان نعم اذا وقع الشك في المقتضي الذي يكون من جملته مورد النزاع فعلى المحقق ان يلتزم بعدم جريان الاستصحاب فيه وقد ذكرنا انه ملتزم به في هذه الصورة
الخاصة التي ذكرها او في صورة الشك في المقتضي كما التزمه بمقتضى كلامه بعض الافاضل ثم ان دعوى الاجماع في مسئلة الاستصحاب مع كثرة التفاصيل مما لا
افهم معناها الا ان يريد الاجماع على الجريان الا على الحجية فتدبر والثاني بانه ما لم يثبت الموضوع كيف يحكم بترتب الاثار وثبوته هو محل الكلام ومنها ما اورد
على الضوابط وهي وجوه اقويها اثنان الاول ان الاستصحاب في المقام يجري على جميع التقادير فعلى التابيد الظاهر في عدم النسخ باصالة عدمه وعلى الاطلاق
باصالة عدم كونه مغيا بغاية وعلى التقييد بالتوقيت باصالة عدم حصول الغاية وقد بني هو على جواز جريانه في الموقتات في رد الفاضل التوني والثاني ان غاية
ما يسلم هنا هو عدم التمسك باستصحاب الوجود فللمخالف من اهل الكتاب ان يتمسك باستصحاب العدم فيتمسك من كان منكرا لثبوت النبوة مطلقا بعدم ثبوت
نبوة نبيه باصالة عدمها لان الامر دائر بين الاقل والاكثر والمتيقن هو الاول وان منكر التشخص للنبوة فباصالة تاخر الحادث ويرد على الاول فلان ان صحة التابيد
خارجة عن محل الكلام كما صرح به المحقق ولعل وجهه ان اثبات النبوة حينئذ اثبات بالدليل لا بالاستصحاب ومورد احتمال النسخ واجراء الاصل في عدمه انما هو ذلك لا مع
التابيد لكن هذا مخالف لما صرح به في مبحث النسخ من ان حقيقته هو التخصيص في زمان الحكم فيصح تعقبه للتصريح بالدوام وثانيا ان ما ذكره في الاطلاق مما
ينافي مذاق المحقق كما يظهر مما ذكرنا في الجواب عن بعض الايرادات السابقة وثالثا ان الفرق بين صحة التمسك بعدم نسخ النبوة او تشخصها كما ذكره في اول كلامه لو تم ما ذكره بحكم
بحث وعلى الثاني انه مبني على خلاف التحقيق من عدم حجية الاصل المثبت فتدبر ومنها ما نقله بعض اساتيدنا عن المحقق الشريف قده وهو ان المستفاد من كلام
ذلك المحقق قده انه يفرق بين ثبوت المستصحب بالدليل المهمل فيجري الاستصحاب فيه وبين ثبوته بالدليل المجمل فلا يجري ومحل استفادة ذلك التزامه بجريان الاستصحاب
النبوة لو ثبت بمثل انت نبي بدون احد القيدين وعدم تجويزه اذا كان دليلها مجملا بان لم يعلم ان دليله هو انت نبي الى يوم القيامة او انت نبي الى زمان محمد او انت
نبي بدون احد القيدين وليس بصحيح لان الدليل قد يكون مقيدا بزمان مخصوص وتارة يكون مقيدا بالدوام والتابيد واخرى يكون مهملا غير مقيد بقيد
واخرى مجملا مرددا بين الامور الثلاثة او بين التقييد والتابيد وبين احدهما والاهمال فالمهمل راجع الى المجمل بين الامور الثلاثة فلا وجه للفرق بينهما
باجراء الاستصحاب في الاول دون الثاني وفيه ان نظر المحقق في جريان الاستصحاب وعدمه ليس الى حال الدليل ليفرق بين المهمل والمجمل بل نظره الى اجمال المستصحب
وعدمه ومنشأ اختلاف الافراد الموجب للترديد الدوار اما بالحس كما في مثال الحيوان او بالدليل كما في مسئلة النبوة ومنها ان استشكل في جريان الاستصحاب
هنا بكون المسئلة اصولية اعتقادية ليس محله انه لو اراد بالمسئلة الاصولية الاعتقاد بالنبوة فهو ليس محل الاستصحاب اصلا لعدم بقاء الموضوع كما تقدم
ان اراد احكامها الشرعية فنمنع كونها مسئلة اصولية بل فرعية مع انها ليست محل الكلام وان اراد نفس النبوة فالامر واضح ومنها ما يمكن استخراجه مما ذكرنا في بعض
الاجوبة الايرادات السابقة ان الشك في النبوة من قبيل الشبهة المصداقية بمعنى انه يشك في ان نبوة عيسى هل هو من قبيل نبوة ادم او الخاتم فيكون النبوة
القائمة بالانبياء من قبيل الاشخاص والافراد والجزئيات لا الانواع المندرجة تحتها الافراد المختلفة في الاستعداد كما في الحيوان الذي مثل به فهو قابل لجريان
الاستصحاب فيه عنده ايضا اذ هو بمنزلة جريان الاستصحاب في الحيوان الذي لها افراد مختلفة بالمقدار كالحيوان في عشرين اذ في غيره شبهة ونحو ذلك فافهم

قوله شيئا في التردد بين الاستمرار **اقول** قد عرفت مما حققناه سابقا ان مطلق النبوة مرددة بين ثلاثة امور النبوة المطلقة والمستمرة
والموقتة بخلاف النبوة المطلقة فالاستصحاب لا يجري في الاولى لاحتمال النبوة المطلقة ويجري في الثانية لانحصار الاحتمال فيها بامرين فان قلت اذا كان
النبوة المطلقة من اطراف الاحتمال في مطلق النبوة فاحتمال كونها في الواقع محققة في ضمن النبوة المطلقة غير مضر لانحصار مورد تحققها في الامرين المذكورين غاية
الامر ان الانتهاء الى احدهما في احدهما مع الواسطة وفي الاخرى بدونها قلت معنى احتمال مطلق النبوة للنبوة المطلقة كونها في الواقع مقصورة منها فوق انها بالنسبة
الى مطلق النبوة وان الامرين بالنسبة اليها فكما ان احدهما واقعها النفس الامري فكذا هي بالنسبة الى مطلق النبوة واذا اردت وضوح هذا المعنى فعليك
بالتامل في انحاء وجود الاشياء الخارجية والذهنية والكتبية والنفسية واللفظية فان كلا منها في مرتبة ذاتها وبالنظر الى نفسها واقع من الامور النفس الامرية
غاية الامر ان ضعيفها بالنظر الى القوي حاك عنه فالموجود الذهني واقعه هذا الوجود بالنسبة الى عالم الذهن وان كان غيره ذلك بالنسبة الى عالم الخارج وهذا
بعينه الاشكال الوارد في تعريف الخبر بانه ما لنسبته خارج تطابقه بالنسبة الى قولنا علمت ان ثبتنا ان تمام الفصول وغيره مما لا محصل له فان ركنا على خبر
من فن الحكمة والكلام فهمت مقصودنا والا فتامل حق التامل في مذهب سلطان العلماء رحمه في وضع المطلق وانه حقيقة في المقيد ينفع لك في هذا المقام والعجب
ان بعض المعاصرين دقق النظر غاية التدقيق في دفع الايراد الثاني من ايرادات صاحب الفصول التي ذكرناها على الفرق بين قول القائل الاطلاق في معنى القيد
قوله الاطلاق قيد وطال الكلام الى ما ذكره في بيان مراد المحقق القمي ره ولم يذكر هنا شيئا يشفي العليل ويروي الغليل وياليته بين مراده وظاهر تعبير المحقق

في الكلام في استصحاب اهل الكتاب

الاولى دون الثانية للاشارة الى ان الاطلاق قيد بالحمل الشايع الصناعي الاتي فهو لدفع الاستبعاد لا ادخل احد الصنفين على الاخر فتأمل **قوله** وان الشايع اكتفى فيما ورد عنه آه **اقول** هذه الجملة لا دخل لها في دفع الاشتباه المذكور وظاهرها ارادة اثبات دلالة هذه المطلقات لثبات اطلاقها بالاستقراء على الاستمرار اي ثبات ارادة الشارع الاستمرار منها وعلى هذا فيرد عليه مضافا الى ما ذكره المصنف انه يكون حينئذ دليلا اجتهاديا مغنيا عن التمسك بالاستصحاب انه من امثال ما ذكره في اول مبحث الاستصحاب من انه انما يجري فيما حصل الاحتمال فيه ما علم استمراره او عدم استمراره ليس منه احتمال **فلا يجري الاستصحاب** **قوله** ويمكن توجيه كلامه آه **اقول** هذه العبارة تحتمل معنيين احدهما انه لا يمكن ينفع النبوة المطلقة مع اقترانها بالبشارة لو فرض ثبوتها فكيف ينفع مطلق النبوة المهمل مع تبعية الاحكام له وثانيهما ان الاطلاق بعد اقترانه بالبشارة يجعل النبوة المطلقة في حكم النبوة المهملة ويتبعها الاحكام في الاهمال وعلى هذا الاحتمال يرد الايراد بان المصنف باق بعد تسليم الخصم للبشارة وينفع احتمال الاقتران يكفي في صيرورة النبوة مهملة الا ان يتمسك باصالة عدم الاقتران وبقاء الاطلاق ولكنه لا يزيل الاصل في الحادث كما لا يخفى **قوله** ان كان الاقناع به آه **اقول** الدليل على اربعة اقسام اقناعي وهو ما يتمسك به المستدل في عمل نفسه كالاصل بعد تعارض الدليلين في اسكاته وبيان اه الاول وهو ما اشتمل على مسلمات الخصم يؤتى به لافحامه واثباتي وهو ما يؤتى به لاثبات المدعى في المطلوب وارشادي وهو ما يراد به تعليم الغير في كيفية الاستدلال ولا يصلح الاستصحاب دليلا للخصم بشيء من الاقسام **قوله** ان اعتبار الاستصحاب ان كان من باب الاخبار آه **اقول** وان كان اعتباره عندهم بما ورد عن موسى وعيسى مما يدل على بقاء نبوتهما مثل قولهم تمسكوا بالسبت فمع انه بعد ثبوته مغن عن الاستصحاب موجب لدلالة بقاء نبوتهما موقوف على بقاء اعتبار قولهما الى الان وهو موقوف على بقاء نبوتهما الى الان فان قيل يصح التمسك به ان كان اعتباره من باب الاخبار ايضا بعد فرض الاعتقاد بهما قلنا فيكون نقض اليقين حينئذ بيقين اخر فيحتج عن مجرى الاستصحاب **قوله** ونفي الحرج لا دليل عليه آه **اقول** لا شك في امتناع التكليف بما فوق الطاقة وقد دل عليه العقل والنقل ولذا يعم الشرايع كلها ولا في امكان التكليف بالوسع وهو ما دون الطاقة وقد دل عليه العقل والنقل ايضا وهو واقع في جميع الاديان وانما الكلام في التكليف بالطاقة والمراد بها ما فوق الوسع وهو المعبر عنه بالحرج والتحقيق انه لم يقع في شرعنا لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله بعثت بالحنيفية السهلة السمحة ووقع في الشرايع السابقة لظاهر القول تعالى ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا وقوله تعالى والاغلال التي كانت عليهم وما ورد في الاخبار من التكاليف الشاقة عليهم الا ان الشان في ان مثل تلك الامور كانت حرجا عليهم او حرج بالنسبة الينا وظاهر الاية الامتنان بنفي الحرج عن هذه الامة والاية الاخرى كونها حرجا عليهم الا ان كلام موسى لنبينا صلى الله عليه وآله ليلة المعراج في امر الصلوات الخمسين فان امتك لا تطيق ذلك مما ورد في السير والتواريخ في بيان بسطة الاولين في الاعمار والاجسام وشدتهم وطاقتهم على تحمل الشدائد الامور يدلان على نفي الحرج وعلى هذا فالحرج منفي في جميع الملل كما لا يخفى **قوله** ولعل هذا الجواب يرجع آه **اقول** الذي يختلج بالبال في جواب الاستصحاب بحيث ينطبق عليه جواب الامام ان الرجل الذي ادعى النبوة واسمه عيسى في نفسه جزئي من الجزئيات الحقيقية الخارجية وله اوصاف عنوانية يعرف بها ككونه ابن مريم وكونه ولد من غير اب وكونه نبيا وكونه ذا معجزة كذا وكذا والجامع لهذه الصفات الكثيرة هو شخص واحد لا يتعدد في الواقع ونفس الامر باعتقاد بعض تلك الصفات بالنسبة اليه علمه لكنه يتفاوت بتغيرها اعتقاد المعتقد لان الجزئي الحقيقي لا يتشخص عندنا الا بمشخصاته الخارجية والا فهو الكلي بكلي اخر لا يفيد الجزئية بلغ ما بلغ ومن جملة الاوصاف العنوانية التي لا انفكاك وتبين بينه وبين سائر الاوصاف بل هو عرضها في اعتقادنا هو كونه مبشرا بنبينا محمد صلى الله عليه وآله فاذا قال الخصم ان عيسى جزئي حقيقي قلنا ان نقول اي عيسى تقول فاذا قال ابن مريم قلنا ان نقول لعل عندكم شخص مسمى بعيسى بن مريم لا نعرفه فاذا قال الذي كان معجزته كذا قلنا ان نقول لعلكم كذبتم في وجود مثل هذا الشخص فلم يتحقق عندنا وجود مثل هذا الشخص نحن اخبرنا من قبل نبينا بوجود شخص مسمى بعيسى موصوف بالاوصاف المذكورة لكن لا ندري انه هو الذي تقولون ام غيره لان الذي نقول بوجوده نبي من اوصافه المشخصة وصف واحد وهو تبشيره بنبينا محمد صلى الله عليه وآله فان سلم الخصم اتصافه بهذه الصفة بطل استصحابه وان انكره قلنا ان نقول لا نعرف بوجود جزئي حقيقي مسمى بعيسى غير هذا فبذلك يبطل قول الكتابي في مقام مناظرة السيد الجليل ان عيسى الشخص الجزئي لا يتفاوت خالد بين ان نقول بنبوة محمد صلى الله عليه وآله او لا نقول وعلى هذا فقول الامام عليه السلام جواب الايراد سابق ودفع دخل لا ايراد لاحق بحيث افحم به الجاثليق فسكت فيكون جواب الامام في مقام الاسكات حالا لزام ومن دليل الحكمة لا في مقام الاقناع ومن دليل المجادلة بالتي هي احسن كما زعمه بعضهم نعم يتجه ما ذكرناه سابقا ان الكتابي بل والجاحد ليس في مقام الاستصحاب كما هو محط نظر العلماء ويؤيده ما روي في الاحتجاج للشيخ الطبرسي ره من كيفية مناظرة الامام عليه السلام مع الجاثليق وملخصه هو ان الامام عليه السلام قال له ايها الجاثليق انت قائل بنبوة عيسى قال نعم لو لم اكن قائلا به لكنت كافرا قال ع ايكون قولك مع الدليل او بلا دليل قال مع الدليل قال ع فما دليلك قال ا يا تره ومعجزاته قال ع اورأيت معجزاته قال لا بل وصلت الي بالاخبار المتواترة قال عليه السلام وصلت اليك من المسلمين قال لا قال ع فمن اليهود قال لا بل من النصارى قال عليه السلام فاذا ثبت معجزة عيسى باخبار النصارى وهم امته فلم لا يثبت معجزة محمد صلى الله عليه وآله باخبار المسلمين وما الموجب للفرق فسكت الجاثليق ولا يخفى ان الملائم في هذا المقام ان يقول لو اراد الايراد بعد ذلك ان معجزته مجمع عليها بين المسلمين والنصارى ومعجزة محمد صلى الله عليه وآله مختلف فيها ولا يترك المجمع عليه بالمختلف فيه وجوابه حينئذ ما ذكرنا ان هذا يستلزم اسقاطها اليهود عليهم بل امم الانبياء السلف على

في مباحث الاستصحاب

وليس بملائم للمقام التمسك بالاستصحاب وكيف كان فلا يحضرني الآن كتاب يشتمل على تمام فقرات الحديث لأتأمل فيها **قوله** فافهم آه **اقول** لعله
اشارة الى ان هذا الاحتمال مع بعده او لا ظهور مطالبة الجاثليق بالبينة بعد جواب الامام عليه السلم في انه رفع لليد قطع النظر عن الاستصحاب فيكون هو ايضا
مدعيا انه لا يستلزم مصيرة الامام عليه السلم مدعيا مثبتا ومسلما للاستصحاب المام من انه عليه السلم في مقام المماشاة **قوله** حيث ان النهي للدوام آه
اقول الاولى التمسك فيه بالثبات كما تمسك به السيد العميد ره ومنعه من بعض الافاضل في غير محله وقد يتمسك فيه بان ترك الطبيعة لا يحصل الا
بترك جميع افرادها ويورد عليه بان الطلب كالمطلوب يحتمل الاطلاق والتقييد فطلب ترك الطبيعة انما يقتضي ترك جميع افراد الطبيعة في الجملة لا دائما
فان المطلقة غير الدائمة فلا يمكن اثبات الدوام بالا للفظ لا من جهة المادة ولا من جهة الصيغة نعم يمكن اثباته بدليل الحكمة نظرا الى انه لو لم يحمل على العموم
في الازمان مع فرض عدم تعيين شيء منها لزم الاغراء بالجهل وقد يستشكل في ذلك بان النهي كالامر فكما ان الامر لا يفيد الدوام ولو بدليل الحكمة فكذا النهي
لعدم الفرق بينهما حيث ان المطلوب في كل منهما مطلق الطبيعة غاية الامر ان المطلوب في الامر مطلق طبيعة الايجاد المتحقق في ضمن الفرد وفي النهي مطلق طبيعة
الترك المتحقق في ضمن ترك جميع الافراد في زمان ما وفيه ان الفرق بينهما في غاية الظهور لدوران الامر بين الاقل والاكثر وعدم الانضباط والانتظام لو لا الحمل
على العموم في الثاني دون الاول كما لا يخفى وقد حققنا ذلك في محله بما لا مزيد عليه **قوله** واذا فرض خروج بعض الافراد آه **اقول** لنذكر في الفقه امثلة
لا تحصى منها مسئلة الخيار المذكور في المتن ومنها انه علم بخروج بيع المعاطاة قبل التصرف عن عموم الناس مسلطون على اموالهم فلا تسلط للمشتري فيه
لتسلط البايع على الفسخ وبعد زوال تلك الحالة وتحقق التصرف الذي يشك في صدق التصرف عليه كقطع الثوب يكون من محل البحث ومنها انه علم خروج
الهبة قبل القبض عن عموم تسليط الناس على اموالهم لتسلط الواهب على الفسخ وبعد حصول امر يشك في صدق القبض عليه يكون من محل البحث ومنها
انه علم بخروج الكر المتغير بالنجاسة عن عموم خلق الله الماء طهورا وبعد زوال التغير يكون من محل البحث ومنها انه علم بخروج ايام الحيض عن عموم قوله تعالى فأتوا
حرثكم انى شئتم بناء على عمومه من حيث الزمان ويكون الوطي في زمان النفاس قبل الغسل من محل البحث الى غير ذلك من الامثلة التي يجدها المتتبع **قوله**
الحق التفصيل في المقام آه **اقول** هذا التفصيل يقرر بتقريرات ثلثة متقاربة المفهوم متحدة المفاد احدها ما ذكر في المتن وثانيها ان العام اما ان يفي
بافادة العموم الزماني كالعموم الافرادي كما عليه اكثر مشايخنا من فقهاء النجف الاشرف من العرب واما لا كما يقال بعدم افادته اياه كما عليه جماعة وثالثها ان
العام اما ان يلاحظ مجموعيا بالنسبة الى الحكم او يلاحظ افراديا كما في مثل اوفوا بالعقود يحتمل ان يكون العموم مجموعيا فمعناه انه يجب الوفاء بكل عقد
على وجه الاستمرار فالحكم في جميع العقود واحد هو وجوب الوفاء الاستمراري ويحتمل ان يكون العموم افراديا فمعناه انه يجب بكل عقد الوفاء في كل زمان
فيدل على وجوب الوفاء المتعددة في كل وقت بالنسبة الى اجزاء الزمان **قوله** فالظاهر جريان الاستصحاب آه **اقول** الذي يترجح في النظر عدم جريان
الاستصحاب في هذه الصورة ايضا وذلك لان قوله تعالى اوفوا بالعقود مثلا يدل على وجوب الوفاء في الجملة لانه مطلق وهو في قوة الاهمال وادلة الخيار ايضا دلت
على ثبوته في الجملة ولا تعارض بينهما اذ لا تعارض بين المهملتين كما في الانسان ناطق والانسان غير ناطق والانسان ضاحك والانسان غير ضاحك نعم تدل الا
الاية على العموم بمقتضى حكم العقل بقبح التكليف بلا بيان وانه لو اريد فرد خاص لقيده به غاية الامر ان ادلة الخيار اقتضت تقييد الاية في الجملة اذ الاصل
عدم التخصيص فيقيد وجوب الوفاء بالحالة الفورية المتعقبة لظهور العيب في المعيب ويبقى في اجزاء الزمان الباقية تحت اطلاق الاية فلا يمكن استصحاب الخيار
لان الاصل دليل حيث لا دليل نعم لو قلنا بان الاطلاق يتبع العموم العقلي في الزوال بالتقييد لتوجه ذلك لكن الاطلاق في شيء من الهيئة شيء آخر فتأمل ولا يذهب
عليك ان ما رجحنا فيه عدم جريان الاستصحاب ليس هو الصورة التي حكم المصنف الاستاد ره بعدمه فيها ايضا حيث بنينا على افادة العموم الزماني والصورة التي اختار
المصنف جريانه فيها ما اذا لم يفد العموم وذلك لان عبارته كغيره من افادة العموم افادته بحسب اللفظ كما هو ظاهر من مقابلته بهذا والا فالعموم العقلي يتحقق من الاطلاق
لا محالة فالصورة التي ذكرناها هي الصورة الثانية التي هي مورد كلام المصنف ره لا الصورة الاولى **قوله** من انه فوري آه **اقول** قد اثبت المصنف الاستاد ره
في مكاسبه فورية بعد حكمه بعدم الرجوع الى العموم ولا اجراء الاستصحاب بوجه آخر وهو الرجوع الى اصالة فسخ المغبون وعدم ترتب الاثر عليه بقاء آثار العقد الثابت
اللزوم من هذه الجهة فيقتضي فورية الخيار ليس هذا كاستصحاب الخيار لان الشك هنا في الرافع فالموضوع محرز كما في استصحاب الطهارة بعد خروج المذي
وهو وجه لطيف **قوله** لان عموم الوفاء بالعقود من حيث الافراد آه **اقول** قد يحكى عن بعض الاساطين الرجوع فيه الى العموم لو منعنا الاستصحاب على
خلافه نظرا الى قضية المادة فان مادة الوفاء يقتضي العمل بمتعلقه في جميع الازمان والاحوال الا ما خرج فيجب الوفاء بالبيع بعد اول زمان الاطلاع
عملا بمقتضى مادة الوفاء وفيه ان قضية المادة ذلك يستلزم مجازيتها عند تقييد الوفاء بوقت خاص واخراج بعض الافراد في بعض الازمان وهو جنبي
بالنسبة الى ظواهر الاذهان مع ان مرجع ذلك الى العموم العقلي وقد مر الكلام فيه **قوله** بناء على انه لا يستفاد آه **اقول** توضيح هذا الكلام
من قوله الى اخره ان الاية تفيد اطلاق وجوب الوفاء بالنسبة الى ازمنة التراجع بدليل الحكمة الى استمراره في جميع الازمنة والعموم الزماني المستفاد من
ذلك الاطلاق بالنسبة الى كل فرد من موضوع الحكم تابع لدخوله تحت العموم بحسب الافراد فلو فرض خروج فرد منه فلا يفرق فيه بين خروجه عن حكم
العام دائما او في زمان ما اذ ليس في خروجه دائما زيادة تخصيص في العام حتى يقتصر على القدر المتيقن نعم لو افاد الكلام العموم الزماني على وجه يكون الزمان
مكثرا لافراد العام بحيث يكون الفرد في كل زمان مغايرا له في زمان آخر كان اللازم بعد العلم بخروج فرد في زمان ما الاقتصار على المتيقن منه لان خروج غيره من الزمان

في بيان الأمر العاشر

مستلزم لخروج فرد آخر من العام غير ما علم خروجه قال ثم ان في المكاسب بخفي ان نظائر هذا الفرق ليس كون عموم الزمان في الصورة الأولى من باب الاطلاق في المحمول على العموم

بدليل الحكمة وكونه في الصورة الثانية عموما لغويا بل المناط كون الزمان في الأولى ظرفا للحكم وان فرض عمومه لغويا فيكون الحكم فيه حكما واحدا مستمرا لموضوع

واحد فمرجع الشك فيه الى الشك في استمرار حكم واحد وانقطاعه فيستصحب والزمان في الثانية مكثر لافراد موضوع الحكم فمرجع الشك في وجود الحكم

في الآن الثاني الى ثبوت حكم الخاص لفرد من العام مغايرا للفرد الأول ومعلوم ان المرجع فيه الى اصالة العموم انتهى ومنه يظهر سقوط الايراد على كلام جامع المقاصد

بان الآية مطلقة لا عامة فلا تنافي الاستصحاب فلا تغفل ثم انه ره وان تحقق القول بجريان الاستصحاب هنا الا انه ضعفه في مكاسبه بناء على المداقة العقلية

التي هي مرضية عنده نظرا الى اختلاف الموضوع فيه ضرورة ان المتيقن سابقا ثبوت الخيار لمن لم يتمكن من تدارك ضرره بالفسخ فاذا فرض تمكن الشخص منه ولكنه لم

يفعل تبدل الموضوع فلا يستصحب الحكم لانه من قبيل المحرز نعم حكم بجريانه فيما لو احرز الموضوع من دليل لفظي على المستصحب او كان الشك في رافع الحكم حتى

لا يحتمل ان يكون الشك لاجل تغير الموضوع ثم ان بعض من قارب عصرنا بنى المسئلة على مبنى آخر فقال لما نقطع ان المسئلة مبتنية على ان لزوم العقد

معناه ان اثر العقد مستمر الى يوم القيمة وان عموم الوفاء بالعقود عموم زماني للقطع بان ليس المراد بالآية الوفاء بالعقود آنا ما بل على الدوام وقد فهم المشهور

منها ذلك باعتبار ان الوفاء بها العمل بمقتضاها ولا ريب ان مقتضاها بحسب قصد المتعاقدين الدوام فاذا دل دليل على ثبوت خيار من ضرر او اجماع او

نص في ثبوته في الماضي ومطلقا بناء على الاهمال لا الاطلاق في الاخبار فيكون استثناء من ذلك العام ويبقى العام على عمومه كاستثناء ايام الآفة في قوله

الثلثين ووقت المعصية ونحوها من حكم السفر وان اللزوم ليس كالعموم وانما يثبت ملكا سابقا ويبقى حكمه مستصحبا الى المزيل فيكون التعارض بين

الاستصحاب بين الثاني وارد على الأول فيقدم عليه انتهى ورده شيخنا المصرح بان ما جعله مبنى الرجوع الى العموم من استمرار اللزوم مبنى لطرح العموم

والرجوع الى الاستصحاب وان الكل متفقون على الاستثناء في اصالة اللزوم الى عموم آية الوفاء واذا امكن الاستثناء فيه الى الاستصحاب ايضا فلا وجه للاغماض

عن الآية وملاحظة الاستصحاب **قوله** الا ان بعضهم قيده آه **اقول** هو السيد ره في الرياض قوله لان نفي الضرر آه **اقول** لان المناط

في احراز الموضوع ان كان الدقة العقلية فلا يجري الاستصحاب وان كان اليد دليله هو الاجماع وان كان المسامحة العرفية فيجري ان كان المدرك قاعدة الضرر

كما اعترف به ولا في المناط على ما حكي عنه مستندا الى احتمال ان يكون الضرر علة محدثة يكفي في بقاء الحكم وان ارتفع الا انه يدعى انه اذا استند الحكم الى الضرر

فالموضوع للخيار هو المتضرر العاجز عن تدارك ضرره وهو غير متحقق في الزمان اللاحق كما صرح به في المكاسب على ما نقلنا عنه قوله ليست من قبيل الغايات آه

اقول بل هي من قبيل المحكوم بالنسبة الى الحاكم بل المورود بالنسبة الى الوارد لان تلك الاصول والعمومات تعليقيات بمعنى ان الحكم فيها معلق بالجهل وبعد حصول

العلم الشامل للشرعي المتحقق على الاستصحاب ينتفي الحكم لانتفاء موضوعه وهو الجهل وكذلك هو هذا ليس من التخصيص في شيء اذ التخصيص هو رفع

الحكم الذي لولاه لكان ثابتا وكان موردا فعله دون شيء آخر وتلك العمومات بعد فرض الاستصحاب في قبالها ترتفع بنفسها لا انه يرفعها الاستصحاب فهو من قبيل

التخصص لا التخصيص وللقائل ان يقول كون كل العمومات الواردة في الطهارة والحلية والبراءة من قبيل التعليقيات ممنوع فان من عمومات طهارة الماء

ما ليس فيه تعليق بالجهل كقوله تعم وانزلنا من السماء ماء طهورا فيكون الاستصحاب بالنسبة اليها مخصصا **قوله** وهو الذي يتوهم كونه مخصصا آه

اقول بطلان التوهم ظاهر لا يحتاج الى البيان لان الدليل على ثبوت الحكم في الآن اللاحق حينئذ هو العام من غير حاجة الى الاستصحاب لا يمكن

الاستصحاب على ذلك التقدير لعدم الشك للآن اللاحق الذي هو زاد كانه بعد دلالة العام على ثبوت الحكم في جميع الازمان والاحوال نعم يتعقل الاستصحاب لو كان

العموم مستفادا من الحكمة وهو راجع الى الاحتمال الأول في العمومات في كلام السيد ره فان قلت حاصل ما ذكرتم ان الاستصحاب لا يعارض الادلة الاجتهادية

لانه دليل حيث لا دليل وهو انما يتم عند من يقول بان الاستصحاب من الاصول العملية والادلة الفقاهية ولعل السيد ره يعتقد بانه من الادلة الاجتهادية كما ذهب

اليه جماعة قلت انا نقول بكونه من الادلة الاجتهادية لا يدل على ان له قابل بل ربما يدعى ان ما استقر عليه مذهب العامة بل مذهب من جعل حجيته من باب الظن الخاصة

ايضا الا ان هذا القول لا يلائم مذاق السيد ره حيث اناط الامر في حجيته على الاخبار والتعبد **قوله** فافهم آه **اقول** لعله اشارة الى ان مورد اسم

التخصيص في الاصطلاح ما كان الخاص فيه فردا من افراد العام والاستصحاب بعد هذا التكلف ايضا لا يكون في عرض العام كما لا يخفى قوله كما صرح به بعض

المحققين آه **اقول** هو المحقق الخونساري ره فانه ذكر في شرح الدروس ما ملخصه ان الوجوب التبعي معلول الارتفاع والوجوب النفسي معلول الانتفاء والاستصحاب

انما يتقوم بالتعين لسابق والشك للآحق ومع عدمهما فلا يتحقق مجراه من دون فرق في ذلك بين المركبات الجعلية والخارجية وينبغي ان يعلم ان هذا الاشكال

انما يتجه اذا بنينا في احراز الموضوع على الدقة العقلية والا فلو بنى على المسامحة العرفية فلا وقع له ومن هنا ينقدح ان متابعة كثير من متأخري المتأخرين

للمحقق المذكور في الاشكال لا وجه له مع بنائهم في احراز الموضوع على المسامحة كما يتراءى من كلماتهم في مسئلة الاستصحاب الكرية وعدمها في صورتي نقصان الماء

وزيادته وفي مسئلة استصحاب الحلال في الماء بعد امتزاجه بالمضاف بحيث يشك في بقاء الاطلاق وفي مسئلة دوران الامر بين الوجوب التعييني والتخييري

كما اذا ورد الامر مطلق كالعتق ونحوه مع التمكن بالمقيد كالمؤمنة في المثال في حال الخطاب على عدمه في حال الاداء فانهم يحكمون بوجوب المقيد في حال عدم التمكن

للاستصحاب مع تبدل الموضوع لو بنى على المداقة الى غير ذلك من المسائل التي بنى الامر فيها عندهم على المسامحة في الموضوع فلان بنوا عليها في المحمول كما

في المقام حيث ان الكلام في وجود الجزء كان مما ان الموضوع هو المعاد بالنسبة الى المحمول مع امكان ارجاع الامر في المقام الى الشك في الموضوع ايضا بان يقال

في مباحث الاستصحاب

في مسئلة الاقطع مثلا انه وقع الشك في ان موضوع حكم وجوب الوضوء هل هو الشخص المتمكن من غسل جميع الاعضاء او مطلقا فلو لوحظ ملاحظة المحققا
عليهم يصير حينئذ اوضح ثم ان مقتضى التحقيق عندك ان مناط الامر بامكان بقاء الجزء الباقي وعدمه ليس نشأ منه الفرق في المقام بين المركبات الخارجية العقلية
سواء كانت حقيقية وهي التي تختص بلوازم وآثار لا تكون عين مجموع لوازم الاجزاء وآثارها كالقوت واحد من غيرها وهي غيرها كالعشرة او القنب وبعبارة
اخرى المركب الحقيقي ما يتحقق الحاجة بين اجزائه وغيرها ما لا يكون كذلك كالحجر الموضوع بجنب الانسان وفي المركبات الخارجية ايضا بين المركبات الاتحادية
التقييدية والانضمامية وفي الثانية بين ما يكون الجزء المنعدم من اعظم مقوماته وما لا يكون كذلك سواء كان من المركبات المقدارية ام غيرها وسواء
كان من الامتزاجية ام غيرها توضيح المرام ان الاجزاء على قسمين قسم يكون كل واحد منها مستقلا بالوجود ومستبدا بالتحقق والمركب منها هو المركب
الخارجي وقسم لا يكون كذلك بل يكون الاجزاء متحدة في الوجود متميزة بضرب من التحليل والاختراع العقلي والمركب منها هو المركب العقلي والاجزاء العقلية
هي الاجناس والفصول وهي ليست باجزاء في الحقيقة لكون المركب منها بسيطا في الخارج بل باعتبار ان الاجزاء الخارجية من المواد والصور فقد تقرر في محله
ان الجنس هو المادة اذا اعتبرت لا بشرط كما ان الجنس مادة اذا اعتبر بشرط لا وكذا حال الفصل بالنسبة الى الصورة فالجنس لا يمكن بقاؤه بدون الفصل
فلا يجري فيه الاستصحاب كما لا يجري فيه قاعدة الميسور والمعسور واما الاجزاء الخارجية فلتميزها في الوجود فان لم يعتبر على وجه التقييد بل
اعتبر على وجه يلاحظ فيها مجرد الانضمام فيمكن بقاء بعضها وجريان الاستصحاب بالنسبة اليه لامكان اعتبار الحكم بالنسبة الى الاجزاء على
وجه تعدد المطلوب بحيث يكون كل واحد منها موردا له وبملاحظة النظر الا اذا كان الجزء المفقود مما به قوام الماهية بحيث يكون الماهية مع قطع النظر عنه خاليا
عن الحكم واذا حكم الا انه لم يرد تعلق الحكم بها كذلك فظهر مما بيننا امكان اجراء الاستصحاب في اجزاء المركب الخارجي ولو بني على المداقة العقلية سيما في المركبات
الشرعية التي هي ماهيات جعلية وحدتها مجعولة من الشارع لاختلاف الاغراض في كيفية الجعل مما لا يمكن انكاره **قوله** المشكوك في مدخليتها اه اقول
بل لا مدخلية لها وانما تعلق التكليف بالقدر المشترك بينها نظرا الى ان الماهية المستجمعة لجميع الاجزاء والشرائط غير ممكنة غالبا فربما يصير المكلف
في زمان العمل مريضا بعد ما كان صحيحا او مسافرا بعد ما كان حاضرا الى غير ذلك من التغيرات والتبدلات فيلزم لغوية التكليف مع علم الحكيم المطلق
بها لو اريد المستجمع لجميع الشرائط او سقوطه وكلاهما بديهي البطلان **قوله** ومنها قوله ع في صحيحة زرارة الثانية اه اقول وربما يستشهد
عليه بفقرة اخرى من هذه الصحيحة ايضا وهو قوله فان ظننت انه اصابه ولم اتيقن الخ بتقريب ان حكم الامام عليه السلام بطهارة الثوب مع تصريح السائل
بالظن باصابة القذارة الثوب قرينة واضحة على انه لا اعتبار بالظن بالخلاف مضافا الى ما فيها من ترك الاستفصال المفيد للعموم المقتضي لارادة
المعنى الاعم من الشك الوارد فيها وفيه ما لا يخفى اذ بعد النظر والفحص في الثوب عدم رؤية القذارة فيه مع الظن باصابتها اياه يحصل الظن بعدمها
فيكون المستصحب حينئذ مظنون البقاء والتمسك بالقاعدة لا حاجة اليه بعد عدم الاجمال في لفظ الشك وظهوره في المعنى الاعم مورده الا ما وقع فيه
الاجمال **قوله** ظاهر في مجرد الاحتمال اه **اقول** اي احتمال المستصحب وكون خلافه مظنونا فيعلم انه يكفي مجرد احتماله فلا يضر الظن بالخلاف
قوله من باب التعبد المستنبط من الاخبار اه اقول بمعنى ان لا يلاحظ فيه افادة الظن وعدمها اصلا او هو مشارك للظن النوعي في عدم منافاته مع الظن
في الطرف المخالف ويفارقه من جهات اخر مثل ان حصول الظن الشخصي يرجح احدى الامارتين اللتين يكون حجيتهما من باب الظن النوعي بخلاف الامارتين اللتين
يكون حجيتهما من باب التعبد ووجه الفرق ان المناط في الظن النوعي الوصول الى الواقع وحجية الامارة انما كانت لمصادفتها الواقع غالبا وعلى هذا الامارة
التي تفيد الظن بالفعل اقرب الى الواقع فترجح على الاخرى لذا ذكر بعضهم ان التقليد لو بني فيه على الظن النوعي لم يكن قصر على الاعلم والاورع من المجتهدين
الا من باب حصول الظن الشخصي منه لان جواز الرجوع الى كل من المجتهدين مشروط بعدم الظن من قول الاخر ولا شك ان الاعلم يحصل من قوله الظن في مقابلة غيره
ومن هنا ذهب جماعة منهم ثاني الشهيدين في المسالك الى وجوب تقليد الاعلم مستدلين بلزوم تجويز ترجيح المرجوح على الراجح لولاه ولا يرد ما اورد عليه
المقدس الاردبيلي ره من ان الظن قد يحصل من قول غير الاعلم وجعله مطابقا لنفسه وجماعة من قدماء الاصحاب وذلك لان المدار في الظن النوعي على الظن
المستفاد من نفس الامارة لا من الامور الخارجية نعم لو بني امر التقليد على التعبد الصرف لم يكن فرق بين الاعلم وغيره وقد جعل المحقق القمي ره الفوائح من الكبرى
حيث ان ايجابهم تقليد الاعلم يفيد ان اتكالهم على الظن وعدم اعتبارهم تقليد الميت مع امكان حصول الظن منه يفيد ان اعتمادهم على التعبد وبالجملة المناط
في الظن النوعي هو الامارتية والكشف عن الواقع بخلاف التعبد ومثل انه لو تعارض الامارتان اللتان يكون حجية احديهما من باب الظن النوعي والاخرى من باب التعبد قدم
الاولى على الثانية اذ المفروض انها ناظرة الى الواقع الذي هو المقصد الاصلي وهذا هو السر في تقديم الاستصحاب على البراءة الى غير ذلك من جهات الفرق
فما يتوهم من عدم الفرق بين الظن النوعي والتعبد غافل عن التحصيل وهو واضح **قوله** كبقاء الموضوع اه **اقول** المعتبر في جريان الاستصحاب هو اتحاد النسبة
اي النسبة في الزمان السابق والنسبة في الزمان اللاحق من جميع جهات الاتحاد بمعنى الاتحاد بحسب المحمول والمكان وغيرهما من القيود عدا الزمان الموجب اختلافه
للشك في بقاء النسبة الحكمية الثابتة في القضية لعدم العلم بثبوتها وبالجملة الوحدات الثمان المعتبرة في باب التناقض عدا الزمان معتبرة في جريان الاستصحاب
واعتبار بل وحدة الحمل التي اعتبرها في التناقض تبعا للمحقق الحكيم صدر الدين الشيرازي نعتبرها هنا ايضا فلو اختلف الحمل مثلا لم يجر الاستصحاب وعليه
فرع بعضهم عدم جواز استصحاب الحكم في الاجزاء الباقية من المركب لتعدد الكلام فيه فان الحكم الاول استقلالي والثاني تبعي فالمحمول الاول غير المحمول الثاني وكذا انا

فهو غلط لان مدعي ابتنائه مثل المسئلة ايضا يحتاج الى الاستدلال

في اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب

اختلف المكان بل الزمان ايضا اذا اعتبر قيدا لا ظرفا كما لا يخفى وكذا اذا اختلف الحمل مواطاة واشتقاقا او ذاتيا او وصفا عينيا على ما حققنا ولعل تركهم للتعرض لما ذكرناه لاتكالهم على الوضوح وانما تعرضوا للموضوع لانه الركن الوثيق في مجرى الاستصحاب **قوله** رجوع الكلام آه **اقول** يمكن ان يفرق بين الامور المذكورة بان بقاء الموضوع ليس بشرط اذ الشرط عبارة عن الامر الخارج عن الشيء الذي يتوقف تحققه عليه وهو ليس كذلك بل هو من مقومات الاستصحاب التي لا يمكن تحققه بدونها فيكون من الاجزاء ووجود المقتضي يكون شرطا لاعتباره وحجيته لا جريانه لامكان جريانه بدونه واما عدم المعارض فيختلف باختلاف الموارد فان كان الدليل المقابل له موجبا لانتفاء موضوعه فعدمه شرط لجريانه كالاول على فرض تسليم شرطيته والا فهو شرط لاعتباره وحجيته كالاخير **قوله** والمراد به معروض المستصحب آه **اقول** المراد بهذا الكلام تعريف الموضوع على وجه يظهر الفرق بينه وبين المستصحب وقد خفي ذلك على بعض القاصرين ولذا جرى ديدن علماء هذه الاعصار بتعرض بيان الفرق بينهما مع كونه في كمال الظهور وملخص الكلام في الفرق بينهما ان المستصحب امر عرضي مقطوع البقاء في الزمان السابق ومشكوك البقاء في الزمان اللاحق والموضوع هو المعروض له ولو كان بواسطة امر اخر فان كان الموضوع امرا خارجيا لا يكون متعلقا بامر خارجي فالمستصحب وجود ذلك الامر الخارجي والموضوع نفس ذلك الامر الخارجي مثلا زيد المفقود الذي شك في وجوده وعدمه فالمستصحب وجوده والموضوع نفس زيد واما ان كان الموضوع امرا خارجيا عارضا لامر خارجي اخر فالمستصحب هنا وان كان بحسب الواقع هو وجود ذلك الموضوع ولكن المتداول هنا ان المستصحب نفس ذلك الموضوع وموضوع المستصحب معروض ذلك الموضوع كما في الرطوبة العارضة للثوب وكذا الكلام في الاحكام فلو شك في بقاء وجوب الصلوة مثلا فالمستصحب وان كان في الحقيقة هو وجود الوجوب الا ان المتداول في الالسنة ان المستصحب هناك نفس الوجوب وموضوعه هو الصلوة كذا حققه بعض الافاضل **قوله** وبهذا اندفع ما استشكله بعض آه **اقول** حاصل الاستشكال ان هذا الشرط انما يتم فيما له موضوع كالاحكام واما ما لا يعقل له موضوع كنفس الموضوعات فلا يتم فيه اذ لو كان موجودا في الان الثاني وهو معنى البقاء لم يبق شك حتى يحتاج الى الاستصحاب وربما يدفع هذا الاشكال بان محط انظارهم في هذا الاشتراط الى الاحكام بان يكون صدره اولا من القائلين بعدم حجيته في الموضوعات ثم تبعهم في ذلك غيرهم او يكون ذلك مستفادا من الخارج وهو في غاية السقوط لانه مع كونه التزاما بالاشكال لا دفعا له لا يلائم مذهب القائلين باعتباره في الموضوعات لان نظرهم على الحجية لا على الجريان لامكان مع انه يستلزم التخصيص في الدليل العقلي الا ان يدفع بعدم معقولية الاشتراط بالنسبة الى الموضوعات ليرجع الى التخصيص وربما يدفع بوجه اخر وهو ان الاشتراط يتم في المقامين ويلاحظ في كل منهما على حسب حاله ففي الاحكام يشترط بقاء الموضوع في الزمان الثاني ليمكن اثبات حكمه له وفي الموضوعات ليمكن اثبات البقاء ثانيا للموجود لا لامر اخر وهذا ايضا مما لا محصل له كما لا يخفى وربما يدفع بوجه ثالث وهو ان الموضوع هو النفس الناطقة والامر المستصحب المشكوك بقاؤه في زمان الشك هو تعلقها بالبدن وفيه مع الغض عن عدم الدليل على بقاء النفس لو فرض الشك في بقاء النفس الناطقة مع ان هذا اللحاظ ملحوظ بعيد عن انظار العامة في مقام الاستصحاب على انه لو تم لم يفد تمام المقصود وهناك وجه اخر في الدفع وهو ان يكون مرادهم امكان البقاء بمعنى انه يشترط عدم العلم بعدم بقاء الموضوع وهو متحقق في موارد الاستصحاب وسيأتي الكلام في دفعه والذي يختلج بالبال في حل الاشكال هو ان يقال ان الموضوع هو الذات التي ترجح طرف احتمال وجوده على عدمه لتساويهما بالنسبة اليه بايجاد العلة الموجدة فان الممكن ما لم يترجح احد طرفي وجوده وعدمه لا يوجد فالعلة توجده ولا فيجب ثم توجده فيوجد فالوجود بعد الوجوب فذلك الذات الواجب بالغير بعد ايجاده باق على حالة الترجح والخروج عن التساوي ما لم يحدث علة الاعدام فان العدم الذي لا يحتاج الى العلة هو العدم الازلي الاصلي الذي يكتفي فيه بعدم علة الوجود واما العدم اللاحق فيحتاج الى العلة كالوجود فعدم بقاء الموضوع بفرض فيما يحصل فيه ما يخل بجهة الترجح كانقضاء العمر الطبيعي حيث ان عادة الله تعالى جرت بالاعدام بعده فما لم يحصل يمكن استصحاب الذات المترجح الوجود الواجب بالغير والبقاء بهذا المعنى يمكن تصويره في استصحاب الامور العدمية ايضا كما لا يخفى وهذا غير الوجه الذي ذكره شيخنا المصرح وان كان قريبا منه فان الموضوع بناء على ما ذكره هو الذات في مرتبة التقرر وبناء على ما ذكرناه هو الذات الخارج من الليس المطلق الى الترجح وبالجملة القائم بين عالمي الليس والايس المطلقين **قوله** فالموضوع في استصحاب حيوة زيد آه **اقول** يعني ان الموضوع هو ذات زيد المتقرر في الذهن مع قطع النظر عن تلبسه بالوجود الخارجي والعدم فلا يلاحظ فيه وصف الحيوة ولا الممات لا يقال ان الذات في عالم الواقع وحاق الحقيقة ونفس الامر اما ان يكون حيا او ميتا موجودا او معدوما فما معنى قابليته للاتصاف باحدهما مع ان القابلية يستلزم عراء الذات عن المقبول وعن نقيضه والا لزم اما اتصاف الشيء بنفسه او اتصافه بنقيضه وكلاهما باطل لانا نقول هذه شبهة اوردها الحكماء والمتكلمون في تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وعرائه عنهما في ذاته حيث انه يستلزم ارتفاع النقيضين وجوابها ان مرتبة الذات في نفسها غير الواقع ونفس الامر فلا امتناع في كون الذات متصفة بالعدم والوجود في نفس الامر خالية عنهما في المرتبة فارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز والممكن مع انه واجب الوجود حال الوجود والا لم يوجد ممكن بالذات **قوله** وهذا المعنى لا شك في تحققه آه **اقول** لقائل ان يقول اذا كان المراد من بقاء الموضوع في استصحاب الموضوعات هذا المعنى فلا حاجة الى اشتراطه لتحققه دائما وعدم تصور خلافه والاشتراط انما يحتاج اليه فيما يحتمل البقاء وعدمه فانه يتصور عدم البقاء بهذا المعنى فان قيل في صورة ان ضد المستصحب قلنا هذا بمنزلة اليقين بخلاف المستصحب في استصحاب الاحكام كالعلم بالنجاسة بعد العلم بالطهارة وهذا العنوان غير عنوان عدم بقاء الموضوع الا ان يقال ان عدم البقاء يتصور فيما اذا حصل ما يخل بالترجح المترتب عليه الوجود الذي حققنا كانقضاء العمر الطبيعي فتدبر **قوله** ثم الدليل على اعتبار هذا الشرط آه **اقول** قد يستدل على الاشتراط

في خاتمة مباحث الاستصحاب

بالاخبار الباب بحيث انها دالة على حرمة نقض اليقين بغير اليقين وهو لا يصدق على تقدير بقاء الموضوع وعدم تبدله لاختلاف الاحكام باختلاف الموضوعات
ولا يكون نقضا ولا انتقاضا انها لا تفيد ازيد من اعتبار عدم العلم بالارتفاع لظهور ان الاستصحاب من قبيل التنزيلات ويكفي فيها مثل المقدار ومن هنا
يظهر وجه عدم الاستدلال المصرح بها فانه من يشترط العلم بالبقاء ولا يكتفي بعدم العلم بالعدم وقد عرفت انها غير وافية به كالاجماع الذي تمسك به بعضهم

قوله اما لاستحالة انتقال العرض اه **اقول** اتفق المتكلمون والحكماء الا ما شذ وندر وزاغ عن البصر على استحالة انتقال العرض من موضوع
الى آخر واستدلوا عليه بوجوه اقواها ما ذكره الحكماء وتقريره ان تشخص العرض لا يجوز ان يكون للمهية والا لزم انحصار المهية في شخص ضرورة امتناع تخلف
المعلول عن علته الموجبة ولا لما هو حال في العرض والا لزم الدور لان الحال في الشيء محتاج اليه متأخر عنه في الوجود فلو كان علة التشخص لكان متقدما
عليه ولا لامر منفصل عنه لان نسبته الى الكل على السواء فافادته هذا التشخص دون ذاك ترجيح بلا مرجح ولا لهويته على ما اورده صاحب المواقف سندا
لمنع الحصر لان الهوية تطلق على التشخص وعلى الوجود الخارجي وعلى المهية من حيث كونها متشخصة وشيء من هذه المعاني ليس متقدما على التشخص ليكون
علة له فتعين ان يكون تشخص العرض بمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال في محله قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر حتى يرجع آخر الامر الى المحل دفعا
للدور والتسلسل واذا كان تشخصه بمحله منع بقاؤها بالتشخص عند انتقاله عن ذلك المحل والحق ان الاستدلال بهذا التجشم ناش عن عدم التأمل في معنى قيام
العرض بالمحل بل في معنى نفس العرض والا لما احتيج اليه فان العرض تعريفه الخالي عن الكلام البعيد عن النقض والابرام هو انه ما يكون وجوده في نفسه عين وجوده لغيره
ومعنى قيامه بالمحل هو ان وجوده في نفسه عين وجود ذلك المحل وحينئذ فيكون زواله عن ذلك المحل زوالا لوجوده في نفسه فلا يتصور بقاؤه بعد انتقاله
اصلا فان قلت نحن نرى الانتقال بالحس كانتقال الحرارة من النار الى ما يجاورها والرائحة من المسك الى ما يجاوره والى غير ذلك من التأثيرات في التلونيات وغيرها
وبعد العيان لا وقع للبيان قلت العيان انما في مقام البيان اذ لا يحصل القطع بانه عين ذلك العرض انتقل من الموضوع الاول فلعل مثله حدث بايجاد
الفاعل المختار كما ذهب اليه بعضهم او بحصول الاستعداد للمحل ثم الافاضة عليه من المبدأ كما ذهب اليه آخرون وليس بعرض بل اجزاء صغيرة لا تدركها الحواس
كما انه ليس بذلك البعيد **قوله** ومما ذكرنا يعلم ان المعتبر هو العلم اه **اقول** قد يدعى انه المشهور بل كاد ان يكون اجماعيا وبه يشعر كلام
خصوص من عبر بلفظ البقاء لا عدم التبدل والتغير ونحوهما وان خالف فيه جماعة كالمحقق القمي والوحيد البهبهاني على ما نسب اليهما ربما يتمسك فيه
بتقريب عدم صدق النقض على تقديره زوال الموضوع الذي هو واحد الاحتمالين في صورة عدم العلم بالبقاء لان زوال الحكم حينئذ انتقاض لا نقض لكن الانصاف
دلالتها وكيف كان فلا بد من تنقيح البيان في صور الشك في البقاء والتمييز بين اقسامها الى اشار المصنف اليها اجمالا فنقول الشك المتعلق بالموضوع بالنسبة
الى بقائه وعدم بقائه اما لاجل الشك في مجرد بقائه وعدمه من دون مدخلية لحصول شك في الموضوع المستنبط او الموضوع الصرف والحكم سواء كان من
قبيل الشك في المقتضي او من قبيل الشك في الرافع وسواء كان الحكم الشرعي حكما لهذا الموضوع بلا واسطة او بواسطة امر عادي ونحوه مثاله الشك
في بقاء التغير في الماء المتغير سابقا على وجه اليقين الذي هو موضوع حكم النجاسة واما لاجل الشك في الموضوع الصرف بمعنى ان يكون الشك لامر خارجي
كالعمى والظلمة ونحوهما من الامور الخارجية كالمثال المذكور اذا فرض ان منشأ الشك فيه ذلك واما لاجل الشك في الموضوع المستنبط اي مفهومه كلي
نظير الشك في الغناء كالمثال المتقدم اذا ضعف التغير بحيث يشك في كونه مصداقا للتغير الذي يكون موضوعا للحكم واما لاجل الشك في كيفية جعل
الشارع للموضوع بحيث يعلم عدم بقاء الحكم نظرا الى عدم بقاء الموضوع على تقدير وبقائه نظرا الى بقائه على تقدير آخر كما اذا ثبت بالدليل الحكم
كنجاسة الكلب مثلا ويشك في ان المحكوم موضوعا هو ذات الكلب مثلا مع قطع النظر عن صفة الكلبية والصورة النوعية او هو مع صفة الصورة النوعية
ثم صار في المملحة ملحا وعلى كل تقدير فالمستصحب اما ان يكون حكما من الاحكام او موضوعا من الموضوعات اذا عرفت هذا فاعلم انه لما كان المناط في بقاء
الموضوع هو العلم به بحكم العقل باستحالة الانتقال ولان اتحاد النسبتين اي النسبة في الزمان السابق والنسبة في الزمان اللاحق معتبر في حد الاستصحاب
كما انه معتبر في قاعدة الجريان وهما يفيدان اعتبار العلم بالبقاء وان لم يكن الاخبار ناهضة باثباته عندنا فلا بد ان لا يجري الاستصحاب في شيء من الصور المذكورة
لعدم تحقق الشرط المذكور نعم على القول بكفاية احتمال البقاء لا مانع من جريانه من جهة الجهد ولو حصل المانع من جهة لكون الاصل مثبتا او كون المقام من
قبيل الشك في المقتضي ونحو ذلك **قوله** الا انه لا ينفع في استصحاب الحكم اه **اقول** من هنا ينشأ اشكال على القائلين بجريان الاستصحاب
في الاحكام دون الموضوعات كالمحقق السبزواري على ما نسب اليه مضافا الى الاشكال الذي اورد عليهم وعلى غيرهم من ان استصحاب الموضوع موقوف حقيقة
استصحاب الاحكام لان معنى الحكم بوجود الموضوع الحكم بثبوت احكامه الشرعية المترتبة عليه غاية الامر ان استصحاب الموضوع مغن عن استصحاب الحكم
او لا يبقى عليه معه شك بالنسبة اليه ولا يجري الاستصحاب فيما لا شك فيه استصحاب الاحكام كلية ايضا فلا ثمرة لاستصحاب الموضوعات الا في
التفصيل بين جريانه فيه وعدمه ما ذكره من الثمرة مثل حصول التعارض بين الاستصحاب الموضوعي والحكمي وتقديم الاول اجماعا بل لا تعارض معهما
في الحقيقة على القول بجريانه في الموضوعات وبين الاستصحابين الحكميين على القول بعدمه فلا بد من الترجيح والحكم بالتساقط مع عدم المرجح ومثل
ثبوت الاحكام اللاحقة للموضوعات الغير الموجودة بالفعل على القول بجريانه فيها فيثبت وجوب الفطرة ونحوه من الاحكام الآتية على الغائب المستصحب حياته
كما تثبت نفقته وجدة ونحوه من الاحكام السابقة وعدم ثبوتها على القول بعدمه من جهة عدم مسبوقيتها باليقين بالثبوت بل انتفائها باصالة العدم غيره

في اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب

الاولى وابقنا الثانية على القول بعدم جريان الاستصحاب في الاحكام التعليقية اذ على القول بجريانه فيها نثبت الاحكام الآتية بالاستصحاب من دون حاجة الى استصحاب الموضوع فيستصحب وجوب الفطرة مثلا تعليقا فيتنجز اذا حصل الشرط وحاصل الاشكال الناشي مما ذكر في المقام انه يلزم على تقدير اشتراط العلم ببقاء الموضوع عدم جريان الاستصحاب بالنسبة الى الحكم ايضا اذا كان الموضوع غير معلوم البقاء بان يكون الشك في طرو المانع لان استصحابه غير مقرون بوجود الشرط ولو علم ببقاء الموضوع فلا عبرة به واستصحاب الموضوع وان كان مقرونا به الا انهم لا يعملون به كما هو المفروض فلا بد في مقام اثبات الحكم الثابت في الزمان اللاحق من دليل آخر غير الاستصحاب مع انهم لا يلتزمون به بل يجرون الاستصحاب في الاحكام مطلقا الا ان لا يكون العلم ببقاء الموضوع شرطا عندهم وهو غير معلوم **قوله** سواء علم كونه قيدا للموضوع آه **اقول** عدم جواز الاستصحاب في صورة العلم ظاهر واما في صورة الشك والتردد فلدوران الامر بين صدق البقاء وعدمه لاحتمال ذهابه لمدخليته في ثبوت الحكم في الزمان الاول ولزوال ما يحتمل ان يكون له دخل فيه فيكون الامر حينئذ مترددا في الحقيقة بين الاستصحاب والقياس لكونه موجبا عن اسراء حكم من موضوع الى موضوع آخر من دون دليل معتبر فلا بد من المداقة العقلية ليحصل العلم ببقاء الموضوع **قوله** نعم يجري في الموضوعات آه **اقول** وذلك لما هو التحقيق من ان الشك فيها مطلقا من قبيل الشك في الرافع من جهة ان الشيء اذا انتقل من العدم الى الوجود فهو باق على صفة الوجود لا ينتفي الا بسبب عروض شيء يقتضي انتفائه وهذا هو الاصل المعروف من الاصول عند اهل التحقيق **قوله** الثاني ان يرجع في معرفة الموضوع للاحكام آه **اقول** هذا ما اختاره بعض العلماء قده وحاصل مرامه على ما يستفاد من محكي كلامه ان الدليل على الموضوع اما لفظي كالكتاب والسنة او لبي كالاجماع وعلى الاول اما مطلق او مقيد او مجمل فعلى الاول لا معنى لجريان الاستصحاب لان الاطلاق يكفي في اثبات بقاء الحكم المتعلق بهذا الموضوع كما في غيره من المطلقات كما اذا ورد ان الماء يجس فاذا زال التغير يحكم ببقاء النجاسة لتناول الماء المحكوم بالنجاسة لمثل هذا الفرد فلو بقي شك في الحكم حتى يحتاج الى الاستصحاب وعلى الثاني كذلك ايضا للعلم بانتفاء الموضوع لانه مقيد والمفروض زوال القيد مثل ان يقال الماء المتغير نجس فلا يبقى الشك في انتفاء النجاسة عند زوال صفة التغير وعلى الثالث يكون محلا لجريان الاستصحاب مثل ان يقال الماء اذا تغير فهو نجس ولا فرق حينئذ بين اتحاد الموضوع عرفا في الزمانين وعدمه لان المناط اتحاده بحسب ما يصدق عليه الاسم بملاحظة ما وقع موضوعا في الكتاب او السنة وعلى الثاني وهو ان يكون الدليل لبيا يجري الاستصحاب اذا حصل العلم ببقاء الموضوع وبقاء ما يحتمل مدخليته فيه بان يكون الشك في طرو المانع والا فلا فلازم هذه الطريقة ان لا يجري الاستصحاب في كثير من الموارد التي لا يكون فيها دليل لفظي كمسئلة البقاء على تقليد الميت وتقليد الاعلم وغيرهما مما يكون الدليل فيه الاجماع وغيره من الادلة اللبية **قوله** الثالث ان يرجع في ذلك آه **اقول** ممن يحتمل كلامه اختيار هذا القول هو المحقق القمي ره حيث قال فيما ثبت تبدل حقيقته عرفا ينتفي فيه حكم الاستصحاب لثبوت التعارض بين ما دل على حكم حقيقة المستحال اليه وما يستصحب من حكم المستحيل فعموم ما دل على طهارة التراب والدود والملح وحليتها يعارض استصحاب النجاسة وستبين ان الاستصحاب من حيث هو لا يعارض الدليل من حيث هو انتهى ويحتمل ان يكون مراده بيان كفاية الشك في عدم اعتبار العلم في بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب فلا دخل له حينئذ بهذا القول ثم ان النسبة بين هذا الميزان وسابقه هو العموم من وجه بالنسبة الى الصورة التي قام فيها الدليل اللفظي لتصادقهما في مثل قولنا اكرم رجلا عالما فبعد زوال وصف العلم لا يبقى الموضوع لا عرفا ولا دليلا وافتراق الاول في مثل الماء اذا تغير فهو نجس لبقاء الموضوع من حيث توقيت الدليل وهو الماء بعد زوال التغير وغير باق او مشكوك البقاء عرفا وافتراق الثاني في مثل الكلب بعد صيرورته ملحا ووقوع الشك في بقاء نجاسته لبقاء الموضوع عرفا لا من حيث توقيت الخبر وعمومهما بالنسبة الى الصورة التي قام فيها الدليل اللبي لتصادقهما فيما اذا كان الشك في طرو المانع وافتراق الثاني فيما اذا كان الشك في المقتضي ثم لما كان هذا المطلب من المطالب المهمة المشكلة التي زل فيها كثير من الافهام وزلق فيها جم غفير من الاعلام وبناء المحققين على تدقيقات ترجع الى اصطلاحات اهل المعقول وتحقيقات لا تصل الى ادراكها الا الفحول مع ما تغير الحقيقة في الاصول من الادلة فيها العرفية الى التدقيقات الفلسفية بل الفقه ايضا كما يظهر لمن تتبع كتب جهرة من علماء الكلام والحكمة كالعلامة والشهيد الثاني وشيخنا البهائي وبعض من قارب عصرنا من الافاضل المتبحرين فلا بد من بسط الكلام لتتميم المرام وكشف الظلام في عدة مقام

المقام الاول في ما استدل به او يمكن ان يستدل به على اعتبار كل من الموازين الثلاثة اما الميزان الاول وهو المداقة العقلية فيدل على اعتبارها ما دل من الدليل العقلي على اعتبار اصل بقاء الموضوع والعلم به من قاعدة استحالة انتقال العرض فان الموضوع الذي يبقى ببقاء العرض لعرض الحكم هو الموضوع الحقيقي المأخوذ فيه جميع القيود المعتبرة في تحققه واما الميزان الثاني فيدل عليه العمل بتقريرات المناط في التنزيلات الشرعية التي هي بمنزلة الحقائق الواقعية وهو المستفيد من نقل الشرع من كيفية الموضوعات التي لا يعتنى بها الا بذلك الجعل الشرعي والنقل بتقريرات الاخبار الناهية عن النقض في الاحكام المترتبة على موضوعاتها التي ثبت موضوعيتها شرعا بحسب الادلة واما الميزان الثالث فاستدل عليه بوجوه احدها اخبار الباب حيث انها منزلة على الطريق المتعارف واعتبار العرف في مباحث الالفاظ في مقام تعيين الموضوع له او المراد مما لا ريب فيه ويرد عليه ان اعتبار العرف في مباحث الالفاظ مشروط بشروط ثلاثة الاول ان يكون الاشتباه من جهة الوضع او الدلالة لا من جهة الاشتباه في مصاديق الاشياء المعلومة والثاني ان لا يكون بناء العرف من جهة المسامحة والمساهلة كما في مسئلة الكر والمسافة ونحوهما من المقادير التحديدية الشرعية والثالث ان يكون جهة البحث هي الجهة

العرفية بمعنى تعيين المراد من اللفظ فلو كان جهة البحث في المسئلة هي الجهة العقلية فلا سبيل للعرف اليه لما حققنا في مبحث اجتماع الامر والنهي ان التمسك في امثالها بفهم العرف فاسد لان مراد ان العرف يفهم التناقض بين الامر والنهي في مورد تنافيهما ويجعلون اجتماعهما محالا الا اثبات ذلك ونفيه من وظيفة العقل الا ان نم لو اريد به ان العرف بعد ملاحظتهما يقدمون النهي ويقولون ان اطلاق الامر غير شامل لمورد الاجتماع كان له وجه ثانيهما انه علم مما ذكرنا في كلمات الشيخ ان الاستصحاب المعتبر بحسب الكلي ليس هو ما يجري فيما اتحد فيه النسبة السابقة واللاحقة وبعبارة اخرى يجري فيما لا يرجع الشك الذي هو منه كان الى الموضوع والمحمول بل الى النسبة بمعنى ان الشيء المقتضي لنسبة المحمول الى الموضوع في القضية اعني العلة هل هي محدثة او مبقية ايضا فاذا صدر من الشارع كلام في بيان حكم لموضوع وفرضنا عبارة اخرى له كما في مثل الماء المتغير نجس والماء اذا تغير فهو نجس ففهم العرف ان المقصود من العبارتين في حال الاختلاف الا بمجرد التفنن تقييد الموضوع بالوصف العنواني في احديهما والنسبة في الاخرى ليس الغرض منه الاختلاف في المفاد والمراد وقد يفهمون ان الاختلاف لافادة الاختلاف ففي الصورة الاولى يجري الاستصحاب وان حصل العلم بعد بقاء الموضوع بزوال الوصف الراجع اليه نظرا الى ان كلمات الشارع الصادرة عنه في بيان الاحكام منزلة على طريق المحاورات العرفية فمثل تلك الصورة تكون مشمولة لاخبار الباب ونظير ما ذكرناه هنا ما حققنا في زبرنا الاصولية في مبحث مقدمة الواجب في مقام الايراد على شيخ الفصول حيث فرق بين الواجب المعلق والمشروط في وجوب المقدمة وعدمه بتقريب ان الزمان قيد للوجوب في الاول وللواجب في الثاني في مثل ان يقال صم يوم الخميس وان يقال صم اذا دخل يوم الخميس من ان العرف لا يفهمون من كلتا العبارتين ولا يستفيدون من كلا الخطابين الا وجوب الصوم في يوم الجمعة فالمسامحة غير لازمة ثالثها ان عمل الاصحاب حيث انهم اجروا الاستصحاب فيما لا يمكن تصحيحه الا مع هذا البناء اذ ليس دليل الاجماع وغيره ولا مدخلية للخصوصيات ايضا كما في مسئلة الكر زيادة ونقصا مع ان مرجع الشك في جزئية الزائد والناقص حقيقة والشك في الجزئية اولى بالمقام من الشك في القيد الوصفي كما في مسئلة الماء المطلق اذا امتزج بالمضاف بحيث يشك في بقاء الاطلاق وعدمه **المقام الثاني** في تحقيق الحق وهو عندي هو التنظر الاعتماد على الميزان الاول لما مر الاشارة اليه لضعف متمسك الميزانين الاخيرين الا ان ينبغي تنقيح الميزانين بهما على المسامحة وهو لا يخلو عن شبهة وهي شبهة مضمنها اما متمسك الاول منهما فلان صحته مبنية على جعل الاحكام الشرعية تابعة للاسماء كما اختاره بعض الافاضل واما على ما هو التحقيق من تبعيتها لموضوعاتها الواقعية وان مجرد التبدل الاسمي غير كاف في ثبوتها فلا يصح ذلك واما متمسك الثاني فلان اشتراط تمامية اول الوجوه بعكس المسامحة وترك المبالاة كما ذكرناه ووجود الشرط في المقام غير معلوم وهو كاف في انتفاء العلم بالمشروط ومنع ثانيها بمنع حجية مثل هذا الاجماع لعدم كونه كاشفا عن الحجة ومع تسليم حجيته نقول ان التمسك به في المقام غير مفيد لان اعتبار الاستصحاب عند جل الاصحاب انما هو من باب الوصف الظني لا من باب الاخبار كما عرفت فلا عليهم ان يمنعوا حجية الاصل المثبت في الموارد المجمع عليها الا اشكال في اجراء الاستصحاب بالنسبة الى الكلي مثل ان يستصحب كون الحوض المعين المشكوك الكرية محصلا للكرية وذلك لان الموضوع معلوم البقاء على فرض جريان الاستصحاب بالنسبة الى الكلي ويلزمه كرية الفرد الخاص والقائل بحجية الاصول المثبتة يلتزم به لا غائلة فيه عنده فان اريد الاجماع عند القائلين بالحجية من باب الظن فلا ينفع في اثبات المقصود لان ذلك الا من باب اثبات اللوازم بالمستصحب الذي يكون موضوعه معلوم البقاء وان اريد الاجماع عند القائلين بالحجية من باب التعبد فهم لا يحكمون في الموارد المذكورة ببقاء الاحكام لعدم العلم ببقاء موضوعاتها وضعف الاخر بعد اثباتها الكلية التي هي المقصود وحاصله يرجع الى التفصيل بين صور الشك في المقتضي والرافع **المقام الثالث** في بيان اقسام تبدل الموضوع وتشخيص احكامها وان بناء العرف في اي قسم منها ثابت وفي اي قسم منها غير ثابت فاعلم ان انقلاب شيء الى شيء اخر مغاير له يتصور على وجوه **الاول** الانقلاب الذاتي المعبر عنه عندهم بانقلاب المهية وهو ان ينقلب مهية شيء من حيث هي الى مهية شيء اخر بحسب المعنى والمفهوم وهذا هو الذي اشتهر بينهم انه ممتنع وعليه يحمل ما في كلام الشيخ الرئيس حيث قال في بعض كلماته ان قلب الصور الموجودات ممتنع ولا فرق في الاستحالة والامتناع بين انقلاب نفس المهية الى مهية اخرى وانقلاب وجودها الى وجودها من غير مادة مشتركة يتبدل عليها الصور بحسب الانفعالات وبهذا ينقدح فساد ما ذهب اليه السيد صدر الدين الشيرازي المعروف بين الاواخر نسبته المدققين في مقام التفصي عن الاشكال الوارد في الوجود الذهني من اجتماع مقولتين في شيء واحد من القول بحصول حقائق الاشياء بانفسها في الذهن مع انقلابها قال لفظه لما كانت موجودية المهية مقدمة على نفسها فمع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك مهية اصلا والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة فاذا تبدل الوجود بان يصير الموجود الخارجي موجودا في الذهن لا استبعاد ان تتبدل المهية ايضا فاذا وجد الشيء في الخارج كانت له مهية اما جوهر او كم او مقولة اخرى اذا تبدل الوجود ووجد في الذهن انقلبت مهيته وصار من مقولة الكيف الى ان قال فان قلت انما يتصور هذا الانقلاب لو كان الموجود الذهني والخارجي مادة مشتركة تكون بحسب الوجود الذهني كيفا وبحسب الوجود الخارجي من مقولة المعلوم كما قرروا الامر في الهيولى المبهمة في ذاتها حتى لا بقائها تصير باقتران كل صورة عين حقيقتها وظاهر ان فيهما ليس مادة مشتركة بين جميع الموجودات قلت انما استدعى هذا الانقلاب المادة لو كان انقلاب امر في صفة كانقلاب الهواء ماء واما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها الى الحقيقة اخرى فلا يستدعي مادة مشتركة نحو بينهما نعم يفرض العقل لهذا الانقلاب امرا بينهما غاما انتهى فان الانقلاب على هذا النحو غير جائز وفرض العقل المشترك الذي هو بمنزلة المادة لا يجدي واما ما اورده عليه الحكيم الفيلسوف المعاصر في شرح منظومته فليعلم على ما ينبغي فراجع اليه وعليك بما حققه صدر المحققين من الحركة الجوهرية

في اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب

في جبلات الاشياء غير هذا الانقلاب لا دخل لاحدهما في الاخر كما هو ظاهر عند اهل الفن الثاني الانقلاب الصوري وهو تبدل الصور النوعية التي يختلف بها الاجسام انواعا فانهم اثبتوا في محله ان لكل واحد من انواع الاجسام الطبيعية صورة اخرى غير الصورة الجسمية بها يصير ذلك النوع نوعا ولذا اسميت صورة نوعية اي منسوبة الى النوع بالتقويم والتحصيل وتسمى طبيعة ايضا باعتبار كونها مبدأ للحركة والسكون الذاتيين وقوة ايضا باعتبار تأثيرها في الغير وكما لا ايضا لتصيرها الجنس بالفعل نوعا محصلا وذلك كما في انقلاب العناصر بعضها ببعض بوسط او بغير وسط كانقلاب الماء هواء والعكس الى غير ذلك فلا شك ان مادتها وصورتها الجسمية باقيتان بعد الانقلاب وانما تبدلت الصورة النوعية بصورة نوعية اخرى ومن هذا القبيل انقلاب الكلب ملحا والعذرة دودا والحطب رمادا الثالث الانقلاب العرضي وهو ان ينقلب العوارض الى عوارض اخرى ويدخل فيه التبدل بحسب الزمان والتغير بحسب الكيفيات المعبر عنه عندهم بالاستحالة والتغير بحسب المكان ومنه الانتقال الذي ذكره الفقهاء كانتقال دم الانسان الى بطن البرغوث والبعوضة ومما ذكرنا ظهر لك ان الانقلاب والاستحالة والانتقال امور مختلفة مفهوما ومصداقا وان الفرق بين الانقلاب والاستحالة هو ان الاول عبارة عن تبدل الصورة النوعية والثاني عبارة عن تبدل الكيفية والفقهاء عكسوا الامر على ما لم يوافق اصطلاح اهل المعقول فسموا انقلاب الكلب ملحا بالاستحالة وانقلاب الخمر خلا بالانقلاب مع ان الاولى والانسب حسبما ذكرناه العكس في التسمية لكن بناؤهم في امثال هذه الامور على التسامح ولذا ترى ان في من ظاهر كلماتهم ان النسبة بين الاستحالة وكل من الانقلاب والانتقال عموم مطلق باعمية الاول وربما يستفاد مما احتمله اطلاقهم الانتقال على ما هو من الامور المعنوية والحالات الباطنية كانتقال الكافر الى الاسلام اذا علم من كل من الاستحالة والانقلاب اذا عرفت هذا فنقول مقتضى المداقة العقلية عدم جريان الاستصحاب في القسم الاول لو فرض جوازه وتحققه وكذا الثاني وكذا الثالث بالنظر الى غالب افراده واما بناء العرف فهو مختلف لا ضابط في كثير من مسائل الطهارة والنجاسة بناؤهم مستقر على الاستصحاب فاذا حكم الشارع بنجاسة الكلب بعد صيرورته ملحا حكم العرف بانها هي النجاسة السابقة وكذا في حكم الشارع بطهارة السمك بعد موته حيث يحكمون بان الطهارة هي الطهارة السابقة الموجودة في حال الحياة لا انها حكم جديد مماثل للحكم السابق وفي امثال هذه المقامات لو لم يحكم الشارع ببقاء الحكم السابق من الطهارة والنجاسة يحكم العرف به من باب الاستصحاب وفي بعض المقامات لم يستقر بناؤهم عليه كما لو حكم الشارع بنجاسة المني ثم حكم بنجاسة ولد الكافر المتكون منه لم يحكم العرف ببقاء الحكم السابق بل جعلوا النجاسة الثابتة لولد الكافر نجاسة اخرى فلا يكون من مجاري الاستصحاب لعدم احراز الموضوع فيه عرفا ولعل سر استقرار بنائهم فيما ذكر من مسائل الطهارة والنجاسة انهما عندهم من قبيل الاوصاف العارضة للاجسام من حيث هي وان الوصف العنواني سبب لعروضهما لها لا انه مقوم لها ومحل لهما بل وكذا الامر في مثل جواز اللمس والنظر الى الزوجة بعد الموت مع صيرورتها بعد الموت جمادا فالوصف العنواني لا مدخلية له في الحكم عندهم بحيث يكون منشأ للاختلاف ولذا لو فهموا مدخليته لم يجروا الاستصحاب الا ترى انهم لا يحكمون ببقاء الطلب المتعلق بالعنوان المخصوص بعد زواله ولو فرض حكم يقولون انه حكم جديد مثل السابق لا عينه فاذا قال المولى اكرم الرجل العالم ثم تغير العلم الى الجهل لم يحكموا ببقاء الحكم بل حكموا باحتياج البقاء الى امر جديد وبعد حصوله لم يقولوا انه الحكم السابق فكانهم جعلوا الاحكام الشرعية التي هي من قبيل سائر الاعراض في الافتقار الى المحل قابل للمحلية والاوصاف وان لم تكن قابلة للمحلية لكنها تصلح للتحسين والتقبيح اللذين هما المدار والمناط في الاحكام الشرعية فتدبر واما الفقهاء فهم في المقام في قال وقيل وتخبيط عويل ولهم كلمات مختلفة مضطربة فربما ترى بعضهم يفرق بين الانقلاب والاستحالة والانتقال وربما ينسج بعضهم كلها على منوال وتارة يفرق بعضهم بين نجس العين والمتنجس واخرى بين بعض امور متحدة المناط وبعضها الاخر كالرماد والدود في مسألة استحالة النجس والمتنجس وكلام بعضهم في مقام نفي الاستصحاب ناظر الى عدم الجريان وكلام اخرين مشعر بعدم الحجية بعد الامكان فعليك بالتأمل والتتبع واستخراج الحق الحقيق بالتصديق والله ولي التوفيق **قوله** وبهذا الوجه يصح اه **اقول** بل نسب فيهما القول بحصول الطهارة الى ابي حنيفة ونسبة الخلاف الى ابي حنيفة يشعر بعدم القول به عند اهل الوفاق واما ثانيهما وان حكم ببقاء النجاسة في المنتهى لكنه تنظر في القواعد فانه قال فيه في تطهير الكلب والخنزير اذا وقعا في المملحة فصارا ملحا والعذرة اذا امتزجت بالتراب وتقادم عهدها حتى استحالت ترابا نظر وعن المحقق الثاني في شرحه بيانا لوجه النظر ينشأ من ان الاجزاء النجسة باقية لم تزل وانما تغيرت الصورة وكان النجاسة حكم شرعي لا يثبت الا بالدليل كذا حصول الطهارة موقوف بالدليل ومن ان مناط النجاسة هو تلك الصورة مع الاسم لان احكام الشرع جارية على المسميات بواسطة الاسماء الى ان قال وقد خرج الفاضل ولد المصنف بقاء النجاسة تارة على كونها ذاتية واخرى على ان الباقي مستغن عن المؤثر وزوالها على احتياجها واورد عليه بوجوه منها ان ابتناء الطهارة على احتياج الباقي غير واضح لان احتياج البقاء لا يقتضي زواله باختلاف الزمان ولا بتغير محله والا لكان الحكم الشرعي الثابت بدليل في كل ان زائلا بكل تغير يعرض لمحله وهو ظاهر الفساد وقد تقرر في الاصول ان استصحاب الحال حجة الى ان يحصل الناقل فان قيل لما كان المقتضي للنجاسة هو تعليق الشارع اياها بالاسم والصورة المخصوصين وجب ان يعتبر بقاؤهما في بقائه قلنا ليس المقتضي للنجاسة هنا ذلك بل المقتضي نص الشارع على نجاسة الجسم المعين ولا يعتبر في بقاء الحكم الا بقاء ذلك الجسم ولا دخل لاحتياج الباقي واستغنائه في بقاء الحكم وزواله مع بقاء المحل فان الدليل محكم بحجية الاستصحاب انتهى كلامه رفع ودفع المحقق القمي ره استصحاب النجاسة بمعارضته بما دل على حكم حقيقة المستحال اليه من التراب والدود والملح والدليل مقدم على

في خاتمة مباحث الاستصحاب

الاستصحاب وقد نقلنا عبارته في بيان ذلك سابقا وفيه ما لا يخفى اذ ليس في خصوص كل منها عموم يقتضي طهارتها حتى يعمل به دون الاستصحاب فلابد قبل المراد عموم طهارة الاشياء قلنا نعلم منهم مثل هذه العموم على الاستصحاب محل نظر ومنع لاعتبار الجهل في موضوعها كما في اصل البراءة ولا استصحاب فيكون في عرض الاستصحاب الا وارد عليه نعم يتم ذلك في ما ورد فيه بخصوصه ما يدل على طهارته كالتراب فالحكم بالكلية غير سديد مع انه لو سلم ورود الدليل في الكل يمكن منع تقديمه على الاستصحاب لجهة ان دلة طهارة الموضوعات المعينة وحليتها واردة لبيان امر اخر وهو طهارة ذواتها او حليتها في مقابل نجاسة الموضوع الاخر وحرمتها فلا ينافي جريان الاستصحاب فافهم **قوله** واحتج فخر الدين اه **اقول** قد نقلنا عن جامع المقاصد احتجاج فخر المحققين بوجهين وظاهر الوجهين المذكورين في المتن غير ذينك الوجهين فان اريد من هذين الوجهين ما هو ظاهرهما من الاستصحاب ومنع قاعدة تبعية الاحكام للاسماء فقد عرفت ما يتعلق باولهما وسيأتي ما يتعلق بثانيهما وان اريد منهما ما اريد من ذينك الوجهين بان يكون المراد من قوله حيث استفيد الباقي عن المؤثر من ثانيهما حيث ذاتية النجاسة فيرد على الاول ما اورده الكركي ره مضافا الى عدم جريان ذلك في نحو العلل الشرعية التي هي معرفات وانه انما يتجه فيما في صورة القطع بالبقاء والاشكال في اصل البقاء كما هو محل البحث ولمنافشة في ذلك بانه لا وجه للاشكال في اصل البقاء بعد امكان اثباته بالاستصحاب واضح الدفع ضرورة عدم تسالمهما موكعة في دليل الاستحالة من الاخبار المثل ذلك مما وقع في موضوعه هذا النحو من التغير مع ما شاع في السنتهم من عدم جريان الاستصحاب مع تغير الموضوع وعلى الثاني ما اورد في الجواهر من ان المراد بذاتية النجاسة حكم الشارع على العين بذلك من غير اعتبار امر اخر شيء من الواضح عدم مدخليته في بقاء النجاسة في المفروض وارادة معنى اخر من الذاتية بحيث يكون له مدخلية فيه اول البحث **اقول** قد يطلق الذاتي ويراد به المقوم للشيء بالجزئية وهذا الاطلاق شايع في باب ايساغوجي في المنطق فالمراد حينئذ ان النجاسة من مقومات ذات الكلب مثلا فاما ان يراد من الذات المنسوب اليها هذه الوصف المادة او الصورة الجسمية او الصورة النوعية او المجموع المركب من الاولين او من الثلاثة والاحتمال الاول والثاني والرابع واضح البطلان اذ لو كانت النجاسة من بيان المادة او الصورة الجسمية او هما لزم اتصاف جميع الاجسام بالنجاسة لاشتراكها فيهما وعلى الثالث والخامس لا بد ان يزول ان المفروض زوال الصورة النوعية بالاستحالة فلا معنى للحكم ببقائها وقد يطلق ويراد به ما لا يعلل بعلة في مقابل العرضي وهو ما يعلل بعلة وبعبارة اخرى يراد به ما هو يكفي لثبوت للذات في مقابل ما لا يكون كذلك وهذا الاطلاق شايع في باب البرهان من المنطق وهذا ايضا يرد عليه ما ورد على سابقه لانه اما يكفي لثبوت المادة او الصورة الجسمية او النوعية او المجموع من الاولين او الثلاثة والكل ظاهر الفساد وقد يطلق ويراد به ما لا ينفك عن الشيء مطلقا وكون النجاسة ذاتية بهذا المعنى اول الكلام **قوله** ثم ان بعض المتاخرين فرق اه **اقول** المشهور بين الاصحاب بل مقتضى اطلاق معقد صريح اجماع جامع المقاصد وظاهر التذكرة بل عن مفتاح الكرامة لعله الظاهر من اطلاق الفقهاء بل يستفاد منهم الاجماع ايضا عدم الفرق بين النجس والمتنجس في ذلك الظهور او لوية المتنجس من عين النجاسة وبعضهم وان اقتصر على ذكر النجاسة بل حكي عن الاكثر الا ان من لاحظ كلماتهم في البحث عن طهارة الطين بالخزفية والاجرية ونحوهما تشرف لفقيه على القطع بعدم فرقهم بين النجس والمتنجس ضرورة ان بحثهم في ذلك من حيث كون ذلك استحالة وعدمها فلو فرض استحالة ذلك الى الرماد وغيره مما يقطع باستحالته كان من المتسالم على طهارته كما لا حظه اطلاق قولهم او اكثرهم طهارة الكلب ونحوه بالملحية مثلا والشاة لو تجعل لما بتم ضما هو معه ملحا بل في لوامع النراقي الاول الاستثناء في ذلك الى حكمهم بطهارة الخمر ولعذرة اذا صارا خلا وترابا مع نجاسة الاناء بالاول والارض بالثاني اذا كانت طينة وان كان لعل مما نحن فيه من مسئلة الاستحالة بل من مسئلة التبعية كما تفطن له شيخ الجواهر وذهب جماعة من المتاخرين منهم صاحب الفوائد الى ثبوت الفرق بينهما استنادا الى الوجه المذكور في المتن وفيه ما فيه **قوله** ومما ذكرنا يظهر ان معنى قولهم اه **اقول** تحقيق المقصد بحيث ينكشف منه المرصد ان معنى قولهم الاحكام تابعة للاسماء ان الادلة الدالة على بيان الاحكام لما كانت لفظية او لبية فلابد من التعبير عن موضوع ذلك الحكم بلفظ من الالفاظ وحينئذ تارة نعلم مدخلية خصوص مفاد هذا اللفظ الذي عبر به في هذا الحكم كما اذا قال الشارع البول نجس والكلب نجس ونحو ذلك واخرى نعلم عدم مدخليتها فيه وان الحكم تعلق بامر كلي يكون هذا الجزئي المسمى بذلك الاسم الذي عبر به لانه محل الحاجة او لانه غالب الافراد والمعلومية حكم غيره الى غير ذلك من النكات كما اذا قال اليهودي نجس مثلا فانا نعلم من الخارج ان الكافر نجس وما ذكر يكون من افراده ولا مدخلية لخصوصيته في ذلك فلو انتقل اليهودي الى دين النصارى او كفر على وجه اخر لا اشكال عندنا في بقائه على نجاسته ومن هذا القبيل نجاسة الاجسام المتنجسة على الوجه الذي نقلنا عن بعضهم فان الوارد في الروايات فيها من الاسامي الخاصة انما هو لمس الحاجة وثالثة نشك في مدخلية خصوصيتها وعدمها كما اذا قال الشارع الماء اذا كان كرا لا ينجس بالملاقاة فانا نشك فيما اذا انجمد هل هو كذلك ام لا من جهة انا لا ندري ان مصداق الحكم لفظ الماء او هذه العين الخارجية المعينة الخاصة كيف كانت وكذا الكلام في عصير العنب وعصير الزبيب ونحو ذلك فما علمنا فيه عنوان الحكم من الخارج عاما او خاصا فالامر فيه سهل وما شككنا فيه فالا لانه فيه اتباع الاسم الذي عبر به في دليل الحكم وبما حققنا ظهر ان المدار في كل الاقسام على الاسم لكن الاسم يختلف بالخصوصية والعمومية والجزئية والكلية ومن هنا حكم بعض الافاضل بان النزاع بين من اجرى الاستصحاب في الاستحالات نظرا الى عدم العبرة بالاسم ومن منع جريانه فيها من جهة اعتبار الاسم كالفاضل النراقي ره في عوائده لفظي لان الظاهر ان من لم يعتبر الاسم اراد به الاسم الخاص الذي لا يدور الحكم مداره كاليهودي والنصراني ونحوهما كما ينبه عليه ما ذكره من الامثلة ومن اعتبره اراد به العنوان الكلي المعلوم من تتبع الادلة وذلك لان اعتبار بقاء الموضوع في مجرى الاستصحاب مما لا ريب فيه فالاسم

في الكلام في الاستصحاب في الشك الساري

ليس شرط في القاعدة وشرط بالمعنى الذي هو شرط فيها فيكون مسئلة اشتراط بقاء الموضوع من جزئيات القاعدة والمراد بالموضوع هنالك الاسم الذي اعتبار الحكم
لهما قول بعض الاواخر في الاحكام تتبع عنا بينها ثم ان توجه لمقام مسلكا اخر يجيئ ذكره وهو ان الحكم بطهارة النجاسات والمتنجسات بالاستحالة رمادا او دخانا
ليس لقاعدة تبعية الحكم للاسم وان جاءت في بعض افرادها ولا لعدم حجية الاستصحاب مع زوال الاسم مطلقا حتى يرجع الى قاعدة الطهارة وان كان متجها في بعض
الفروض بل انما هو لادلة تعبدية قامت على مطهرية النار ويمكن استنباطها من الاصحاب حيث يتعدى بعضهم الى الفحم والخزف والاجر بل تسرى الشيخ ره الى
خبز العجين المتنجس فان مثال ذلك يدل على ان النظر الى جهة مطهرية النار ولا ربط لذلك بمسئلة الاسم والاستصحاب والاستحالة نعم مطهرية
الاستحالة ماخوذة من هذه القاعدة وتخيل جماعة ترتب فروع مطهرية النار على الخروج عن الاسم اوقعهم في الاضطراب من جهة انه كيف يصير المتنجس
طاهرا بالاستحالة مع ان الموضوع الجسم الملاقي للنجاسة الصادق على الرماد المستحال اليه ايضا وان ريد من ذلك زوال اسم الخشب فما بال الخبز و
الخزف ان ريد انسلاخ الحقيقة فالضابط فيه اي شيء فان ريد انسلاخ الحقيقة فالحقيقة باقية الاثار والصفات فلم لا يطهر اللبن بصيرورته جبنا والعصير
المتنجس بصيرورته دبسا وهذا المسلك وان كان لا يخلو عن وجه الا انه ايضا لا يلائم كثرة اختلافات الفقهاء وجمعهم بين المختلفات وتفريقهم بين المؤتلفات
مع انه لا ينفع بالنسبة الى الاستحالة التي تحصل بتمادي الايام من غير مضي سبب خارجي كالنار مثل استحالة الكلب في المملحة فتدبر **قوله** فلذا نقل
حكاية بقاء نجاسة الخبز اه **اقول** لا يخفى انه لم ينقل منه الحكاية على هذا الوجه قوله فافهم اه اقول لعله اشارة الى ان المراد حينئذ حقيقة
على فهم العرف خروجا عن مقتضى القاعدة وبقاء على مقتضاها فلا مدخلية للاسم مع ان المناط في اعتبار الاسم وعدمه تشخيص كيفية اعتباره ايضا هو
الافهام العرفية قوله الثاني مما يعتبر في تحقق الاستصحاب اه اقول كما يخرج بهذا الشرط الاستصحاب في الشك الساري الذي هو محل الكلام في المقام يخرج
قسم اخر من الاستصحاب يسمى عندهم بالاستصحاب العرضي الذي هو اعم من الاول من وجه لما طوي المص الاشارة ذكره وان امكن استنباط حكمه من كلامه الا ان
الخبر فلا باس بان نستوفي الكلام فيه فنقول هو ان يثبت حكم لامر واحد كان له جهتان وكان ثبوت الحكم من جهة مما قطع به ومن جهة اخرى مما شك فيه ثم ارتفع
الحكم من الجهة الاولى وبقي الشك في ارتفاعه من الجهة الثانية التي كان بجنبها مشكوكا فيه نخرج بالقيد الاخير الاستصحاب في الشك الساري الصرف لعدم
الجامع للاستصحاب العرضي اذ الشك في بقاء الحكم الظاهري لا يكون من جهة الشك في ثبوته في بدو الامر وخرج بالتقييد بقولنا لامر واحد ما كان المتعلق
فيه متعددا كما اذا دار الامر بين الفور والتقييد والتعدد لمطلوبي فان الحكم وان كان بالنسبة الى زمان الفور مما قطع به ولكن ما يشك في بقائه بعد مضي
زمان الفور هو الشك في بقاء الطلب بالنسبة الى الماهية اللا بشرط وما قطع به هو الماهية المقيدة فلا يكون الاستصحاب في مثله عرضيا بل لا يعقل
جريانه فيه ويشمل التعريف ما لو كان الجهتان ذاتيتين او عرضيتين او الزائلة ذاتية والباقية عرضية او بالعكس وكذا ما لو كان الجهتان تقييديتين
توجبان تكثر الموضوع وتعدده او تعليليتين لا توجبان سواء علم ان العلة المحدثة هي المبقية وعلم عدمه او شك فيه وان كان بعض هذه الصور خارجا عن مسئلة
الاستصحاب العرضي كما ستعرف وقد مثلوا له بالحيوان المتولد بين طاهر ونجس في مأكول اللحم وغيره مع انتفاء المماثل فانه قبل الغسل والتذكية كانت النجاسة
والحرمة مقطوعا بهما من جهة صدق الميتة النجاسة وهي دم الرحم والنفط وعدم تذكيته وكانت النجاسة والحرمة من جهة الذات مشكوكا فيهما فبعد الغسل
والتذكية يحصل الشك في بقاء النجاسة السابقة وكذا الحرمة من جهة ان العرضيتين منهما قد ارتفعتا قطعا والذاتيتين منهما مما شك فيهما في بدو الامر
ومتعلق النجاسة والحرمة فيهما شيء واحد ومثل له بعض المحققين بامثلة اخرى وهي اكل الميتة حال المخمصة والقعود بدل القيام في الصلوة حين عدم التمكن منه
وجواز العمل بالظن حين انسداد باب العلم وذلك اذا زال الاعذار كما اذا حصل التمكن من تحصيل العلم في المثال الاخير وقد نسب التمسك بالاستصحاب في هذا
الاخير الى بعض الافاضل وكيف كان فاختلفوا في حجيته وعدمها على قولين اختار اولهما ثاني الشهيدين كما يظهر من تمسكه به في كتبه والتحقيق ان يفرق
بين الصور التي اشرنا اليها ويقال انه لا اشكال في عدم جريانه فيما اذا كانت الجهتان تقييديتين لعدم امكان اثبات حكم موضوع خاص بعد ارتفاعه لموضوع اخر
اخر وكذا اذا كانتا تعليليتين وعلم ان العلة المحدثة هي المبقية لان بقاء الحكم في الزمان الثاني مقتضى العلة حينئذ فلا حاجة الى الاستصحاب نعم اذا كانتا تعليليتين
ولم يعلم ذلك يجري الاستصحاب كما في مسئلة الماء المتغير بعد زوال تغيره فيعلم كون المتغير علة محدثة للنجاسة لا كونه علة مبقية لها ولو بعد زوال التغير
واما صورة العلم بعدم كون العلة المحدثة هي المبقية وهو مورد الاستصحاب العرضي المعروف فلا يجري فيها الاستصحاب ايضا لعدم اليقين السابق والشك
اللاحق اللذين هما من مقومات مجرى الاستصحاب فلا يشمله اخبار الباب بل الوصف وبناء العقلاء غير متحققين فيه ايضا فيكون مجرى اصالة عدم جعل
علة اخرى مقتضية للنجاسة فيثبت عدم المعلول لمقتضى ثبوت الطهارة وهذا الاصل وان كان من الاصول المثبتة في باب الا ان النظر الى ان المنظر الذي يحكم
بعدم كونه كذلك هو ذلك لانه يكون كذلك اذا كان الحاكم بالعلية هنا العقل كما في علية المؤثر للاثر وليس الامر كذلك فان الحاكم بها هنا هو الشرع فالمعلول
المنفي هو المعلول الشرعي انتفاء بانتفائها من اللوازم الشرعية وان كان المدرك له هو العقل كما في جميع الاحكام الشرعية هذا في الوجوديات كما في
الامثلة السابقة واما العدميات فيجري فيها مثل الاستصحاب كما في مسئلة التكليف بعد البلوغ فانا نعلم بارتفاع التكليف عن الصغير من جهة
الصغر وبعد ذلك والعلم بانه ليس علة مبقية لنفي التكليف نتمسك باستصحاب العدم والفرق ان العدم غير محتاج الى العلة وعدم وجود علة الوجود كاف
في الحكم بالعدم وان ذلك علة المحدثة له **تنبيه** قد اشرنا الى ان النسبة بين الاستصحاب في الشك الساري وهذا الاستصحاب بحسب المورد عموم من وجه

في خاتمة مباحث الاستصحاب

ونقول في توضيحه ان مادة افتراق الاول العام المخصص والامر الواقع عقيب الحظر والمجاز المشهور ونظائرها والتقريب في المجاز المشهور هو الشك في بقاء الحكم
الالتفات الى الشهرة من الشكوك الشارية نظرا الى كون المخاطب بعد الالتفات الى الشهرة شاكا في اصل التحقق ومنه يظهر التقريب في الباقي ومادة افتراق
الثاني مثال الحيوان المذكور ومادة اجتماعهما المتيمم الواجد للماء المعتقد للتمكن من استعماله المنكشف فساد اعتقاده بفقده بعد ذلك بتقريب ان الشك
في بقاء المنع من الدخول بعد زوال التمكن شك في اصل التحقق في بدو الامر بمعنى انه غير متيقن باليقين السابق على الوجه الثابت فان الثابت في السابق انما
هو المنع الظاهري الجامع للمنع الواقعي والشاك في البقاء والارتفاع بعد زوال التمكن غير موقن باليقين الثابت على الوجه الثابت لكونه شاكا في المنع
الواقعي بحيث يسري الشك الى تحقق المنع الواقعي في السابق هذا بالنسبة الى الساري واما بالنسبة الى العرضي فبقاء المانع من الدخول على تقدير ثبوته في بقائه
من عدم المقتضي للمبيحية وعرضي بقائه من منع المانع بحيث لا ينافي ثبوت المقتضي لها في ذلك الحين فنقول ان الاباحة الذاتية بمجرد التيمم ثابتة وكذا المانعية
من الامر الظاهري ايضا ثابتة واما المانعية الذاتية فغير ثابتة فثبت ان المستصحب في الاستصحاب المنع ان كان هو المنع العرضي المستبب من الامر الظاهري الغير
المبيحية التيمم وصحته ففيه انه ارتفع وان كان هو المنع الذاتي ففيه انه لم يثبت بعد هكذا قرره بعض الافاضل وفيه تامل **قوله** فلو كان الشك
في تحققه **اقول** اشار بهذا الكلام الى تعريف الشك الساري وملخص الفرق بينه وبين الشك الطاري بعبارة تفيد رسمهما ان متعلق الشك
اما نفس البقاء او هو مع اصل التحقق بان يكون الوقت ظرفا للتشكيك فالاول هو الثاني والثاني هو الاول والقدر المشترك بينهما هو العلم باليقين السابق
وبعبارة اخرى الطاري هو الشك في بقاء المعتقد مع اليقين بثبوته اولا والساري هو الشك في نفس ذلك الثبوت ومثاله من الموضوعات مذكور في المتن
ومن الاحكام الوضعية ما لو تيقن طهارة ثوب ولاهم شك في صحة ذلك اليقين بسبب من الاسباب كاخبار عدل بنجاسته ومن الاحكام التكليفية ما لو
تيقن وجوب الاستعاذة في الصلوة ثم شك في صحة يقينه لاجل تعارض الادلة او رجوعه عن اعتبار الدليل الذي تمسك به اولا وقد تعرض مثله سابقا
فراجع ثم ان اول من تصدى لذكر هذا العنوان على ما اتفقا بعض الافاضل هو السيد صاحب المفاتيح والمناهل وتبعه غيره في رسائله الاستصحابية وتبعهما اشهر
العلماء ثم شاع بين الامة **قوله** ثم لم يكن هذا من موارد الاستصحاب **اقول** لا فرق بين ان يكون مدرك الاعتقاد دليلا شرعيا وامارة شرعية او
غيرها بل لو شك في الحكم المستند الى الادلة الشرعية بمجرد احتمال تجدد رأي له في مقام الاستنباط او لا جاع المدارك وحدها النظر لا زدياد قوة استنباط
اشكل الحكم بجريان الاستصحاب ايضا وان حكم المشهور بجريانه فيه ووجه الاشكال ان الاخذ بمؤدى الامارات الشرعية كخبر الواحد مثلا اما ان يكون من
باب التعبد وعليه فلا اشكال في الجريان الا ان القول به ضعيف في هذا الحيثية واما ان يكون من جهة افادتها الظن المطلق والظن الخاص الشخصي فيجري
الاشكال نظرا الى ان الموضوع الثابت ولا بالقطع هو المكلف الموصوف بصفة الظن وقد انتفى بزوال وصف الظن وحصول الشك كما هو المفروض ومع انتفائه
ينتفي الحكم فلا يمكن الاستصحاب ومع احتمال كون الموضوع هو المكلف مع قطع النظر عن اتصافه بذلك الوصف لا يمكن جريانه ايضا لاشتراط العلم
ببقاء الموضوع وهو منتف مع الاحتمال المذكور واما ان يكون من جهة افادتها الظن النوعي فيكون كذلك وان كان اخف في النظر لكن القوم لا يلتفتون الى
هذا الاشكال بل التحقيق انه حقيق بان لا يلتفت اليه كما لا يخفى لا يقال اذا لم يمكن اجراء الاستصحاب في الشك الساري من جهة عدم احراز اليقين السابق
فليجر في الاحكام المرتبة على اليقين الثابت فيه من باب وجوب الاتباع ونحوه فانها محتملة البقاء وان زال نفس الاعتقاد لانا نقول ليس مثل ما ذكر من الاحكام المرتبة
على الاعتقاد حكما واقعيا ولا ظاهريا جعله الشارع في مرحلة الواقع او الظاهر حتى يتمسك عند الشك في بقائه بالاستصحاب بل هو من قبيل الاعذار
التي قبلها الشارع من المعتقد ما دام معتقدا فهو من الاحكام العقلية التي قبلها الشارع في مقام العذر ويزول العذر بزوال الاعتقاد فلا يجري استصحابها
قوله بين مدع لانصرافها **اقول** المدعي لذلك شريف العلماء ره ومن هذا حذوه دافعا لما يرد عليه من ان جعل الاستصحاب حجة في العبادات
المتعاقبة كان تطهر فخرج منه فصلى ثم خرج وتوضأ فصلى ثم خرج وتوضأ فصلى مع شكه في ما نقيته الكل وعلمه اجمالا بما نقيته احدها وهو خلاف مقتضى
الاستصحاب بحسب الواقع يقتضي حجيته هنا بطريق اولى بان الاولوية ممنوعة من جهة ان الشك فيما علم خلافه الواقع اجمالا طار ومنهما سار ومع تسليمها
فهو ظنية لا عبرة بها في المقام وفي كلامه مع ما لا يخفى من حيث المطلب ان الفرض الذي ذكره لا يفهم معناه كيف وفي مقام خروج المذي والودي
مختلفة فان منها ما يخرج عند الملاعبة وغلبة الشهوة ومنها ما يخرج بعد البول ومنها ما يخرج بعد انزال المني كما صرح به الفقهاء وغيرهم فكيف
يتصور الشك في الناقضية في الكل **قوله** وبين منكر له عامل بعمومه **اقول** وهذا هو الذي اختاره جماعة ممن قارب عصرنا وبعض من عاصرناه
الى شمول الاخبار لهما اذ مفادها المضي على طبق المعلوم سابقا وعدم الالتفات الى الشك اللاحق مطلقا بل ربما يدعى ان اكثر اخبار الباب ناظر
الى الشكوك السارية مقتض لانحصار الحجية فيها لو لم يكن الشكوك الطارية مما انطبق على ذلك اجماعا في الاخبار فان قوله من كان على يقين فشك
الخ يدل على ان وجوب المضي على اليقين انما هو اذا حصل يقين ثم حصل بعده الشك كما هو قضية كلمة الفاء فيحمل على ذلك ما لا يكون على ذلك المنوال
مثل قوله فانه على يقين من وضوئه لينتظم تلك الاخبار حق الانتظام مع ان ظاهر الاخبار اتحاد مورد اليقين والشك والمتأخر الثاني عن الاول وهما
موجودان في هذه الصورة دون غيرها فان اليقين في صورة كون الشك طاريا انما تعلق بالثبوت وتعلق الشك اللاحق بالبقاء وكذا لو تأخر الشك
فيها عن اليقين بل تأخر المشكوك عن المتيقن اذ تحقق زمان الشك واليقين لو فرض كونه موردا للسؤال في الاخبار الشكوك الطارية لا يرفعها بعض

في الكلام في الاستصحاب في الشك الساري

ابدا لا يختص بخصوص الاسولة فان قيل اذا لم يفد بعض الاخبار ازيد من الحجية في موارد الشكوك الطريانية لا يجوز الاحتجاج بالباقي في المسئلة الاصولية
قلنا قد ذكرنا سابقا ان اخبار الآحاد اذا كانت متواترة لشرائط الحجية جاز التمسك بها في الاصول والفروع من دون فرق بينهما **قوله** في توضيح دفعه **اقول**
التوضيح دفعه بتقرير آخر ان يقال ان بين موردي القاعدتين تعاندا وتخالفا من حيث المناط في الاستصحاب المشهور هو اليقين الفعلي بالثبوت القطعي
في الزمان الاول فان الشاك في الطهارة مثلا يتيقن فعلا ثبوتها في الزمان الاول بطريق القطع والمناط في الشك الساري هو الشك الفعلي بالثبوت في
الزمان الاول وايضا قد مر ان المعتبر في الثاني اتحاد متعلق اليقين والشك دون الاول وان المعتبر فيه تاخر الشك عن اليقين فبينهما عموم من وجه
لا الاتحاد والتساوي حتى يشملهما دليل واحد فان من الموارد ما يصلح لجريان الاستصحاب المشهور والقاعدة كما اذا تيقن وجود شيء في الزمان الاول ثم عرض
الشك فان كان الشك في البقاء فهو مجرى الاول وان كان في اصل التحقق في الزمان الاول فهو مجرى الثاني ومنها ما لا يصلح الا لجريان الاول كما اذا اتحد
زمان اليقين والشك تاخر المشكوك ومنها ما لا يصلح الا لجريان الثاني وهو ما اذا تعلق الشك بالمتاخر باصل التحقق في الزمان الاول فيلزم من ارادتها
من الاخبار استعمال اللفظ في معنيين ولا يمكن الحمل على ارادة الاشتراك المعنوي لعدم معنى عام جامع لهما فلا بد حينئذ من ارادة احدهما
منها ولا ريب في شمولها للاستصحاب المشهور باعتراف الخصم فلا تشمل الشك الساري وهو المطلوب واما قوله من كان على يقين الخ فلو سلم ظهوره في الثاني
فيمكن صرفه عنه بدلالة الاخبار الاخر اعانة للانتظام كما هو مطلب الخصم بل الانتظام حينئذ اتم من الانتظام بما رامه الخصم فان مجمل نظر اكثر فقرات
الاخبار هو الاستصحاب المشهور فمن جملتها قوله في صحيحة زرارة فانه على يقين من وضوئه الخ بتقريب ان معناه ان الشاك متيقن فعلا بوجود الوضوء في الزمان
السابق فيجب عليه الاستصحاب فيبني عليه عدا اعتبار مع انتفاء اليقين الفعلي كما في الشك الساري ومنها قوله في رواية عمار لانك اعرته وهو طاهر فان معناه
انك متيقن فعلا بطهارة الثوب قبل اعارتك فاجر الاستصحاب ومنها الاخبار المشتملة على النهي عن النقض بتقريب ان معنى النقض هو ابطال الشيء الثابت
المحقق كما اشرنا سابقا مضافا الى ما قيل من انه يلزم من حمل الاخبار على العموم تخصيصها الا من مشمولا لها على هذا التقدير ما اذا انكشف فساد ذلك
اليقين السابق مع انه لا يجري فيه الاستصحاب اجماعا والقول باختصاصها بغير هذه الصورة فيكون من باب التخصص مما يابى عنه ما ينطق به ناطقة
الاخبار بملاحظة فيها وما فيها من التعليل المذكور فيها الدال على كون المناط هو اليقين السابق فلا بد من حملها على الاستصحاب المشهور كما هو مقتضى كثير منها
لئلا يلزم ذلك مع ان شيئا من تعليلها لا يصدق على ذلك الا ان يدعى ان القدر المشترك بينهما هو كون الزمان السابق ظرفا لليقين ولو سلم افادتها
ازيد من ذلك فملاك الامر هو الاخبار فلا بد من ارجاع التعاليل اليها لا العكس وهو ممكن كما مر ثبوت السقوط واما ما يقال من انه كلما وجد الشك الساري كان
الى الشك الطاري فلا يبقى مورد لعدم الحجية فحاصل عن التحصيل اذ المناط ليس وجود الشك الطاري ولو بانضمام شيء آخر بل جريان الاستصحاب كما لا يخفى
قوله فيهم اه **اقول** يمكن ان يكون اشارة الى عدم امكان المعنى المتعدد وعدم تعدده بمجرد الاعتبار الا ان يوجب جعل هذه الفقرة من الخبر على المعنى المذكور
المنطبق ظاهرا على الاستصحاب المشهور لامكان حملها على الشك الساري كما ادعوا ظهورها فيه قوله وربما فصل بعض الاساطين اه **اقول** ههنا صور
مندرجة الاولى ان يعتقد اولا ان الشك في بقاء احكام المعتقد السابق اما مع العلم او مع الشك في صحته وفساده وعلى التقديرين اما ان يعمل على طبق معتقده
قبل الشك ولا وعلى تقدير العمل اما مع تذكر صورة العمل او لا اما صورة العلم بفساد المدرك مع عدم العمل فلا دليل فيها على جواز
ترتيب احكام الاعتقاد بالنسبة الى الازمنة الآتية فكما لا يجري الاستصحاب لا يقتضي دليل آخر ولم يدع احد وجود الدليل عليه واما الصورة بعينها
مع العمل كان يعتقد الشخص كونه مجتهدا له ملكة الاستنباط ويعمل على وفق اجتهاده ثم يتبين له فساد اعتقاده وكذا لو اعتقد اعلمية مجتهد فقلده
عمل بقوله ثم انكشف الخلاف سواء حصل التذكر ام لا او غير ذلك فجري فيها قاعدة الشك بعد الفراغ بناء على تعميمها لصورة تذكر صورة
العمل فيترتب الآثار على الاعمال السابقة ولا يجري فيها الاستصحاب ليترتب عليه صحة الاعمال اللاحقة واما صورة الشك في العمل فلا اشكال في جريان قاعدة
الشك بعد الفراغ فيها بالنسبة الى الاعمال السابقة وانما الاشكال في صحة الاعمال اللاحقة كما في صورة الشك مع عدم العمل فذهب كاشف الغطاء الى الحكم
مستدلا بان الاصل في كل ما خلقه الله هو الصحة فيحكم بان الاعتقاد ناش عن المدرك الصحيح وفيه ان هذا الاصل غير صحيح ومدركه غير معلوم فان كان قاعدة
الشك بعد الفراغ فمورده الافعال وكذا ان كان قاعدة حمل فعل المسلم على الصحة او هي شاملة للاقوال ايضا على وجه وان كان هو الغلبة فلا يعتبر بها
بعد تحققها الا اذا افادت الظنون المطلقة فاللازم حينئذ تجديد النظر والفحص فالتحقيق انه لا فرق بين صورتي العلم بفساد المدرك والشك فيه بالنسبة الى
الاعمال اللاحقة في الاعتقادات التي لا تنشأ من الادلة والامارات الشرعية لما اشرنا اليه سابقا من ان الاعتقاد عند عقلي قبل الشارع ما دام ثابتا
فلا يترتب عليه الآثار بعد زواله وان امكن القول بترتيب الآثار على الاعتقاد الناشئ من الادلة الظاهرية فينهض فيه الاستصحاب الذي هو من الادلة الظاهرية
اذ ليس المدار فيه على مجرد الاعتقاد بل على الادلة الا انا اشرنا سابقا الى ضعف ذلك ونقول هنا تتميما للمبحث ان الاصحاب اختلفوا في وجوب تجديد
النظر على المجتهد عند الشك في فساد المدرك وعدمه على قولين فذهب جماعة الى العدم واستدلوا عليه بوجوه منها ما ذكره كاشف الغطاء وقد مر
مع الجواب عنه ومنها استصحاب الاحكام الثابتة بذلك الاجتهاد وفيه ان الاستصحاب لا يجري الا مع احراز الموضوع وهو منتف هنا اذ الموضوع في الزمان
الاول هو المجتهد المتصف بصفة العلم بصحة المدرك وقد زال بزوال الصفة ومنها اصالة البراءة وفيه ان جريان البراءة انما هو في التكليف الذي يترتب عليه

في خاتمة مباحث الاستصحاب

الثواب في العقبى لا الطرق التي يؤخذ منها التكاليف التي لا يترتب عليها كالاجتهاد والتقليد للذين لم يتعلق بهما تكليف من الشارع وانما الحاكم بهما
العقل في مقام الارشاد فلا بد فيهما من الاحتياط وتحصيل طريق النجاة ومنها لزوم العسر والحرج المنفيين بالآية والرواية وفيه كمنع اللزوم والتشبث بالمجتهد
المطلق العارف بالمدارك والمآخذ المحيط بجميع الاستنباط فالمحو والتجديد لا نظر عليه ومما ذكرنا يظهر الحكم فيما لو كان الشك من المجتهد في تغير الحكم
بسبب العلم بازدياد قوته واشتداد ملكته الراسخة وانه يجب عليه النظر نعم هنا لا يمكن للقائلين بعدم جواز التمسك باطلاق الصحة في الاشياء كما لا يخفى
قوله الثالث ان يكون كل من بقاء اه **اقول** اراد تحقيق الحال فيما جعله النوع من شروط العمل بالاستصحاب وهو قيام الدليل على خلافه
وهذا مع العلم بالبقاء اه اقول ملاك الامر في المقام هو تحقيق المراد من اليقين والشك في اخبار الباب فيمكن ان يراد من اليقين في المقام اليقين الوجداني
وكذا الشك نظرا الى مقابلته لليقين وان يراد من الاول والشك ما يعم الوجداني والشرعي الجعلي ومن الثاني الوجداني خاصة وان يراد من الكل الاعم
والاول لم نظفر على قائل بهما والثالث هو المعروف بل المقطوع به منهم وان كان الاول اظهر بحسب النظر لعدم صدقهما على الجعلي حقيقة وانما اجري عليه
حكمهما قوله ولا ريب في العمل به اه اقول وهو المعروف بين معتبري الاستصحاب من الاصحاب من غير فرق بين الاقوال من القول باعتباره من باب الوصف او من باب
السببية الشرعية المطلقة او السببية التعبدية العقلية فيكون المعارضة بين الاستصحاب والدليل معارضة بدوية غير محتاجة الى ملاحظة المرجحات
ومن هنا يصعب الامر على القائلين باعتباره من باب الوصف فقضيته تقديم الاستصحاب على الدليل تارة والتوقف فيه اخرى لا يقال نحن نرى انهم قد يميلون
الى الحكم المطابق للاستصحاب ويتوقفون مع تحقق الدليل في الموارد لان ذلك للشك في دليلية الدليل عندهم من جهة عدم احراز شرائطها مع ان هذا
النحو من التوقف قد يصدر من القائلين بعدم حجيته كما نقل العلامة ره عن بعضهم حيث رجح الدليل بالاستصحاب وهو تقديم الدليل عليه ولولاه لاختل
امر الاجتهاد والاستنباط ولانسد ابواب الفقه اذ لو لم يعمل به فاما ان يتوقف ويعمل بالاستصحاب وكلاهما في غاية البعد لعدم اللزوم وقوع التعارض بينهما
في غالب المسائل ويرجع الامر بالاخرة الى العمل بالاستصحاب لانه المرجع في صورة التوقف ايضا اذ المرجع في صورة التساقط اصالة البراءة والاستصحاب او الحكم
بالتخيير بين العمل به والعمل بالدليل يرجع الحكم باصالة البراءة الراجع الى الاستصحاب وربما يستدل على وجوب التقديم بوجوه اخر منها الاجماع القولي والعملي
واورد عليه بانه كيف يدعى الاجماع عليه والحال ان مثل المحقق القمي ره خالف في المقام وذهب الى تقديم الاستصحاب على الدليل الاجتهادي في بعض المقامات
ونسب الخلاف الى الاصحاب ايضا في مسئلة حيوة المفقود المذكورة في المتن حكاية عنه ره وفيه ان ما ذكره لا ينافي الاجماع في محل البحث وهو تقديم الدليل الاجتهادي
على الاستصحاب اذ من المعلوم ان الدليل الاجتهادي هو الذي يكون ناظرا الى الواقع من دون اخذ الجهل فيه وما ذكره لا يصلح نقضا بالنسبة اليه اذ المخالف فيه خالف في تقديم
الاستصحاب على الخبر الواحد ولا يكون كل خبر دليلا اجتهاديا مثل الخبر في المقام حيث انه اخذ فيه الجهل اذ مؤداه ان من غاب ولم يعلم حاله يقسم ماله بعد
اربع سنين بعد الطلب فهو من قبيل الادلة الفقاهتية من جهة اخذ الجهل فيه ولا استبعاد في كون الدليل اللفظي فقاهتيا فانه كثير مثل قوله ع رفع عن امتي
ما لا يعلمون وقوله ع الناس في سعة مما لم يعلموا وقولهم ع كل شيء طاهر وكل شيء مطلق الى غير ذلك ومنه يظهر ان ما اورده صاحب الفصول على المحقق القمي ره من
ان عمل بعض الاصحاب بالاستصحاب وطرح الاخبار في المقام ليس من جهة انكارهم تقديم الاخبار على الاستصحاب بل من جهة عدم صحة تلك الاخبار عندهم
بسببه فهذان الفاضلان قد اشتبه عليهما الامر في معيار كون الدليل اجتهاديا او فقاهتيا ومنها ان دليل الاستصحاب من قولهم ع لا تنقض اليقين بالشك
لا يدل الا على حجيته في مقابلة البراءة والاحتياط فلا دلالة له على حجيته في مقابلة الدليل الاجتهادي اذ المراد منه النهي عن نقض حكم اليقين في الاستصحاب
بحكم الشك من البراءة والاحتياط على اختلاف الفريقين في الطريقين لا نقض نفس اليقين كما اشرنا سابقا وكذا سائر ادلته من بناء العقلاء والاجماع
والغلبة وكونه مفيدا للظن لا تدل على اعتباره مع وجود الدليل الاجتهادي وهو غير خفي الا في الاخيرين الراجع اولهما الى ثانيهما وهو عدم دلالته ان بنينا
على الظن الشخصي في الاستصحاب ظاهر والا فلا الا ان يقال ان الظن الحاصل من الدليل اقوى الظنين فتامل هذا اذا بنينا على حجية الدليل الاجتهادي كالخبر
تعبدا واما على تقدير اعتباره من باب الظن والاستدلال فعلى القول باشتراط دليل الاستدلال باعتبار الظن الشخصي فالمدار عليه بناء وجه على القول باشتراط
اعتبار الظن النوعي فيجيء الاشكال في صورة افادة الاستصحاب للظن الشخصي لما قرر من الاعتبار بها ما اذا تعارض الظن النوعي **قوله** بل هو من باب
تخصيص ادلة الاستصحاب اه **اقول** كما هو ظاهر اولي السند الفقها حيث يقولون ان الاستصحاب مخصص بالدليل فراجع كتاب الرياض تجده مشحونا بذلك
وضعفه ظاهر لم يصدر عنهم الا غفلة او تسامحا لظهور ان التخصيص انما يكون في العام والخاص المطلقين فيحمل العام على الخاص وليس حال الاستصحاب مع
الدليل كذلك اذ النسبة بينهما العموم من وجه لاجتماعهما فيما ورد الدليل كالخبر على طبق الاستصحاب وافتراقهما فيما يوجد فيه حالة سابقة ولا دليل
هناك او بالعكس مع ان المناط في التخصيص تغير الحكم لا الموضوع والدليل يرفع موضوع الاستصحاب الذي هو الحكم الظاهري نعم قد يقال بكونه من
باب التخصيص في بعض الموارد وهو ما اذا كان الحكم الشرعي محمولا على نفس الشك بنحو الموضوعية من دون اعتباره امرا واصلا مثل قول الشارع لا يعتد
كثير الشك والسهو على شكه او سهوه فان مثل ذلك لا بد من كونه مخصصا لقوله ع لا تنقض اليقين بالشك لان المناط في التخصيص اتحاد المخرج مع المخرج منه
بحسب الموضوع واختلافهما بحسب الحكم كما في قولنا اكرم العلماء ولا تكرم النحويين فان النحويين يغاير حكمهم مع سائر اصناف العلماء مع انهم من العلماء
والشك في المثال مع انه اعتبر شكا اختلف حكمه مع حكم سائر الشكوك فيكون المحصل بعد تعارضهما بالعموم والخصوص لا تنقض اليقين بشيء من الشكوك الا

جود

في تقديم الدليل على الاستصحاب

بشك عرض جهة كثرة الشك وكذلك قاعدة الشك بعد الفراغ فان المضي مع الشك كما هو مقتضاها يستلزم نقض اليقين باشتغال الذمة وكذا الشكوك الواقعة في الصلوة المأمور بالبناء فيها على الاكثر ويمكن المناقشة في المثال الاول بجعله من باب الحكومة لان الظاهر من قوله لا يعتد كثير الشك الخ سبيله عليه الا فلا معنى للبناء او عدّ الحكم فيكون من قبيل ادلة العسر والحرج الحاكمة على ادلة الاحكام وكذا المثال الثاني فان ذلك فيه مبتنى على عدم جعل القاعدة من باب الامارات الكاشفة وهو ممنوع لكون التعليل فيها بكون الشك اذكر حين العمل ظاهرا في كونها امارة لا من باب التعبد الصرف فيكون من باب الحكومة لا التخصيص اما الاول فلانه يأتي بالحكم المخالف ويرفع المعارضة كالمفسر بالنسبة الى المفسر اما الثاني فلان الدليل كما انه يثبت تغير الحكم يقتضي تبدل الموضوع حسبما هو مقتضى الكاشفية واما الثالث فلعدم ارتفاع الشك عن المكلف حقيقة اذ لا يمكن الا بالعلم الوجداني وانما امر بالاخذ بمفاد الدليل وهو الواقع ثم انه لا ثمرة لهذا الخلاف اذا لم يلاحظ التعارض بين البين او لم يلاحظ ما يترتب عليه الا ان يقال ان من جعله من باب التخصيص قد لاحظ ذلك **قوله** ولا تخصصا بمعنى خروج المورد آه **اقول** قيل التخصص هو ان يلوح من دليل الاستصحاب تقدم الادلة عليه بل ان تشتمل على ذلك ليس المراد به هو ان يكون الحكم المشكوك مرفوعا بارتفاع موضوعه كما يتوهم فان كون ذلك لاجل ارتفاع الموضوع احتمال رابع في عرض الاحتمالات الثلاث من التخصيص والتخصص والحكومة وان لم يقل به احد الا انه خبير بما فيه فانه اجنبي عن الاصطلاح وخشي عن كلمات القوم **قوله** لان هذا مختص بالدليل آه **اقول** اذ ليس الدليل الاجتهادي مط وان لم يكن علميا برافع للشك بالمرة اذ لا يقطع بمطابقته للواقع بمجرد كونه دليلا اجتهاديا وان كان ناظرا الى الواقع مرآة له فهو علم شرعي لا علم وجداني والمطلوب في التخصص هو الثاني لا الاول فيبقى معه تحقق الشك باقيا الا اذا كان مفيدا للقطع الوجداني كالاجماع المحصل والضرورة والخبر المتواتر **قوله** ومعنى الحكومة آه **اقول** قد يقال ان مراده ان معنى الحكومة في المقام هو معنى آخر وهو مطلق التوارد بفهم العرف والعقلاء وفيه ما لا يخفى ثم ان هذا التعريف للحكومة اظهر مما ذكره في باب التعارض والتراجيح مختصا جريانه في بعض الموارد فان ملخص ما ذكره هناك في تعريفها ان يكون الحاكم ناظرا بمدلوله الى المحكوم عليه مفسرا له بحيث لو قطع النظر عن هذه الملاحظة لكان لغوا والتفسير قد يكون جليا يفهمه كل احد كما اذا قال اكرم العلماء ثم قال اردت غير زيد وقد يكون خفيا لا الخبير البصير بلطائف التفسير كما في ادلة الضرر والحرج بالنسبة الى جميع التكاليف الشرعية الالزامية وادلة المسامحة بالنسبة الى الاوامر ومما ذكرنا يظهر الفرق بينه وبين التخصيص وسيأتي توضيحه **قوله** وربما يجعل العمل بالادلة آه **اقول** جاعله اياه من باب التخصص هو صاحب الفصول وقد يقال في تسديد كلامه وتقريب مرامه ان معنى حجية خبر الواحد مثلا هو انه عبارة عن جعل مؤداه مطابقا للواقع وتنزيله منزلته في جميع الاحكام المترتبة عليه من جملتها رفع اليد به عن الحكم المشكوك فيه وبعبارة اوضح الخبر الواحد طريق من طرق الامتثال بالواقع كالطريق القهري وكما يرفع اليد بوجود الطريق القهري اي القطع عن الحكم المشكوك فيه في مسئلة الاستصحاب لحصول الامتثال بالخطاب لا تنقض اليقين بالشك لحصول اليقين برفعه فكذلك بوجود ما هو بمنزلته لارتفاع الشك حينئذ وان كان حكما بجعل الجاعل والتنزيل بما فيه فان المدار في ارتفاع الشك على اليقين الوجداني كما اسلفناه **قوله** ولعل ما اورده عليه المحقق القمي ره آه **اقول** ملخص ما يراد على ما هو صريح كلامه ان اراد من الدليل ما ثبت حجيته على معارضه فلا اختصاص له بالشرط بالاستصحاب وان اراد منه ما يقابل الاصل ففيه منع الاجماع في الاستصحاب وان اراد ان الاستصحاب من حيث انه استصحاب لا يعارض الدليل النطقي من حيث هو هو اجماعا فله وجه كما ان العام من حيث انه عام لا يعارض الخاص من حيث انه خاص والمفهوم من حيث انه مفهوم لا يعارض المنطوق وكذلك لا ينافي تقديمه لامر خارج كما في العام والمفهوم ومما يقضي منه العجب ان بعض الفضلاء المعاصرين قرر في العبارة الدليل القطعي بدل قوله الدليل النطقي فابرق وارعد وصاح وغرد موردا على المحقق بان الدليل القطعي لا يتقدم عليه الاستصحاب وان اعتضد بالف معاضد مع ان الكلام ليس في الدليل القطعي خاصة بل في مطلق الدليل الاجتهادي وليس مثله الا مثل من يحكى انه قرء في عبارة بعض المحققين من اهل الحكمة لوجود البحث بدل قوله لوجود البخت فاورد عليه بانه لا التحديد على وجود الحق ولا اصيرح في امثال ذلك بعدما تحقق ان الانسان محل النسيان **قوله** فلا دخل له بما نحن فيه آه **اقول** قد ذكر في عدم دخله وجوه منها ما ذكر في المتن ومنها ان عمل الاصحاب بالاستصحاب فيه ليس به نفسه بل بموافقة اخبار اخر ايضا مضافا الى رد تمام دلالة الاخبار المخالفة فانها غاية الاختلاف مع ان بعضها من قبيل قضايا الاحوال كما يظهر للمتامل فيها ومنها ان القائلين بالقول المشهور وان لم يكونوا على نمط واحد في باب اخبار الاخبار عن الاقتصار على الصحاح الا انهم صاروا الى ما صاروا وطرحوا اخبار الاربع سنين لمراعاة القاعدة نفي الحرج التي تعد من اصول المذهب عند جمع فقضية تلك الطلب في المدة المذكورة ومنها ان لما كان الطلب في اربع جوانب في هذه المدة مما يتعسر في الاغلب فصار بمثابة ما ليس مصداق صار المشهور الى ما صاروا اليه لا انهم لا يعتنون بما كشف السلطان في اربع سنين ومنها ما اشرنا سابقا من ان عملهم بالاستصحاب في هذه المسئلة لا ينافي الاجماع على تقديم الدليل الاجتهادي نظرا الى ان الاخبار الواردة فيها من قبيل الادلة الفقاهتية ولا يرد عليه ما قد يتخيل ورود من ان الاجماع لم ينعقد على تقديم الدليل على الاستصحاب من حيث انه معنون بعنوان انه دليل اجتهادي لان هذه اللفظة من الالفاظ المستحدثة فيما يقرب من عصرنا بل هو منعقد على تقديم الدليل الشرعي الذي هو غير الاصول وذلك لان هذه اللفظة وان كانت مستحدثة لكنها مستقيمة بحسب المعنى قويمة بحسب المبنى حقيقة مع انا نمنع كون معقد الاجماع ما ذكر بل معقده تقديم ما هو ناظر الى الواقع كاشف عنه غير مأخوذ فيه الجهل سواء سمي بهذا الاسم ام لم يسم والتحقيق عندي ان بناء المشهور على العمل

بالاستصحاب في المقام انما هو لاجل استقرار عادتهم واستمرار ديدنهم على ان لا يرفعوا اليد عن القواعد الكلية المعتبرة بشأنها بمجرد ورود الخبر على خلافها
ولذا لم يجوز كاشف الغطاء ره ومن تبعه وخلده بيع الاعيان الموقوفة مع ورود اخبار كثيرة على جوازه فمثل هذه الاخبار كلما ازدادت كثرة وقوة ازدادت
ضعفا من جهة ان عدم العمل بها مع كثرتها يكشف عن وجود خلل فيها **قوله** وان كان مقدما على بعض الاصول اه **اقول** لا اشكال ولا ريب في
تقديم الاصول بعضها على بعض ولا في معلومية بعض موارد التقدم وانما الاشكال في فهم الميزان الكلي الذي هو ملاك التقديم ليستبان الحكم في الموارد الجزئية
والذي يمكن ان يجعل ميزانا لذلك امور ثلاثة الاول قلة الجهل المأخوذ فيها وكثرته فيقدم الاقل اخذا على الاكثر اخذا كما اذا قيل اذا جهلت بالواقع فاحكم
كذا ولا شك في ميزانية هذا الميزان لكن الشأن في تشخيصه في الادلة ومعرفة ان الدليل الفلاني اخذ فيه الجهل القليل والدليل الاخر اخذ فيه الجهل الكثير
والمثال الملائم لذلك تعارض الاستصحاب مع البراءة والاحتياط فقد حكموا بان اعتبارهما انما هو بعد فقدان العلم بالواقع وبالاستصحاب ولعله انما يكون
لاجل ان اعتبارهما من باب حكم العقل وما اورد فيه من النقل يكون امضاء له وحكم العقل فيهما كذلك بخلاف الاستصحاب فان المعتبر فيه هو الشك بالواقع
فقط وهو كما ترى فان حمل الادلة على التقرير والامضاء مع انها في عرض دليل الاستصحاب بعيد نعم يتم ذلك ان جعل مدرك اعتبارهما هو العقل الثاني
المزيلية والمزالية والواردية والمورودية فيقدم المزيل الوارد على المزال المورود وبعبارة اخرى يقدم المخصص منهما للاخر عليه وذلك لانتفاء موضوع
الثاني بالاول كما في استصحاب نجاسة الثوب المغسول واستصحاب طهارة الملاقي فان الاول يرفع موضوع الثاني ويخصصه بصورة عدم ملاقاة الطاهر للنجس و
هذا الميزان يشابه الاول في افادة تخصيص احد الدليلين بالاخر وان كان الاول في تلك المرحلة اظهر وسيأتي تمام الكلام في بيان هذا الميزان وان ميزانيته محل الخلاف
الثالث الميزان الموجب في تقديم احد الدليلين الاجتهاديين على الاخر من الرجوع الى المرجحات في العموم من وجه وحمل العام على الخاص في العموم مطلقا كما في تعارض
الاستصحاب وقاعدة الشك بعد الفراغ المستفادة من مثل قوله ع انما الشك في شيء لم تجزه فان الاستصحاب يقتضي عدم اتيان الشيء المشكوك ولو بعد الفراغ و
عدم اتيانه والقاعدة يقتضي البناء على اتيانه فهما متنافيان ولما كان الاستصحاب عاما بالنسبة الى ما بعد العمل وغيره فيعمل بالقاعدة حملا للعام على الخاص وكما
في تعارضه مع قاعدة البناء على الاكثر في عدد الركعات والاستصحاب اعم منها لشموله الشك في الصلوة وغيرها واختصاص القاعدة بالصلوة وكما في تعارضه
مع قاعدة حمل فعل المسلم على الصحة في اشتراء اللحم من يده وكما في تعارضه مع قاعدة الطهارة في مثل الجلد المطروح فيقدم الاستصحاب لكونه خاصا وهذه الموارد
تجري مع عدم امكان الجمع بين الدليلين والا فهو اولى مهما امكن كما فيما اذا توضأ بالمائع المردد بين كونه ماء او بولا فيحكم بطهارة الاعضاء وبقاء الحدث عملا
بالاستصحابين **قوله** الاولى ان اليد مما لا يعارضها اه **اقول** لا فرق في ذلك بين اليد المؤكدة بالتصرف المتكرر بالبناء والهدم والاجارة ونحوها وغير
المنفردة عنه لخبر حفص بن غياث الدال على ما ذكرنا بعمومه فلا وجه لحمله على الاولى كما ارتكبه البعض مع ما فيه من التعليل المصرح في عموم الحكم وللاخبار
المستفيضة والاجماع والسيرة على جواز قبول اهداء الصبي المميز ما في يده واكله ولبسه والصلوة فيه وقبول هبته وبيعه واجارته الى غير ذلك مما يستلزم تصرفه في اليد مطلقا
قوله في ذيل رواية حفص بن غياث اه **اقول** قد ذكرناها في اوائل الكتاب فارجع اليها وذيل الرواية وان كان مفيدا لتعبدية اليد الا ان تجويز الامام عليه السلام فيها
الشهادة بالملك لكن اليد بمجردها حيث قال عليه السلام نعم بعد قول السائل ايحل لي ان اشهد انه له مفيدا اعطاء اليد حكم الواقع في افادة القطع المعتبر في
الشهادة فتكون من الادلة الاجتهادية الناظرة الى الواقع المتقدمة على الادلة الفقاهتية ثم ان ذيل الرواية مما يستشم منه الاجتزاء بالظن في كلما لو اعتبر
فيه العلم لزم العسر والحرج واختلال النظام كالاحكام الشرعية في زمان الانسداد فيثبت حجية الظن المطلق وكالعدالة خصوصا على القول بكون العدالة
عبارة عن الملكة النفسانية وكالنسب والوقف ونحو ذلك **قوله** فيلزم المحذور المنصوص اه **اقول** مع انه لو لم يعتبر اليد في مقابلة الاستصحاب
للزم لغوية اخبار اليد اذ ما من مورد من موارد اليد الا وفيه استصحاب عدم يعارضه فلا يبقى مورد لليد هذا انما يلزم على القول من جواز المخالفة الاجمالية
في صورة تعارض الاستصحابين كما لو تداعى شخصان مالا في يد احدهما فاستصحاب عدم ملكية كل منهما يعارض استصحاب عدم ملكية الاخر فيعمل بالاستصحابين
ويلزم لغوية اليد حتى في موضع التعارض واما على القول بعدم جوازها فلا يمكن العمل بكلا الاستصحابين لاستلزامه المخالفة الاجمالية من جهة حصول القطع
بان المال لاحدهما اجمالا فيطرحان ويبقى اليد مستعملا في افادة الملك لذي اليد فتكون لليد فائدة في هذه الصورة الا ان يقال ان هذا المقدار من الفائدة في قوة
اللغوية فلئن قلت لزوم اللغوية انما يقتضي تقديم اليد على الاستصحاب التي لا ينفك عنها كاستصحاب عدم الملكية واما تقديمها على التي يجامعها تارة
ويفارقها اخرى كما في تعارض اليد السابقة والحادثة حيث ان مقتضى اليد كون المال لذي اليد في الوقت ومقتضى استصحاب بقاء المال على ملك مالكه كونه
لذي اليد السابق لكن دليل الاستصحاب قد يجامع اليد بعضا كما اذا بقي المال في يد المالك السابق فلا يلزم اللغوية من العمل بالاستصحاب في محل الاجتماع للعمل
باليد في غيرهما التعارض في مقابل الاستصحاب الذي لا ينفك عنها قلت ادلة الاستصحاب تأبى عن التفريق بين موارده ومما حققنا من وجه تقديم اليد
ظهر سواء جعلناها من الادلة او من الاصول تقدمها على دفع ما يقال ان مقتضى تقديمها على الاستصحاب كونها من الامارات الناظرة الى الواقع من العكوف
عدم تقدم ادلة الاجتهادية بعضها على بعض مع انهم حكموا بتقديم البينة عليها مضافا الى ما ذكره بعض الافاضل من ان لليد جنبتين جنبة الدليلية
لكونها مشخصة للموضوع وان ذا اليد هو صاحب المال في الواقع ولذا يقدم على الاستصحاب وسائر الاصول لسكوتها عن تشخيص الموضوع وايجادها
على افادة ترتيب الاحكام وجنبة الاصلية لاعتبار الشك في موضوعها فلئن قلت لو تم تقديم اليد على الاستصحاب لم يبق وجه لاتفاقهم على كون الاستصحاب

في حكومة قاعدة اليد واصالة الصحة بعد الفراغ على الاستصحاب

مستندًا للشهادة واختلافهم في اليد فيجوز لمن علم كون شيء ملك شخص في الزمان السابق ان يشهد في الازمنة اللاحقة بكونه ملكا له ولا يجوز لمن رأى شيئا في يد شخص
ان يشهد انه ملكه قلت لو سلم ذلك فانما هو حكم تعبدي حكم به الشارع مع امكان ابداء الفرق بينهما بان الاستصحاب لو لم يشهد به لانسد باب الشهادة
فالانسداد الاغلبي اوجب اعتبارها فيها ولا يستلزم ذلك تقديمه حين التعارض وفيه ما فيه **قوله** بل الاظهر ان دعوى آه **اقول** فالمورد وان
صار للاستصحاب الا انه من قبيل المعارضات الاتفاقية وقد اشرنا في بعض كلماتنا السابقة الى امكان اجتماع عنوانين في مورد لا مدخل لاحدهما
فيما يثبت فيه ولا يخفى ان ما ذكره انما هو فيما لو كان ثبوت كون المال لذي اليد السابقة باقرار ذي اليد اللاحقة كما هو صريح كلامه واما لو كان ثبوته
بغيره كشهادة عدلين او علم الحاكم فيمكن منع تقديم ذي اليد السابقة لخروج المسألة حينئذ عن عنوان الادعاء والانكار وان توهم الاصحاب كونه من
ذلك العنوان على هذا التقدير ايضا **قوله** يظهر مما ورد في محاجة علي آه **اقول** روي في الاحتجاج مرسلا وفي الوسائل عن تفسير علي بن ابراهيم مسندا
عن الصادق عليه السلام في حديث فدك ان مولانا امير المؤمنين عليه السلام قال لابي بكر تحكم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين قال لا قال فان كان في يد المسلمين شيء يملكونه
ادعيت انا فيه من تسئل البينة قال اياك كنت تسئل البينة على ما تدعيه قال فاذا كان في يدي شيء فادعى فيه المسلمون تسئلني البينة على ما في يدي وقد ملكته
في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله وبعده ولم تسئل المسلمين على ما ادعوا علي كما سئلتني البينة على ما ادعيت عليهم الحديث ثم ان مقصده طلب فدك
بعضها ناظر الى جهة الارث وبعضها الى جهة اليد فلا بد من التامل فيها وانها على فرض كونها من جهة اليد هل يكون محطها القسم الاول من اليد اعني المقرونة
بالاقرار كما يظهر من المصدرة حيث اتى بكلمة بل او القسم الثاني منها **قوله** وان شئت قلت ان دليله اخص آه **اقول** بان يكون موردها منحصرا
في مجرى الاستصحاب نظرا الى الغلبة وان شئت قلت انه اقل موردا من ادلة الاستصحاب وسيأتي في باب التعارض والتراجيح انه اذا دار الامر بين العامين و
كان احدهما اقل افرادا خصص الاخر به اذ لو خصص الاقل افرادا لقل مورده **قوله** فلا يكشف عن كونها من الاصول آه **اقول** على هذا يكون كلاهما من الامارات
ويقدم احديهما على الاخرى لما ذكر في المتن وان جعلنا حجيتهما من باب السببية والتعبد فوجه تقديم البينة على اليد ما قلنا في تقديم اليد على الاستصحاب
اذ البينة مسبوقة غالبا باليد غالبا **قوله** وحال اليد مع الغلبة آه **اقول** الظاهر البينة بدل الغلبة الموجودة في النسخة الحاضرة عندي وان كان لها معنى
قوله فافهم آه **اقول** لعله اشارة الى ما يمكن ان يورد على ما ذكره وهو ان حال اليد مع البينة لو كانت من قبيل ما ذكر لزم تقديم الثانية على الاولى مطلقا مع انه مخصوص
فيما لو شهدت بينة المدعي بيده وملكه سابقا مع ذلك نفسا يد المتشبث للغصب او السرقة او نحوها لتحقق العين لكونه في يد المستاجر او المستعير او
الودعي لما اشير اليه في المتن من ان اليد مجملة وقد فصلت البينة حالها ونفت حجيتها واثبتت ملك المدعي من غير معارض واما لو لم تشهد بذلك ففي تقديم
ايهما على الاخرى خلاف بين الاصحاب واحتج مقدموا اليد اللاحقة على بينة اليد السابقة او الملك السابق بوجوه منها ان اليد الحالية محسوسة قطعية التحقق
واحتمال عدم الملك مشترك اذ اشهدت باليد بل ان شهدت بالملك بعض الاحتمال لان مستند شهادتها الى اليد فتفيد المساواة وتفصيل الكلام والنقض والابرام
فيها موكول الى كتب الفروع **قوله** في ان اصالة الصحة في العمل آه **اقول** اعلم ان ههنا قاعدتين احديهما قاعدة حمل فعل المسلم على الصحة وثانيتها
قاعدة الشك بعد الفراغ اما القاعدة الاولى فلا تجري بالنسبة الى المكلف نفسه بمعنى انه لا يمكن للمكلف التمسك بها في اثبات صحة الافعال الصادرة عن نفسه
المشكوك فيها صحة وفسادا لعدم نهوض ادلتها به كما ستعرف نعم ذهب كاشف الغطاء الى جريانها فيه ايضا فالمتكفل لاثبات صحة فعل المكلف نفسه هو
القاعدة الثانية والنسبة بينهما التباين لكون مورد احديهما فعل الغير ومورد الاخرى فعل نفس المكلف ولكنها تشبه العموم من وجه نظرا الى اعمية
الاولى لجريانها بالنسبة الى الشك في الاثناء والشك بعد الفراغ واختصاص الثانية بالثاني واخصيتها من حيث اختصاصها بالصحة عن الصحة وشمول
الثانية لها ولاصل الفعل واما على طريقة كاشف الغطاء من حيث شمول الاولى لفعل المكلف نفسه فالنسبة بينهما عموم من وجه حقيقة لاجتماعهما في
شك المكلف في صحة عمل نفسه بعد الفراغ وافتراق الاولى في الشك في الاثناء والثانية في الشك بعد الفراغ والمقصود هنا بيان القاعدة الثانية ووجه
تقديمها على الاستصحاب **قوله** الا ان الامر لا ياخذ بها آه **اقول** وعلى هذا لا يلاحظ فيهما مرحلة ظهور حال المسلم او الغلبة حتى تترتب عليه
ما اشير اليه في المسألة الاتية من الاختلاف في كون القاعدة الاتية في درجة الاستصحاب او اعلى درجة منه علو وجه المنجز على المعلق فلا اشكال في تقدم
هذه القاعدة عليه علو درجتها منه على الوجه المذكور بعد احراز العنوان وتحقق الموضوع بل التحقيق انه لا يتمشى هنا حديث التخصيص والتحكيم
المتمشي في المسألة السابقة بل الامر هنا من قبيل التخصيص كما يظهر من التامل في اخبار القاعدة واخبار الاستصحاب ولذا صرح به شيخنا الاستاد
ولم يتعرض لذكر احتمال اخر **قوله** ولعل المتتبع يعثر على ازيد آه **اقول** مثل ما في ذيل صحيحة زرارة فاذا قمت عن الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال
اخرى في الصلاة او غيرها فشككت في بعض ما سمى الله مما اوجب الله لا شيء عليك ومثل صحيحة محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام في رجل شك في الوضوء
بعدما فرغ من الصلاة قال يمضي على صلاته ولا يعيد واما ما استدل به بعض المعاصرين من الحسن او الصحيح في الرجل يشك كثيرا في صلاته حتى لا يدري كم
صلى ولا ما بقي عليه قال عليه السلام يعيد قلنا فانه يكثر عليه ذلك كلما اعاد شك قال يمضي في شكه ثم قال عليه السلام لا تعودوا الخبيث من انفسكم نقض
الصلاة فتطمعوه فان الشيطان خبيث معتاد لما عود فليمض احدكم ولا يكثرن نقض الصلاة فاذا فعل ذلك لم يعد اليه الشك الحديث فمما لا دلالة له
اصلا كما لا يخفى **قوله** لكن الانصاف امكان آه **اقول** بان يكون المراد من قوله عليه السلام فامضه كما هو الحكم بوقوعه والاتيان به كما يلتزم به بناء على ان سبق

في خاتمة مباحث الاستصحاب

لا ان يكون المراد مضيا كما وقع **قوله** وبعبارة اخرى محل الشيء اه **اقول** وبعبارة اخرى الشيء الذي يقع الشك بعد الشروع فيما اما ان يكون مرتبا
على الشيء المشكوك فيه ترتبا شرعيا او ترتبا عقليا او صناعيا او عاديا او اتفاقيا كما اذا اتفق جلوسه بعد الوضوء من دون ان يكون ذلك عادة له
المشهور الى اعتبار الترتب الشرعي نظرا الى كون موارد الاخبار من هذا القبيل لكن سياق الاخبار العموم والعبرة بعموم اللفظ لا خصوص المحل فيشمل الترتب
العادي ايضا كما اختاره كاشف الغطاء بل الترتب الاتفاقي ايضا وان لا يبعد الاشكال فيه ثم على القول باعتبار الترتب الشرعي فالترتب اما تكليفي كقول الشارع
يجب اتيان صلوة العصر بعد الظهر او وضعي كقوله لا يصح صلوة العصر قبل صلوة الظهر او كالترتيب للدخول في مشاهد الائمة عليهم السلام على الطهارة
حيث انه لا يلزم من عدمها الفساد او ترك الواجب قصر المشهور على اجراء القاعدة في الاولين وعممه كاشف الغطاء بالنسبة الى الثالث ايضا **قوله**
لكن الذي يبعده اه **اقول** يمكن ان يدعى مما ذكر في الرواية في مقام التحديد للدخول في الغير انما هو من قبيل ما يكون محققا للتجاوز عن المحل الذي نفي الالتفات
عنه انه لا يصدق على الاخذ في الهوي للسجود او النهوض للقيام انه تجاوز من محل الركوع او السجود ولعل ذلك منشأ جزم المشهور بوجوب الالتفات الى الشك
فيهما **قوله** لان الظاهر ان القيد وارد اه **اقول** توضيحه ان الغرض من الغير الوارد في الخبر تعداد موارد الشك بعد تجاوز المحل هو التحديد
للغير الذي يعتبر في التجاوز وتوطئة للقاعدة الكلية بحيث يعرف جزئيات القاعدة بعد الاستيناس بها فمحصل القاعدة حينئذ ان كل ما يكون من
قبيل الموارد المذكورة يكون من موارد الشك بعد تجاوز المحل الذي لا عبرة به فيكون مثل الهوي والنهوض ونحوهما من مقدمات الافعال الخارجة عن امثالها
غير محتاج الى الاخراج فيكون خروجها عن القاعدة من باب التقييد لا التقييد كما زعمه البعض **قوله** فالاولى ان يجعل هذا كاشفا اه **اقول** ظاهره عدم
الفرق فيما ليس له في الشرع اسم وعنوان خاص بل يلاحظ بالتبع بين الاجزاء الشرعية سواء كانت واجبة كاجزاء القراءة او مستحبة كالقنوت وبين
الاجزاء العقلية كالانحناء الذي هو مقدمة للركوع والسجود والقيام الذي هو مقدمة للقراءة ونحو ذلك **قوله** من باب القاعدة لا الخارج عنها اه **اقول**
وذلك لان المستفاد من هذه الرواية ان المناط في عدم وجوب الالتفات الى الشك في الوضوء هو الفراغ منه لا الدخول في غيره فمورد الاجماع ليس خلافا في
القاعدة المقررة في الوضوء من قبل الامر فيكون خروجه من باب التخصص لا التخصيص **قوله** ولكن الاعتماد على ظاهر اه **اقول** هذا الاشكال
انما نشأ من حمل الشيء في ذيل الرواية على مطلق العمل ولو كان جزءا للعمل الآخر كغسل اليد الذي هو جزء للوضوء ولا يخفى ان الانسب ارجاع الضمير في غيره
الى الوضوء ان يحمل الشيء على نفس العبادة كالوضوء والصلوة ونحوهما لا اجزائها اذ الرواية متكفلة لبيان امرين احدهما عدم اعتبار الشك بعد تجاوز
المحل والدخول في الغير وبيان انه يحصل بالدخول في غير ذلك العمل وكذا في اعتباره في صورة عدم تجاوز المحل ويكفي في بيان الغير بالنسبة اليه بيانه في
الاول فيعلم منه ان المناط في عدم التجاوز عدم الدخول في غير نفس ذلك العمل بتمامه فتأمل لئلا تتوهم ان ما ذكرناه هو الذي سيذكره المصنف ره **قوله** وهو الطهارة
اقول فالمامور به هو الطهارة لا افعال الوضوء فيجب العلم بالبرائة وهو لا يحصل الا بالعلم بغسل جميع الاجزاء **قوله** والقرينة على هذا الاعتبار اه
اقول يعني ان القرينة على اعتبار الوضوء امرا واحدا حتى انهم جعلوا قاعدة الشك بعد الفراغ ضابطا لحكم الشك في اجزاء الوضوء فاذا كان قبل الفراغ
يلتفت اليه واذا كان بعده لا يلتفت اليه كما جعلوها ضابطا للشك في اجزاء سائر العبادات ومع ذلك لم يجروها في الشك في الاجزاء بعد تجاوزها قبل الفراغ
فيعلم ان الوضوء فعل واحد والفراغ منه هو الدخول في غيره لا التجاوز من بعض اجزائه الى البعض **قوله** بل جعل بعضهم القراءة فعلا اه **اقول**
فجعلوا الصلوة ابوابا فالقراءة بابا والركوع بابا آخر وهكذا وهذا هو طريقة الشيخ ره على ما حكي عنه **قوله** الحاق المشهور الغسل والتيمم اه **اقول**
قال في الجواهر بعد اختيار اختصاص الحكم بالوضوء ونفي البعد عن الحاق التيمم به ومن العجب ما وقع للفاضل في الرياض من جريان حكم الوضوء للغسل فيلتفت
الى كل جزء وقع الشك فيه مع بقائه على حال الغسل ولم اعثر على مثل ذلك لغيره وكان منشأ الوهم ما في بعض عبارات الاصحاب كالمصنف ره وغيره من ذكر
لفظ الطهارة الشاملة للوضوء وغيره وهو مع ان الظاهر ارادة الوضوء منه لذكرهم ذلك في باب الا انه لا يصلح لان يكون المعتبر حجة مخصصا للقاعدة
المتقدمة الشاملة للصلوة وغيرها واحتمال ان يراد بالشيء فيها ما يشمل الغسل مثلا بتمامه فلا يصدق الدخول في الغير مع الشك في بعض الاجزاء
قبل الفراغ منه في غاية الضعف اذ لفظ الشيء ليس من الالفاظ المجملة التي هي محل الشك فانه لا ريب في حصول الصدق على من شك في غسل بعض رأسه
مع الدخول في الجانب الايمن او الايسر بالنسبة الى الايمن انه شك في شيء قد دخل في غيره وخروج الوضوء عن ذلك لا يقتضي بخروج الغسل انه ليس قياس
نقول به انتهى ما ابعد ما بين ما ذكره وبين دعوى المصنف ره الشهرة فيه فان كان مستند دعواه الشهرة ما ذكره هذا الشيخ الجليل فلا يعبأ بها لكن
الظاهر من كلامه ان مستند دعويه الاطلاع على تنصيص جماعة به كما نص عليه في كلامه السابق نعم ربما يستفاد ذلك من موثقة ابن ابي يعفور بعد حمل الضمير
فيها على الوضوء لاشتمالها حينئذ على التعليل الجاري في الوضوء والغسل وهو شك في شيء بعد الاجمال الرواية كما اعترف به سيد الرياض القائل
بالتعدي مع انه على فرض تسليمه لا يكفي في دعوى الشهرة فتدبر **قوله** ذكر بعض الاساطين اه **اقول** هذا البعض سيد المدارك وكاشف
اللثام وبعض من تأخر عنهما **قوله** ان الشك في الشروط اه **اقول** كالشك في الطهارة بعد الفراغ من الصلوة او الدخول فيها او التهيؤ لها ومثله
الشك في الموانع لرجوعها الى الشروط كما اذا شك بعد الصلوة او في اثنائها في وجود نجاسة مما نعفو عن صحتها **قوله** بناء على ان مورد السؤال اه **اقول**
بان يكون الشك من قبيل الشك الساري لا من قبيل الشك الطاري كما هو احد الاحتمالين فيه **قوله** لان مرجعه الى الشك اه **اقول** هذا نظير ما ذكره بعضهم في باب مقدمة

في قاعدة الشك بعد التجاوز المحل

الواجب من ان شرط الصحة راجع الى شرط الوجود لانه شرط لوجود الفعل الصحيح **قوله** لكن الانصاف ان الالحاق اه **اقول** وذلك لعدم شمول الاخبار
له لذكر الضمير فيها الراجع الى الشيء الظاهر في تعلق الشك بنفس الشيء كما افاده في الجواهر **قوله** ومدركه ظهور حال المسلم اه **اقول** فان قيل
هذا الاباء في صدور خلل منه سهوا فلا يتم المقصود قلنا يتمسك في عدم صدوره سهوا بالاصل ومع عدمه فالظاهر عدم الترك والظاهر وان كان
لا يعارض الاصل كما قرر في محله لكنه بعد الاعتضاد بالنصوص بالتعليل الموجود في الرواية يصلح حجة كما لا يخفى **قوله** نعم قد يجري هنا امثال
عدم الحائل اه **اقول** ولعل ذلك لتحيرها عليه البعض من الفرق بين الشك في الحيلولة والحائل الا انه غير وجيه بعد بطلان الاصول المثبتة على ما تحقق
بقي ههنا امور لم يتعرض شيخنا المصنف لها او تعرض لها اجمالا فلا بأس بان نذكرها اتماما للبحث **الاول** ان الشك بعد التجاوز قد يكون ابتدائيا
بمعنى انه لم يكن في ان الفعل شاكا ويحدث له بعد ذلك عرض له الشك وبحكمها لو شك بعد ذلك ولم يعلم ان شكه كان في وقت الفعل ام لا لاصالة تأخر الحادث
قد يكون شكا مستمرا من الاثناء الى ما بعد الفراغ وقد يكون ابتدائيا لكنه عرض له الشك في الاثناء ايضا فزال ثم بعد الفراغ عاد وهذا
قد يكون من سنخ الشك الاول كما لو شك في اثناء الصلوة انه تشهد ام لا فزال شكه وبني على الفعل ثم بعد التجاوز عن المحل ايضا شك في انه
تشهد ام لا وقد يكون غير مماثل كما اذا شك في الاثناء في التشهد بعد الفراغ في السجدة وهذا القسم تارة يكون عود الشك فيه بسبب زوال ما ازال
الشك وظهور خلل فيه كما اذا شك في عدد الركعات ثم وجد امارة على انها ثلاث من حصى ونحوه ثم تبين بعد الفراغ ان الامارة ليست امارة وانما
تخيلها كذلك فعاد الشك وتارة يحدث سبب اخر للشك واخرى يجهل المكلف بعد حدوث الشك انه من اي الوجهين ثم الشك الابتدائي قد يكون
سببه ايضا عارضا ابتداء وقد يكون سببه سابقا على العمل او حادثا في اثنائه بحيث يكون انه لو اطلع عليه ابتداء لكان شك بعد ملاحظة
هذه الاقسام وضربها في احتمال كون الشك في اصل العمل او في جزئه او شرطه او مانعه وضرب الحاصل في احتمال كون الفراغ بالشروع في امر مترتب عليه
بالحساب الترتيب المذكور سابقا سواء كان فعلا تاما مستقلا او جزء او شرطا او مانعا وبعد ضربه في الصور الى ما يقرب من اربعمائة وزيادة كما ذكره
بعض الافاضل ولا يهمنا امتحانه بالحساب فكيف كان لا بد من التأمل فيها وتشخيص ما يجري فيه القاعدة وما لا تجري فيه منها وما مر في المباحث السابقة
يكفي في ذلك مؤنة التجشم **الثاني** العمل المشكوك فيه قد يكون من الموقتات كالصلوة اليومية وصوم شهر رمضان وقد يكون من الفوريات كالحج واداء
الزكوة واداء الدين وتارة يكون من الواجبات الموسعة المطلقة كالاتمام العمر واخرى من المباحات التي متى ما اراد المكلف ايجاده يوجده كالعقد فهذه اقسام
قسم يترتب عليه اثار شرعية ويشك بعد تلبسه بالاثار وقسم يترتب عليه ويشك قبل تلبسه اما الموقت فان كان الشك في اتيانه مع بقاء وقته فليس
مندرجا تحت القاعدة وان كان بعد خروج وقته فهو مجرى القاعدة بلا اشكال ولا ريب واما الفوريات فمع بقاء ما يصدق به الفور كالاول ومع فواته فهل
يكون كالثاني وجهان اقويهما العدم لما بينه الفورية للتجدد انا فانا كذا قيل وعينهما فيه واما الموسعة المطلقة كصلوة الزلزلة فعدم اندراجها تحتها
اوضح من ان يحتاج الى البيان واما المباحات فالظاهر ثبوت الفرق بين قسميها باندراج اولهما فيها كما لو كانت الزوجة في حبالة يتمتع بها مكان على هذا
الاثر الشرعي مما قد مضى وعدم اندراج ثانيهما لعدم صدق المضي والفوات **الثالث** ذكر العلامة قدس سره في المنتهى والشهيد في الذكرى نقلا عن ابن طاوس ره
مع عدم ايراده وجها جريان القاعدة فيما اذا علم اجمالا بالاخلال بواحد من الشيئين الذين يترتب على الاخلال باحدهما اثر وحكم دون الاخر كما لو علم اجمالا
بالاخلال اما بالوضوء الرافع للحدث او المبيح للصلوة او بالوضوء التجديدي بناء على عدم استباحة الصلوة به كما لو علم اجمالا بالاخلال بالركوع او بالقراءة
واعترض عليه صاحب المدارك بانه لا يمكن اجراء القاعدة لعدم امكان نفي كلا الاحتمالين من جهة العلم الاجمالي بثبوت احدهما والاخلال الذي يترتب عليه
الاثر لبطلان الترجيح بلا مرجح وهو غير وارد لما حققناه في مباحث البراءة من انه اذا تعارض اصلان يترتب على احدهما الاثر ولا يترتب على الاخر يعمل بما
يترتب عليه الاثر ويلغى الاخر كما اذا علم باصابة قطرة من البول اما في داخل الاناء او في خارجه فيعمل بالاصل بالنسبة الى الداخل لترتب الاثر عليه ففيما نحن
فيه يعمل بالقاعدة عند الاخلال بالوضوء المبيح ولا يعمل بالاصل بالنسبة الى الاخر **الرابع** اذا علم اجمالا بالاخلال بواحد من الامرين الذين يترتب على الاخلال
باحدهما اثر البطلان وعلى الاخلال بالاخر غيره من الاثار كالقضاء وسجدتي السهو كما اذا دار الامر بين حصول الاخلال بالركوع او بالسجدة الواحدة
فالحق عدم جريان القاعدة لما ذكره صاحب المدارك ولا يرد عليه ما اوردناه في الصورة السابقة لترتب الاثر على كل من الامرين وان تفاوت الاثران فلا بد
من اعادة الصلوة وقيل ان الاحوط اتمامها والاتيان بما يلزم ما لا يوجب البطلان كالقضاء وسجدتي السهو ثم اعادة الصلوة عملا بالاحتياط بالجمع بين اثري
الاحتمالين واورد عليه بانه وان كان موافقا للاحتياط من جهة عدم قطع العمل معه الا انه مخالف للاحتياط من جهة اخرى وهي الاخلال بالجزم المعتبر في
النية والثاني متقدم على الاول من جهة استلزام تركه بطلان الصلوة وترك الاول ارتكاب الحرام والثاني اعظم من الاول ولو فرض في هذه الصورة
فوات محل احد الامرين وبقاء محل الاخر فيجري فيها القاعدة بالنسبة الى ما فات محله فيؤتى بالاخر وتصح الصلوة بلا اشكال وهو ظاهر **الخامس**
مقتضى ما ذكرناه سابقا في بيان اخبار الاستصحاب من ان الشك بحسب اللغة اعم من الشك المصطلح ومساو لما يقابل اليقين امكان حمل الشك
في اخبار القاعدة عليه بل تعينه كما يظهر عن بعضهم فيبتني على الصحة بعد الفراغ ولو ظن الفساد ايضا الا انه مما يساعده الاعتبار والاخذ
ان الظن الضعيف بعد تحقق كونه مصداقا للظن مما يشمله الشك الوارد في الاخبار وليس فيها ما يدل على التعميم كما في اخبار الاستصحاب ونظيره

في خاتمة مباحث الاستصحاب

الثمرة بين حمله على الاعم والاخص في صورة الظن بعد الاتيان بعد الفراغ فعلى الاعمية لا يلتفت بدون الاخصية واما في صورة الظن بالاتيان او الظن بعدم
قبل الفراغ فلا يظهر الثمرة كما لا يخفى السادس مما لم اجد احدا من الاصحاب تعرض لعنوانه في المقام سوى بعض الافاضل ان مفاد هذه القاعدة في
موردها هل هو العزيمة او الرخصة مقتضى ما اشار اليه بعضهم في مسئلة كثير الشك من بطلان صلوته لو اتى بما شك فيه هو الاول مضافا الى
ظاهر اخبار الباب سيما قوله عليه السلام فامضه كما مر في صحيحة محمد بن مسلم الا ان شيئا من بعض الاخبار وعدم التزامهم بالعزيمة في ابواب المعاملات
وان الامر في مقام توهم الحظر يفيد الاباحة تشهد بالثاني **قوله** وهي في الجملة من الاصول **اقول** ولذا لم يتعرض اكثر من تعرض لها
الا على وجه الاجمال من دون ان يبين ماخذها وموردها بحيث يتبين محل النزاع فيها مشتبه الحال والكلمة الجامعة فيها انها قد تلاحظ في الموضوعات
التي لا تلاحظ فيها جهة من جهات العقود والايقاعات من وقوعها على وجه الصحة والفساد كما اذا تصرف شخص في ملك الغير واقربانه باق على ملكه
صبا لكنه وقع الشك في ان تصرفه على وفق الشرع او لا فيقال الاصل في فعل المسلم الصحة وقد تلاحظ فيها ملحوظا فيها جهة من جهاتهما
وكان الشك من الجهة وغيره في الصحة والفساد باعتبار جامعية العقد للاجزاء والشرائط وعدمها فيجري هذا الاصل ويحكم بالصحة
فلا تلاحظ في مقام النزاع في صحة العقد وفساده فيترتب عليه باجزائها آثار الصحة وقد تلاحظ في الموضوعات التي تتعلق بالمطلع عليها حكم
كصلوة الميت لمن شك في انه احضر بعد التغسيل والتكفين او لا او شك ان غسله مثلا وقع صحيحا او لا فيقال الاصل صحة فعل المسلم وقد تجري
في العبادات على وجه آخر كما لو نذر ان يعطي من راى انه يصلي صلوة صحيحة درهما فراى شخصا يصلي وشك في صحتها فيجري الاصل ويترتب آثار
الصحة وقد توهم لا يجرونها في بعض امثال تلك المقامات اذ لوحظ فيها الالتزام بالنسبة الى الغير نظرا الى ان هذا الاصل لا يعمل بالنسبة الى غير
من يجري في حقه فلا بد من التتبع وتميز موارده عن غيرها **قوله** ولا بد من تقديم ما فيه اشارة **اقول** لا بد من تقديم بيان كيفية تاصيل
هذا الاصل وتاسيسه على وجهين الاول ما ذكره كاشف الغطاء ره حيث قال في كتابه البحث السادس والثلثون في ان الاصل في ما خلقه الله تعالى
من الاعيان من عرض وجوهر حيوان او غير حيوان وكذا لما اوجده الانسان البالغ العاقل من اقوال او افعال فيبنى فيها على وقوعها على نحو ما ينبغي
وعلى وفق الطبيعة التي اتحدت به من مسلم مؤمن او مخالف وكافر كتابي او غير كتابي فيبنى اخباره ودعاويه على الصدق وافعاله وعقوده وايقاعاته على الصحة
حتى يقوم شاهد على الخلاف الا ان يكون في مقابل الخصم ولا سيما ما يتعلق بالمقاصد ونحوها ولا تتعلق به مشاهدة فانه يصدق مدعيه ويجري
الحكم على نحو الدعوى فيه الى ان قال وتفصيل الحال ان الاصل في جميع الكائنات من جمادات ونباتات وحيوانات وعبادات وعقود وايقاعات
او غيرها من انشاءات او اخبارات ان تكون على نحو ما غلبت عليه حقيقتها من تمام الذات وعدم النقص في الصفات وعلى طور ما وضعت له مبانيها
وعلى وجه يترتب آثارها فيها على معانيها من صدق الاقوال وترتب الآثار على الافعال انتهى كلامه **اقول** الذي يمكن ان يمهد الاصل بالنسبة الى ما
خلقه الله من الكائنات العينية والاعيان التكوينية الخارجية امور احدها القاعدة ويمكن تقريرها بوجهين الاول ان القاعدة الالهية و
العادة الازلية جرت على ايجاد الاصلح كما هو مقتضى وجوبه عليه على ما قرر في الحكمة فاعطى كل شيء خلقه مما يليق بحاله ويناسب ذاته ويلائم ماهيته
ولم يغادر صغيرة ولا كبيرة من المصالح الواقعية الباطنية الا احصيها فافاض على المجردات وجودا قدسيا نوريا فالقى في هويتها مثاله فاظهر عنها
افعاله بحيث تكون صورا غالية عن المواد خالية عن القوة والاستعداد تجلى لها ربها فاشرقت وطالعها فتلألأت الى ان وصل الافاضة في السلسلة
الطولية النزولية الى عالم المادة والهيولى المغشى بغواشي الظلمة الكدرة المغطى بغطاء القوة والاستعداد فكل نال منا من مولاه ووصل الى ما نوى
رضا فالمجموع يظهر جوهرته على ما هو اللائق بحاله ويتزين بتبرّاله بجناح الشرع فقصبه ذنب ظل مسحبه والعرض في ما دية التنزل على قوائم
حسن كقوائم الدابة الخلاسية والكل في الصحة والاستقامة على نحو وجوده بلا قصور ولا فتور وان اخرج من الظلمات الى النور ذلك تقدير العزيز
العليم الثاني ان المجعول من جناب القدس عالم الوجود لا الشئ هو الوجود الذي سره يوزع في كل ماهية سريان نور العشق في اهله ويظهر آثاره المنطو
في ذاتها من طهو وهو خير محض لا شر فيه والشرور راجعة الى الماهيات بمقتضى ذاتها فالذي صدر عنه تعالى هو على وجه الصحة فالصحة للسيف
هو كونه قاطعا ومظهر الوجود وان كان موجبا لانفصال اجزاء الملتئمات وتفرق المؤتلفات وبالجملة الاستقامة هو طريق صحة المستقيم والاعوجاج طريق
صحة المعوج حتى ان الحاجب في عين عوجاجه مستقيم كما هو ظاهر فكل ما تلبس بلباس الوجود فهو صحيح في نفسه وصفاته بل يتم هذا التقرير على القول بالتشابه
المهية ومجعوليتها ايضا كما لا يخفى على المتامل ثانيها الغلبة والاستقراء فان افراد كليات الكائنات مما اطلعنا عليها كلها على الحال الاتم
والنمط الاوسط بحسب الذات والصفات ما لم يزلها عن احوالها مزيل ثالثها الاستصحاب اما على نمط الوجود او العدم ضمنا وجود الموجود العينية
بحسب الذات والصفات على الوجه الذي خلقت عليه من الصحة عند تطرق مزيل اليها اذا عرفت هذا فاعلم ان شيئا من الوجوه لا يتمشى بالنسبة الى
الانسان وافعاله اما الاولان فظاهر لعدم جريانهما فيهما اذ ليست فعال الانسان واقواله مما خلقه الله بل هي مخلوقة لهم على نمط الامر بين الامرين
المنزلة بين المنزلتين كما عليه العدلية واما الثالث فظاهر ايضا بحيث لا يحتاج الى البيان ولكون بعضهم من حالة السهو والخطاء والنسيان بالنسبة الى
المؤمنين المتحرزين عما يوجب اخلالها على وجه العمد اما الاخير فلان صحة الافعال والاقوال ليست كصحة الاعيان باقية على حالها بل هي عبارة عما يترتب

في اصالة الصحة في فعل الغير

الشارع عليهما من الآثار فكل ما رتب عليه الآثار فهو صحيح وكلما لم يترتبها عليه فهو باطل فالصحة ليست مما يقتضيه نفس الفعل والقول وطبعهما

حتى يحكم ببقائها بالحفاظ عدم المانع فالتسوية بين الافعال والاقوال وبين ما خلقه الله المتقي في الصحة لا وجه لها الا ان يقال ان الطبيعة البشرية

والصورة الانسانية التي هي اكبر حجج الله وهي الصراط المستقيم وهي الجسر الممدود بين الجنة والنار كما ورد في الخبر مجبولة على جبلة التوحيد

ومصبوغة بصبغة الله التي هي احسن صبغة ومفطورة بفطرة الاسلام حتى يكون ابواه هما اللذان يهودانه وينصرانه ويمجسانه فهي مائلة بحقيقته

الى عالم الصدق والصحة والاستقامة ومنه يظهر سر التعبير في القرآن المجيد عن كثرة الثواب بثقل الميزان وعن قلته بخفته كما في قوله تعم فمن ثقلت

موازينه فاولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم في جهنم خالدون فان مقتضى فطرة الانسان ثقل الميزان

بتكثير موجب الثواب لا خفته بتكثير موجب الخطأ فاذا بقي الانسان على فطرته الاصلية من الايمان فلا يصدر عنه الشر والفعل المنحرف عن الصحة و

الصراط المستقيم واذا تغير عنها فلا يصدر عنه الخير فكل اثر شايبه صفة مؤثره وكل معلول من سنخ علته فالخير لا يصير مبدء للشر كما ان الشر لا

يصير منشأ للخير فعلى هذا فيكون الاصل في افعال المؤمن واقواله هو الصحة والاستقامة الى ان يثبت خلافه فالمعنى الاصل ان لا يصدر عنه

ما لا يترتب عليه الآثار فعلا وقولا ويمكن حمل الاصل بناء على هذا على الوجوه الثلاثة المتقدمة فان قلت لا حاجة في هذه التدقيقات لامكان

تتميم المقصود بوجه اخصر واظهر وان يحمل الاصل في كل مقام على معنى بلا ابهام بان يحمل في الاعيان على القاعدة او الاستصحاب او الاستقراء وفي الافعال والاقوال

على القاعدة الماخوذة من المدارك الشرعية من الاجماع وغيره قلت مع انه لم يشر فيه الى المدرك اصلا فيه انه مستلزم للتفكيك الذي لم يقم عليه

مضافا الى ظهور عدم استنهاض المدارك على صحة افعال الكفار واقوالهم الثاني من وجهي كيفية تاصيل هذا الاصل وتاسيسه ان الاصل في كل متدين

بدين ان يكون ملتزما باحكامه جاريا من حيث حركاته وسكناته على طبقه ولا يخرج عنه الا بخروج من تسويل النفس ووساوس الشيطان والاصل عدمه

فالمقتضي لصحة الافعال والاقوال الصادرة عن المؤمن وكونهما على طبق دينه موجود وسواء كان بين الاسلام والتدين به الاثبات والمانع مفقود

بحكم الاصل فيحكم بالصحة ولذا ذهب الشيخ واتباعه الى ان الاصل في المسلم العدالة فعملوا بخبر مجهول الحال ويرد عليه اولا منع وجود المقتضي فان ارادة

الافعال والاقوال على مقتضى احكام الدين جزئه فلا بد من احرازها وهو غير ممكن لمساواة احتمالها مع احتمال عدمها وثانيا ان احراز عدم المانع بالاصل

لا يجدي في ثبوت اقتضاء المقتضي وتاثيره ويرشد الى ذلك انه لو التجأ الى قاتل من يقتل واحد بهم من قريب او بعيد الى شخص بحيث لولا المانع عن قتله لقتله

ولم يعلم بحصول القتل فلا يحكم بالقصاص بمجرد اصالة عدم المانع وان كان القتل من اللوازم العقلية والعادية لا للقابل الا لنا الى المحل القابل وان كان

الاصل بناء العقلاء نظرا الى عدم استقرار بنائهم في المقام فضلا عن ان يكون مدركه الاخبار لبطلان الاصل المثبت كما مر تحقيقه وثالثا انه لو

تم فهو اخص من المدعي لعدم جريانه في الجاهل الغافل من المسلمين بعد تحقق جهله وغفلته اذ الالتزام فرع العلم والتفطن والمفروض عدمهما فيهما **قوله**

بناء على تفسيره آه **اقول** وفي رواية اخرى قولوا للناس حسنا ما تحسبون ان يقال فيكم **قوله** ولعل مبناه آه **اقول** كما يرادف في الرواية النبوية

المذكورة في بعض كتب العربية وهي قوله صلى الله عليه وآله من قال لا اله الا الله فقد كفر وجعل القول بهذا المعنى لغة بني سليم على ما حكاه ابن مالك

في منظومته ولا يخفى انه لا داعي الى حمله على هذا المعنى اذ تم المدعي بدونه **قوله** وكذا قوله تعالى الا ان تكون تجارة آه **اقول** بتقريب ان العقد الذي صدر

عن تراضي الطرفين يصح ترتيب الآثار عليه مطلقا لم يعلم فساده فيحمل على الصحة **قوله** والاستدلال به يظهر آه **اقول** الضمير راجع الى قوله تعم اوفوا بالعقود

كما يظهر من سابقه في استدلال المحقق والى الاصل المستفاد من الايتين فان المحقق لم يذكر في استدلاله شيئا منهما بل اسس القاعدة المقررة فان ما نقله شيخنا

المصرح عنه عبارته في جامع المقاصد اما ارجاعه الى قوله تعم الا ان تكون تجارة وان كان انسب لفظا الا انه بعيد سياقا كما لا يخفى **قوله** لكن لا يخفى

ما فيه **اقول** اي لا يخفى ما في الاستدلال بهاتين الايتين على صحة فعل المسلم من الضعف انه مع قطع النظر عن كونه اخص من المدعي بعدم تمامية افادته

قاعدة حمل فعل المسلم على الصحة غير قاعدة لزوم البيع ووجوب الوفاء بملاحظة الفرق بينهما من جهة ان الاولى اشبه بالاصول والثانية بالادلة

وان الاولى لا تثبت ولا تسقط حقا بالنسبة الى غير الفاعل بخلاف الثانية وان الثانية تشمل ما لم يعلم صحته والا فسادا ولذا ذكر بعضهم ان النسبة

بينهما عموم من وجه ولو بني على خروج مجهول الصحة عنهما فضعف الاستدلال بصير اوضح ومما ذكرناه يظهر ان الاستدلال المحقق الثاني لا يصير منهم من هذه

الجهة وان كان مدخولا فيه من جهة اخرى مذكورة في كتب الفقه **قوله** واضعف منه دعوى آه **اقول** وجه ضعف هذه الدعوى ان المستفاد

من الاية الاولى وجوب حسن الظن ومن الثانية وجوب الاجتناب عن سوء الظن بهما لا يستلزم وجوب الحمل على الصحة لثبوت الواسطة وهي التوقف لا

ان يقال ان المتوقف فيهما شرطي لا شرعي سيما الثانية كما يظهر من سياقها فهو نظير وجوب التبين في اية النبأ على ما تحقق في مبحث الاخبار ومن

هنا ينقدح القدح في الاستفادة **قوله** انما هو الايمان آه **اقول** لا منافات لتدافعه قوله عليه السلام فلا حرمة بينهما آه **اقول** معناه انه يرتفع

حقوق الاخوة عنهما **قوله** لا يعتبر المحرز للاخبار آه **اقول** مثل ما في الخبر من حق المؤمن على المؤمن المودة له والا لا يكن ما لا تهمه انماث الايمان في

قلبه كما يماث الملح في الماء في خبر آخر من كان على يقين على الذي هو طريقه وجاء على شيئا انه لا نقل فيه الا الخير وفيه تسمع من اخوته هذا الذي ادعى قلوبه

بين اصبعين من اصابع قدرة الله تعم يجعله بكل وجه يريد شيئا هكذا وشيئا هكذا وكثيرا ما يوفق العبد للخير وفيه اخوان الله هو من المسلم دون عرضه ان

به السوء وفي رواية السكوني عن الصادق عليه السلام انسك للناس نصحا انصحهم جيبا واسلمهم قلبا لجميع المسلمين وفي رواية المعلى بن خنيس عنه عليه السلام قلت له ماحق المسلم على المسلم قال له سبع حقوق واجبات ما منهن حق الا وعليه واجب ان ضيع شيئا منها خرج من ولاية الله تعالى وطاعته ولم يكن لله تعالى فيه نصيب الى ان قال السابع ان يبر قسمه ويجيب دعوته ويعود مريضه ويشهد جنازته بناء على ان قوله عليه السلام ان يبر قسمه ان يصدقه فيما قاله وحلف عليه ولا يبني الظن بالكذب على ما فسره بعضهم وفي خبر آخر لا يقبل الله من مؤمن عملا وهو مضمر على اخيه المؤمن سوءا **قوله** اوما يقرب منها اه **اقول** مثل ما ورد في جملة من الاخبار ان المؤمن وحده حجة وما ورد ان المسلم من سلم المسلمون منه وغيرها ومما يقرب تلك الاخبار ويناسبها من وجه اخبار حرمة اغتياب المؤمن وسماع غيبته واخبار حرمة البهتان عليه وسبه واخبار حرمة احصاء عثراته وعوراته لاجل تعييره بها واخبار تحريم اهانته واستخفافه بروايته وهجوه واخبار تحريم كون الانسان ذا وجهين ولسانين الى غير ذلك من الاخبار الواردة في الابواب المتفرقة **قوله** ولكن الانصاف اه **اقول** هذا مع قطع النظر عما يرد على الاستدلال بها وتسليم دلالتها والا فللنظر فيها مجال واسع اما الخبر الاول فلان محل الاستدلال منه فقرتان كما هو ظاهر ولا يتم دلالة شيء منهما اما الاولى فلان الامر فيها اذا تردد بين ارتكاب المجاز في الامر وحمله على الندب وبين التزام تخصيص الاكثر اذ لو ابقي على ظاهره وافاد انه يجب الحمل على الاحسن لو دار فعل المسلم بين المحسن والاحسن كالاباحة والندب وهو الوجوب مع انه غير واجب اجماعا فيلزم ما ذكرنا ولا ريب في ارجحية المجاز لشيوعه ايضا مثل هذا التخصيص وحمل اسم التفضيل على مجرد معنى الوصف الخالي عن معنى الزيادة كما في قوله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن لم يقم عليه قرينة في المقام الا ان يدعى ان ذيل الخبر قرينة عليه واما الثانية فلما اشرنا سابقا من ثبوت الواسطة بين ظن السوء والحمل على الصحة مع احتمال اختصاصها من المدعي لاختصاصها بالاقوال واما الخبر الثاني فلان الشهود ممن يقبل شهادتهم في الاقارير ولو على الاقارب بل نفسا عند من يجهله فقد انه لشرط من شرائط الصحة فلا بد من حمل التصديق على التصديق الصوري واظهاره في وجه المؤمن بجبران كسر قلبه مع ان ظاهر الامثلة كون المراد هو التصديق الصوري واظهاره في وجه المؤمن اي الحكم بصدقه وترتيب الاثار على قوله كما هو المتبادر من قوله كذب سمعك وبصرك عن اخيك لا محض التصديق الصوري بان يقول صدقتك ولا يرتب على قوله الاثار مضافا الى ما اورد على الاول من الاخصية من المطلوب الا ان يستفاد العموم من قوله عليه السلام كذب سمعك وبصرك عن اخيك واما الاخبار الباقية فلظهور حرمتها انها بالحمل على الفساد اعم من وجوب الحمل على الصحة ومما حققنا تقدر على النظر في دلالة ما نقلناه من الاخبار ايضا **قوله** كبيع الراهن بعد رجوع اه **اقول** اي بعد رجوعه عند اطلاع المرتهن او قبل رجوعه فان الاول فاسد غير صحيح لعدم الاطلاع والاول صحيح **قوله** بقرينة ذكره اه **اقول** يحتمل ان يكون متعلقا بالمنفي ولكل وجه **قوله** ومما يؤيد ما ذكرنا اه **اقول** وقد يتمسك في مقام التأييد لذلك بالاخبار الواردة في الموارد الخاصة من النجاسات والطهارات والشهادات والمنازعات والدعاوي ونحوها الدالة على عدم اعتبار القاعدة مثل صحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام قال سئل عن رجل اشترى من رجل استكرى منزلا وبعث معه بنت الى ارض فزعم ان بعض الرقاق انحرق فما فرق ما فيه فقال عليه السلام ان شاء اخذ الرقاق ولكنه لا يصدقه الا بينة عادلة وفي موثقة سماعة قال سئلته عن رجل تزوج امة وتمتع بها فيخبر الثقة او غيره ان هذه امرأتي وليست بينة فقال ان كان ثقة فلا يقربها وان كان غير ثقة فلا يقبل منه وفي موثقة عمار عن الصادق عليه السلام انه سئل عن رجل ياتي بالشراب فيقول هذا مطبوخ على الثلث فقال ان كان مسلما ورعا مأمونا فلا بأس ان تشرب منه الى غير ذلك مما يخالف كلية القاعدة وربما يتمسك ايضا باشتراطهم العدالة في الشهادة والتعدد وانضمام الحلف فبعد ملاحظة ما ذكرنا يعلم في الموارد التي يكون الحكم فيها موافقا للقاعدة انه لاجل ما يقتضيه القاعدة بل لعلة تخص الموارد وعلة اخرى ولذا تريهم في بعض الموارد لا يقتصرون على المسلم الا موثوقا لقاعدة كما في هذه البلد ذي العمل فيسوون في البناء على الصحة بين المسلم والكافر وانت خبير بما في ذلك كله فان القاعدة مما تقبل التخصيص ما لم تبلغ حد الضرورة وليس تخصيصها لعام اريد بها حتى يهرب منه بعد ما وصل الى المثل كما لا يخفى مع ان ما ذكر نظائر من وجوه اخر لا حاجة في ذكرها **قوله** فان تحصيل العلم اه **اقول** معناه ان الوقعة التي تحصل من الاستيناس والاطمينان بمن يوثق به كال ثقة لا تنفسخ ولا تزول **قوله** وما في نهج البلاغة اه **اقول** يمكن ان يقال انه لا تأييد فيه ولا في امثاله لان عدم الوثوق مقيد بزمان غلبة الجور لا مطلقا فلا يتم عموما والمستفاد منها ان المراد بالوثوق موترتيب الاثر فيعلم ان الوثوق المرخص فيه هو الوثوق بهذا المعنى فافهم **قوله** فقد غرر اه **اقول** اي اوقع نفسه في الغفلة كذا فسره المحقق القمي في حاشية القوانين **قوله** فلا تحققوا اه **اقول** اي لا تحققوا ظنكم بان يترتب عليه الاثار **قوله** واذا تطيرت فامض اه **اقول** هو من الامضاء او المضي اي فامض الذي تطيرت فيه او امض عليه بمقتضى ما ورد من انه لا عدوى ولا طيرة في الاسلام وانه رفع عن امتي تسعة وعد منها الطيرة وقد مر بعض الكلام فيها في مباحث البراءة **قوله** الاجماع القولي اه **اقول** قام الاجماع محصلا ومنقولا على لسان غير واحد كالمحقق السبزواري والوحيد البهبهاني وسيد الرياض والفاضل القمي قدس الله اسرارهم **قوله** بانه لو لم يبن على هذا الاصل اه **اقول** نظير ذلك ما ذكره كاشف الغطاء على جواز نقض فتوى المجتهد لمجتهد اخر من انه لو جاز ذلك لسلبت المرتبة عن بعلها وخليلة الله عن اهلها **قوله** ويشير اليه ايضا ما ورد اه **اقول** وقد يتمسك فيه بوجوه اخر منها الاستقراء وتقريره انا نرى ان الشارع امر بحمل قول المسلم على الصحة في معظم الاخبار ولو منفردا وفي معظم الشهادة في الجملة ولو بانضمام شاهد اخر وفي معظم اخبار المرتدة بالطهر وعدم كونها في العدة فيحصل الظن بان الشارع اعتبر هذه القاعدة على سبيل الكلية

في اصالة الصحة في فعل الغير

ويوظن حاصل من الخبر فيكون حجة وهذا الظن يعمل به ارباب الظنون الخاصة ايضا ونظير ما ذكرناه ما ذكره صاحب الحدائق في الشبهة المحصورة من انه اذا ابا
الشارع حكم باهراق الانائين المشتبهين وعدم جواز الوضوء بهما وكذا بعدم جواز الصلوة في الثوبين المشتبهين حصل لنا الظن بعدم مدخلية الحصر
للمقام وان المعتبر عند الشارع هو وجوب الاجتناب عن كل ما اشتبه في محصور ومنها دليل الانسداد وتقريره ان العلم باتقان المسلمين في اقوالهم غير ممكن غالبا و
العمل بالاصول كالبرائة والاحتياط مؤدي الى الوقوع في خلاف الواقع فانه لو عمل بالاحتياط عند ارادة شراء متاع من مسلم لزم اختلال النظام الذي لا يرضى به الشارع
فلا بد من اعتبار الظن ونظير ما ذكره الشيخ الجليل الشيخ علي بن الشيخ جعفر ره في بعض كلماته على ما حكي عنه في اثبات كفاية الظن في معرفة الاوقات فان العلم
بها غير ممكن غالبا لثبوتها في الغالب بالمكونات التي لا تفيد ازيد من الظن والعمل بالاصول كاصالة البرائة ونحوها لو انقطع عن وجوب رفع اليد عن المال الموقوف
واضاعة الوقف واصالة بقاء الملك على مالكه يؤدي الى خلاف الواقع وبطلان الاوقاف وفوات حق الموقوف عليه ولا شك ان الشارع لا يرضى
ولا يتوهم ضعف ذلك من جهة عدم جريان دليل الانسداد في الموضوعات وذلك لترتب الاحكام عليها فيرجع الامر في الحقيقة الى اثباتها ومنها قاعدة نفي
الضرر وتقريبها من وجهين احدهما ان كلما فيه مشقة وحرج فهو ضرر كما صرح به بذلك في كثير من الموارد وان كان الحرج بلاحظ غالبا في حيثية الحكم
التكليفي بخلاف الضرر فانه اعم منه ومن الوضعي وهذا التقرير ناظر الى جريانها بالنسبة الى غير الفاعل وثانيهما ما يكون ناظرا الى جريانها بالنسبة
الى الفاعل وهو ان ترك حمل فعله او قوله على الصحة او حملهما على الفساد مما يوجب هتكه وترك احترامه بل كسر صولته وسوئه بين الناس وهو ضرر عليه التعدي
عليه في ماله او حقه ففاعدة الحمل على الصحة من جزئيات تلك القاعدة كما ان منها امورا اخر مثل سقوط النهي عن المنكر واقامة الحدود مع عدم الامن
عن الضرر وعدم الاجبار على القسمة مع تحققه وعدم لزوم اداء الشهادة كذلك وحرمة الغش والسحر والتنجيمات والطلسمات ونحوها وحرمة التدليس
ومشروعية التقاص وجواز بيع ام الولد في مواضع وحرمة الاحتكار مع حاجة الناس اليه وجواز قلع البايع زرع المشتري بعد المدة وتخير المسلم في الفسخ
مع انقطاع المسلم فيه عند الحلول والخيارات وعدم سقوط خيار الغبن بالخروج عن الملك وخيار العيب والتدليس والتصرية والشركة وخيار الغبن في الصلح
وتبعض الصفقة الى غير ذلك من الجزئيات المتفرقة في ابواب الفقه والتامل في هذه الادلة كغيرها مجال واسع **قوله** وذم من ضيقوا آه **اقول**
في قوله عليه السلام ان الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهالتهم **قوله** فان الحكم بالحلية آه **اقول** حاصله ان في كل منها اصلا والقدر الجامع بينهما هو اصالة
الصحة **قوله** ظاهر الرواية الحكم بثبوت الحل آه **اقول** اذ لو لم يحمل على ذلك لم يحصل قدر جامع يرجع اليه الكل ولا يلائمه قوله عليه السلام والاشياء
كلها على هذا الخ **قوله** ان المحمول عليه فعل المسلم هل الصحة آه **اقول** وبعبارة اخرى كما يترتب الاثار على طبق هذا الاصل في حق العالم بالاحكام
فهل يترتب عليه بالنسبة الى مجهول الحال بل الجاهل بها ايضا ووجهان **قوله** هل الصحة باعتقاد الفاعل آه **اقول** المراد من الصحة عند الفاعل
ما يعتقدها صحة حين اتيانه بالفعل سواء كان بالنظر الى نفس مسئلة من المسائل الوفاقية او الخلافية من غير تحقق عذر من الاعذار في البين او بالنظر
الى حالة من الحالات وعذر من الاعذار سواء كان ذلك من الوفاقيات ام من الخلافيات فكما يدخل في التصحيح عنده ما لا بد على نمط الواقعيات الاختيارية فكذا
يدخل فيه ما لا بد على نمط الواقعيات الاضطرارية من الاحكام الواردة في مقامات التقية ومقامات سائر الاعذار وكذا الظاهريات الشرعية و
الظاهريات العقلية وكذا الحال دوران الامر بين المحذورين **قوله** فعل بحكم الحاكم آه **اقول** اي يحكم بمجرد فعله لا بسبب لان لا مدخل فيه
قوله ظاهر المشهور الحمل على الصحة الواقعية آه **اقول** صرح طائفة بان ترك البيان في كلام المعظم انما هو للاتكال على الظهور بل ربما شدد هؤلاء
النكير على القول الاخر بان الذي يظهر من الطريقة الجارية والسيرة المستمرة هو الحمل على الصحة الواقعية كيف لا ولولاه لا يتم للمسلمين سوق لاختلافهم في
احكام الذبائح والجلود وغيرها وكيف لا وان كثيرا من العامة لا يشترطون الاسلام في المذكي ويحللون ذبائح اهل الكتاب وجماعة منهم يقولون بطهارة
جلد الميتة بالدباغ فلو لم نقل بهذا القول لم يجز لنا ان ناخذ شيئا من اللحوم والجلود مع عدم علمنا بحقيقة الحال وهو خلاف الطريقة المستمرة من لدن
اعصار الائمة عليهم السلام بل يجري ذلك ايضا بالنسبة الى اهل الحق لاشتباه الامر على جمع من الاعلام في كثير من الاحكام فالاختلاف الحاصل بين علماء
الفرقة المحقة والطائفة المحقة وحكم بعضهم بفساد ما يزعم الاخر صحته كما في ذلك فان قيل الصحة والفساد في كل شيء يختلف باختلاف الفاعل
من جهة اختلاف حالات المكلف كالصلوة حيث تصح للمعذور بالتيمم ولا يصح لفاقد العذر او من جهة اختلاف اراء المجتهدين كما ان التذكية على نحو
خاص قد تكون صحيحة عند مجتهد دون اخر والقدر الثابت هو تنزيل فعل كل مسلم على ما هو الصحيح في حقه لا مطلقا يجاب بان من حالات الفاعل التي يختلف
لاجلها الصحة والفساد الجهل والخطاء والنسيان فلو تم ما ذكر لا قتضى القاعدة الى نفي التعمد في الاتيان بغير المشروع عنده **قوله** انما يتم اذا
كان المدعي آه **اقول** لانه اذا كان عالما بفساد يعلم الشاك انه موافق له فيحمل على الصحة الواقعية واذا لم يكن عالما به فلا يمكنه ذلك
ويظهر ذلك من بعض معاصرناه آه **اقول** يظهر ذلك من المحقق القمي ره ايضا في مبحث الاجتهاد والتقليد من قوانينه وكذا في مسئلة التصحيح الاعم
منه حيث ذكر في مقام بيان ثمرة المسئلة انه لو نذر احد اعطاء درهم لمن راه يصلي فراى احدا يصلي ومذهب الناذر اجتهادا او تقليدا هو وجوب السورة
ولم يتبين عنده قرائة المصلي للسورة وعدمها فعلى القول الاعمي يجب اعطاء الدرهم لتعلق النذر بالصلوة الصادقة على الصلوة الخالية عنها
الفاسدة عند الناذر وعلى القول الاخر فلا يبر باعطاء الدرهم اياه لعدم العلم بالصحة فاللازم التفحص حتى يتبين صحته عنده وقاعدة الصحة لا تنفي

اذ غاية ما نفيده هو الصحة عند الفاعل هذا ملخص كلامه زيد في اكرامه **قوله** فانه لا يشمل صورة اعتقاد الفقهاء آه **اقول** اي اعتقاد القضية باطل خصوصا اذا كان ممضي من قبل الشارع فانه حينئذ لم يرتكب باجراء العقد الفاسد مثلا خلاف تكليفه حتى يثبت بطلان الصحة كون العقد عربيا قوله وتفصيل المسئلة آه **اقول** ينبغي التفصيل في المسئلة على طرز اخر وطور جديد اه او فرضنا ان النسبة بين اعتقاد الحامل والفاعل اما التباين كان يعتقد الحامل وجوب الاستعاذة والفاعل حرمتها او يعتقد الاول حرمة الكشف والثاني وجوبه واما التساوي كان يعتقد كلاهما وجوب السورة واما العموم المطلق باخصية اعتقاد الحامل كان يعتقد الفاعل الاجزاء في حلية الذبيحة بكل من الاستقبال والاستدبار والحامل اختصاصها بالاول او اعميته كان يعتقد الحامل جواز السورة بالمعنى الاخص والفاعل وجوبها وعلى كل من هذه التقادير اما ان يكون الصحيح في اعتقاد الفاعل مستندا الى مأخذ شرعي من الاجتهاد او التقليد او الاحتياط او لا كان يكون بطريق الجهل المركب مانع عن تكليف الشارع صاحبه بغير ما اعتقده وعذره لا امضاؤه وتقرير من الشارع ولا يتحقق ثمرة النزاع في صورة المساواة ولا في صورة اعمية ما عند الحامل سواء كان له مأخذ شرعي ام لا لاتحادهما اعتقادا في الاول ولاستلزام الصحة عند الفاعل الصحة عند الحامل ايضا فيظهر ثمرة النزاع في صورة تباين التباين بقسميه واخصية اعتقاد الحامل بقسميه ففي صورة التباين مع الاستناد الى المأخذ الشرعي وجهان الامر في الاخبار بالحمل على الاحسن ومواسم التفصيل واما مجرد عن معناه وعلى التقديرين فمحصل قدر في المقام الصحة الواقعية لكونها احسن حسنا بالنسبة اليه معتقد الفاعل ومن عدم دلالته على اعتبار ازيد من اعتبار الصحة عند الفاعل والاقوى هو الثاني لما ذكر ولم يستشكل الاصحاب فيه وفيهما مع عدم الاستناد الوجهان اقويهما هنا الاول لقيام الاجماع والسيرة عليه من غير خلاف في ذلك وفي صورة الاخصية مع عدم الاستناد يحمل على الصحة الواقعية لما مر كما يظهر من بنائهم من اخذ اللحوم والجلود من العامة مع اختصاص حلية المذكى بما تحقق معه الاستقبال عندنا واما في صورة الاخصية مع الاستناد ففيها النزاع المشهور فالمعظم يحملونه على الصحة الواقعية والجماعة المشار اليهم على الصحة عند الفاعل واستدل للاول بقوله عليه السلام ضع امر اخيك على احسنه بالتقريب السابق مضافا الى ان الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية فالمراد من الصحيح هو الصحيح الواقعي لا الفاعلي وبالاجماع والسيرة ويرد على الاول ما مر من ان الاخبار اذا لوحظ بعضها مع بعض لا تدل الا على ازيد من وجوب عدم سوء الظن وهتك الحرمة وعلى الثاني عدم مسلميته في بعض الموارد كما فيما اذا تنازع المتبايعان فادعى البايع كون المبيع خلا مثلا والمشتري كونه العصير العنبي النجس الغير القابل للبيع على زعم المشتري باجتهاد او تقليد فحكموا بكونه من المدعي من غير تفصيل بين كون الحاكم في القضية ممن يرى نجاسة العصير وحرمته وبين غيره مع ان مقتضى الحمل على الصحة الواقعية تقديم قول البايع المدعي للصحة مع الحلف في الشق الاول لمطابقة قوله لاصالة الصحة فيكون منكرا والمشتري مدعيا نعم تتم دعويه بالنسبة الى بعض الموارد كما في مسئلة الاقتداء المأموم المعتقد لوجوب السورة بالامام المعتقد لجوازها مع العلم بعدم قرائته لها فحكموا ببطلان صلوة المأموم وعلى الثالث ان المراد من السيرة اما القائمة بالنسبة الى العامة وحمل فعلهم على الصحة فهي خارجة عن مفروض البحث لعدم امضائها ورخصة من الشارع بالنسبة اليهم واما القائمة بالنسبة الى الخاصة ففي جملة الاحتمالات ان تكون لاجل الحمل على الصحة الواقعية وان تكون لاجل الصحة الفاعلية نظرا الى كفايتها في ترتيب الحامل اثار الصحة لامضاء الشارع اياها وجعلها بمنزلة الواقع ونحن نقول بعد تجديد الكلام وتفصيل المرام ان التحقيق بحسب النظر هو كفاية السيرة ولا يجب الالتفات الى وجهها ولكن التحقيق ان يقال ان الموارد مختلفة بالنظر الى اجماع قاعدة الحمل على الصحة وكون الصحة عند الفاعل كافية شرعا وافتراقهما ففي صورة الاجتماع كمسئلة الاقتداء المذكورة مع الشك في قرائة الامام للسورة مثلا يحسب ترتيب اثار الصحة من جواز الاقتداء واما في صورة افتراق الاولى كما في مثال تنازع المتبايعين والثانية كما في مسئلة الاقتداء مع العلم بترك السورة فلا يحكم الا بمقتضى القاعدة الجارية ففي الاول يحكم بقاعدة الصحة دون الاخرى فلا يجري الحاكم الصحة الواقعية لموجبه لتقديم قول البايع بل يقضي بالتحالف كما افتى به الاصحاب وفي الثاني بقاعدة الثانية دون الاولى لان موردها الشك وهو مفقود كما هو المفروض فلا يحكم بترتيب اثار الصحة ووجه عدم ترتيب اثار الصحة في صورة الافتراق عدم تمامية كل منهما اما الاولى فلما مر واما الثانية فلما نستحققه ولا باس ببسط الكلام فيها فنقول ان محل الكلام فيها هو الصورة المذكورة اخيرا اعني صورة اعمية معتقد الفاعل مع استناده الى مدرك شرعي بان يكون باحد طريقي الاجتهاد والتقليد وامضاء الشارع لذينك الطريقين لاحد وجوه محتملة عقلا احدها ان يكون لاجل المرآتية للواقع والحكاية عنه كالقطع فان صادفا الواقع والا كانا من قبيل الواقع الثانوي بجعل الشارع واكتفائه بهما وثانيها ان يكون لاجل جعل الشارع اياهما بدلا عن الواقع مع عدم الاصابة فالواقع مكلف به لمن اصابه ومؤداهما لمن لم يصبه وثالثها ان يكون لاجل مؤداهما هو الواقع بان لا يكون هناك واقع مستقر بل هو تابع لهما ورابعها ان يكون من باب العذر بان يكون مؤداهما في صورة عدم مصادفتهما الواقع من قبيل العذر لكن لا يمكن للشارع التكليف بغيره كالجهل المركب فلا يترتب عليهما الثواب ولا شك في بطلان الاحتمالين الاخيرين ثانيهما عند الفريقين واولهما عندنا اما الاول فلان التسوية بين العامل باحد الطريقين والجاهل المركب في عدم استحقاق الثواب مما يشمئز منه طباع العدلية فانهم لا يفتأون غالبا يخلوهما عن الاجر مما يوجب الامتياز بين المطيع الممتثل وغيره واما الثاني فلما دل من الايات والاخبار على ثبوت الاحكام الواقعية حتى الارش في الخدش وتحقيقه محل اخر وكذا الاحتمال الثاني لرجوعه الى الثالث من جهة تقييد الواقع بعدم المخالفة فالصحيح هو الاول لكن يبحث في كفاية الصحة الفاعلية من

في تنبيهات المسألة

الصحة الواقعية لا يختص به فالغرض من التنبيه احقاق الحق وابطال الباطل ثم ان محل النزاع هو غير الاحكام من العبادات والمعاملات اذ لا معنى لكفايتها عنها فيها بان يرتب المجتهد الذي يرى نجاسة الغسالة آثار الطهارة عليها بسبب طهارتها عند مجتهد آخر فيلبس الثوب الملاقي لها في الصلوة ويلاقيه بالرطوبة وكيف كان ففي المسألة وجوه وان لم نجد الاقوال على طبقها اذ ليس للمسألة عنوان كما هو حقه في كلمات المحدثين بل المسألة الاولى منه مسألة الحمل على الصحة ايضا ومن هنا قال بعض المنكرين لاعتبار الفاعلية ان عدم صدور عنوان لذلك من مشايخنا الاخيار كالشيخ والعلامة لا في فهرست مسائله ولا في الفصول المهمة ولا غيرهما دليل قاطع على عدم الاعتداد بها وعدم وقوع الاحتجاج بالاخبار لها احدها كفاية الصحة الفاعلية عن الواقعية مطلقا ولعله الذي اختاره صاحب الجواهر حيث ذكر على ما حكى عنه ان الاسباب الشرعية كالبيع ونحوه مقتضية لترتب آثارها عليها ولو عند من لا يرى سببيتها وصحتها فيكفي الصحة عند الفاعل في ترتيبها وثانيها عدمها مطلقا وثالثها التفصيل بين العبادات والمعاملات بالكفاية في الاولى وعدمها في الثانية ورابعها التفصيل في المعاملات بين مقررات الشارع كالبيع الثابت في العرف قبل الشرع الذي امضاه الشارع وبين مجعولاته التي هي من قبيل التسبيبات كالتذكية التي ما عرفها احد قبل الشرع وانما جعلها الشارع سببا للطهارة والحلية بالكفاية في الاولى وعدمها في الثانية وخامسها التفصيل بين الاحتمالات الاربعة السابقة في الاجتهاد والتقليد بالكفاية على الاحتمالين الموجبين للتصرف وعدمها على الاخيرين المختار هو الثاني لنا عدم الدليل على الكفاية والاصل عدمها مع انا بنينا على ان ادلة الطرق من باب كشفها عن الواقع فمع الالتفات الى حكم واعتقاد الحكم الواقعي لا يجوز ترتيب الآثار على خلافه الا ان يجعل الشارع الحكم الظاهري للمجتهد هو الحكم الواقعي للآخر كما ذهب اليه جماعة حيث جوزوا اقتداء احد واجدي المني في الثوب المشترك بالآخر وقد عرفت في اول الكتاب ذهاب جماعة من الاواخر كالمحقق القمي وصاحب الفصول والمناهج والضوابط الى التفصيل الثاني واستدل عليه في المناهج بما ملخصه ان مؤدى ما كان من قبيل الامضاء كالعقود هو امر امضائي ككون الثمن للبائع والمثمن للمشتري فمع اداء الاجتهاد الى جواز العقد بالفارسية واجرائه يحصل ذلك الامر الامضائي وهو كونهما لهما ولو اعتقادا فيلزم ترتيب الآثار عليه كحرمة التصرف لغيره بدون اذنه بخلاف التسبيبات الشرعية كالتذكية لحلية المذبوح وطهارته والرضعات العشر لتحريم من تنشر الحرمة بالنسبة اليه فانه اذا بنى مجتهد فيها على امر فلا يجوز للمجتهد الآخر ترتيب آثار الصحة عليه لكون كل مجتهد مكلفا بتحليل ما هو حلال واقعا وتحريم ما هو حرام كذلك بمقتضى اجتهاده الذي هو مرآة له كاشف عنه فيه ولا ينقض بنحو العلم الوجداني القطعي بفساد اجتهاد المجتهد فانه يجري فيها هذا التقرير مع انها خارجة عن محل النزاع بلا اشكال وثانيا ان الفرق غير معقول مع ان الامضائيات والانشائيات كلها من قبيل الواقعيات فلا فرق بين حلية المذبوح وحليته مال الغير في اشتراط الواقع وعدم كفاية اجتهاد المجتهد لان الالفاظ الصادرة عن الشارع الدالة على الامور الامضائية كالبيع والصلح وغيرهما اسام للمعاني النفس الامرية وسند المسألة ومسألة عدول المجتهد عن رأيه الاول من واد واحد والمشهور المنصوص فيها هو عدم جواز ترتيب المجتهد الآثار على اجتهاده السابق مع تغير رأيه ان ذهب جماعة الى جوازه منهم المحقق القمي استنادا الى الاستصحاب واعتمادا على ادلة نفي العسر والحرج لكن القول كالدليل عليل اذ لا وقع للاستصحاب مع قيام الدليل على خلافه للمجتهد ولا وجود للعسر والحرج النوعيين المفيدين لجواز ترتيب الآثار مطلقا ولو في مورد فقدانهما والشخصي منهما لا يوجب جواز ترتيب الآثار الا بالنسبة الى الاشخاص الخاصة والمدعى هو العموم ولا يخفى ان اجراء الاستصحاب في مسألتنا اصعب منه في تلك المسألة لاختلاف المتيقن والشاك هنا واتحادهما هناك ومن جميع ما ذكرناه تلخص عدم اعتبار الصحة الفاعلية وعدم كفايتها عن الصحة الواقعية فلئن قلت بعد تحقق السيرة وبطلان اعتبار الصحة الفاعلية يرتفع الاجمال عن السيرة ويتعين وجهها وهو قاعدة الحمل على الصحة الواقعية كما اختاره صاحب الفصول واخوه المحقق التحرير قلت ان ذلك صدر عن الغفلة عن بطلان الاصول المثبتة فان انتفاء عدم الحجية وعدم كون وجه السيرة هو القاعدة الثانية لا يثبت حجية الاولى وكونها وجها للسيرة فتدبر **قوله** كما في العقد بالعربي والفارسي آه **اقول** حيث ان المعتقد بالفارسي يجوز العربي ايضا **قوله** بل يمكن جريان الحمل على الصحة آه **اقول** بان يقال الاصل الذي اعتقاده صحيحا **قوله** بعد استكمال العقد للاركان آه **اقول** وبعضهم اقتصر على ذكر البلوغ والعقل ولم يتعرض لذكر سائر شرائط المتعاقدين باقي الاركان والظاهر عدم الفرق لاتحاد الطريق في الكل ثم ان المحصل من اقوالهم في جريان هذا الاصل مع عدم البلوغ والعقل ونحوهما ثلاثة اولها عدم الجريان اصلا وهو مذهب العلامة والمحقق الثاني كما يظهر من كلماتهما المذكورة في المتن وغيرها وهو ظاهر كاشف الغطاء حيث قال ان الاصل في الافعال الصادرة عن البالغ العاقل هو الصحة وثانيها الجريان والعمل به مذهب السيد احمد بن حنبل على ما نقله العلامة وثالثها الجريان مع عدم الاعتبار بالمعارضة باصل آخر من استصحاب الفساد واصالة البراءة والبه ذهب الشهيد في الذكرى على ما نقل عنه **قوله** فلو اختلفا في كون المعقود عليه آه **اقول** صرح هنا بعدم اعتبار اصالة الصحة في المقام الا ان بعض المشايخ نقل عنه انه ذكر في باب البيع انه لو اختلف البائع كون المبيع حرا وانكره المشتري وادعى كونه عبدا قدم قول البائع لاصالة الصحة وهذا من مثله عجيب لو صح النقل بل لو لم يصح النقل لكفى كون المسألة مما لم يقع فيها الخلاف كما صرح به في الجواهر نعم يمكن الفرق بين الشك في البلوغ ونحوه والشك في كون المعقود عليه مما يصح تعلق العقد به او مما لا يصح مع كمال المتعاقدين كما في تلك المسألة بدعوى عدم تحقق موضوع اصالة الصحة وهو فعل المسلم الكامل كما يشعر عبارة كشف الغطاء الا انه يتوجه عليه المنع بادعاء ان الاصل في الفعل نفس الصحة

في خاتمة مباحث الاستصحاب

وانما يمنع منها عدم الكمال فيمع عدم تحققه والفرض وقوع الفعل بحكم بصحته حتى يتبين خلافه فتأمل **قوله** لان الظاهر انهما لا يتصرفان به **اقول**
نقل في الجواهر كلام القواعد ليس فيه هذه العبارة وقد نقلها عن جامع المقاصد في شرح قول العلامة بخلاف ما لو ادعى شرطا فاسدا فالظاهر ان
ما نقل هنا مشتمل على الخلط بين عبارتي الماتن والشارح فلا تغفل **قوله** وكذا البحث فيمن عرفت آه **اقول** قال في جامع المقاصد في شرح هذا الكلام
اي ما سبق من الاختلاف في وقوع الضمان حال الصبا والبلوغ آت فيما عرف له حال جنون بعين ما ذكر لكن لو حصل الاختلاف في وقوع العقد في يوم
الجمعة وكان فيه كاملا في يوم الخميس قبله وكان باتفاقهما صبيا او مجنونا فهل هو كما سبق يحتمل بالظاهر عدم نقله كل ممكن انتهى **قوله** حيث صرح المحقق
الثاني آه **اقول** في القواعد انه لو قال البايع بعتك وانا صبي فانكر المشتري قال بعتني وانت بالغ احتمل تقديم قول مدعي الصحة مع يمينه تقديم
قول البايع لاصالة البقاء وقال المحقق الثاني ره ان الاحتمال الثاني في غاية الضعف لان اصالة البقاء مندفع بالاقرار بالبيع المحمول على البيع الصحيح
شرعا فان صحته تقتضي عدم بقاء الصبو فلا يعد معارضا كما لا يعد احتمال الفساد معارضا لاصالة الصحة في مطلق الاقرار بوقوع عقد البيع
فان قلت اصالة قد تعارضنا القطع بثبوت وصف الصبوسا بقا قلت قد انقطع هذا الاصل بالاعتراف بصدور البيع المحمول على الصحيح كما يحكم بانتقال
الملك اتفاقا الملك البايع بالاعتراف بصدور البيع لو اختلفا في صحته وفساده او ثبت في هذه المسئلة تعارض الاصلين لثبت تعارضهما فيما لو قال البايع بعنا
وادعى احدهما الفساد والفرق غير واضح وكون الصبوة مستمرة لا دخل له في الفرق انتهى فاضاره هنا على اجراء اصالة الصحة وانكاره في مسئلة الضمان
كما هو مقتضى صريح كلامه حيث قال قبل كلامه المشتمل على السؤال والجواب المذكور في المتن في شرح عبارة القواعد المذكورة انفا اي فان اختلف
الضامن والمضمون له في وقوع الضمان حال الصبا او حال الكمال قدم قول الضامن في انه كان صبيا وقت الضمان لان الاصل براءة الذمة فيستصحب
وكذا اصالة عدم البلوغ وليس لمدعي اهلية الضمان لها وقوع اصل يستند اليه الا ظاهر يرجع اليه يكون معارضا للاصلين السابقين الى اخر ما قال
مع ظهور عدم الفرق بينهما او عدم ظهوره في غاية الغرابة ولذا صرح في الجواهر بعدم الفرق في تقديم قول مدعي الصحة لاصالتها القاطعة لجميع الاصول
بل حكم بانه كذلك وان لم يعترف بانه باع ثم ادعى انه كان صبيا ويكفي ثبوت اصل الفعل فيه ولو بالبينة ثم تصحيحه بالاصل ومما بيناه ظهر معنى عبارة
المتن وان قوله وان اختلفا بين من عارضها الخ نشر على خلاف ترتيب اللف **قوله** والاقوى بالنظر الى الادلة آه **اقول** والاقوى بالنظر
الى الادلة فهو التفصيل بان يقال ان مورد الشك اما البلوغ والعقل او غيرهما من شرائط المتعاقدين كالرشد والصحو والاختيار او شرائط العقد
في التجارة كتعيين الثمن والمثمن وعدم اشتمال المعاملة على الربا او المعتبر منها نفيا له ككونه عربيا وعدم فصل معتد به بين الجابرة قبوله او المعتبر تحققها
بعده كالقبض كما لتنفصا بعض في المجلس في بيع الصرف اما الاخير فليس محط نظرهم ولا اشكال في عدم كونه مجرى القاعدة اذ المفروض الشك في تحقق الشرط
والحكم بصحة العقد لا يجدي في اثبات وجود الشرط اللاحق كما سيأتي بخلاف الاقسام الباقية فانها تكون قابلة لجريانها فيها لتحقق العقد في الخارج
فيمكن اثبات وجودها بواسطة الحكم بصحة العقد فالاخير منها لا اشكال بل لا خلاف كما في الجواهر في جريان القاعدة فيه وكذا الثاني على الاظهر
اما الاول فله ثلاث صور لانه اما ان يعلم كمال احد المتعاقدين ويشك في الاخر او لا يعلم كمال واحد منهما بل يكون حال كل منهما مشكوكا بالنسبة اليه
هذا اما مع تسالمهما على العقد وترتيب الاثار عليه وعدم التنازع او مع عدم بان يعلم عدم كمالهما في وقت وحصوله في وقت اخر ويشك في تقدم العقد عليه
تاخره عنه مع عدم ترتيب الاثر بينهما اما الاول فلا اشكال في جريان القاعدة فيه لاستلزام فعل احدهما فعل الاخر لعدم امكان التفكيك في معاملة واحدة
بالصحة والفساد وان امكن في اللزوم وعدمه كذا في الاثار واللوازم كما في مسئلة اقرار احد الزوجين بالزوجية وانكار الاخر وكذا الثاني الا فيما اشير
اليه اما الثالث فجريانها فيه محل اشكال لعدم معلومية قيام الاجماع والسيرة فيه بل معلومية عدمه كما لا يخفى **قوله** ثم انما ذكر جامع المقاصد
اقول كان نظر المحقق ره الى ان اصالة الصحة كالاستصحاب تحتاج الى موضوع محقق فما لم يحرز كما لا تجري وان الفاظ المعاملات اسماء
للصحيح العرفي والعرف لا يعد مثل ذلك صحيحا وقد يوجه كلامه بان مراده ليس نفي جريان قاعدة الصحة في الصورة المفروضة بل مراده نفي اثبات الصحة بسبب
التمسك بالعمومات في صورة الشك في الموضوعات المستنبطة وان كان تمام الاختلاف ولا اشكال فيه كما اذا قال المولى اكرم العلماء ولا تكرم الفساق وشك في
مفهوم الفاسق هل هو الخارج عن طاعة الله بارتكاب الكبائر او الصغائر او الخارج عنها بارتكاب خصوص الكبائر فيحكم بوجوب اكرام مرتكب الصغائر تمسكا
بالعموم اقتصارا في التخصيص على القدر المتيقن كان التمسك بها في الموضوعات الصرفة اشكالا واختلافا على اقوال ثالثها التفصيل بين الشرط والمانع
فلا يصح في الاولى بخلاف الثانية فيما اذا شك في البلوغ والعقل وغيرهما من الشرائط للبيع لا يجوز التمسك بعموم اوفوا بالعقود في اثبات صحته و
لزومه وسره ان الشرائط منوعة للعقد الى نوعين يجب الوفاء باحدهما وهو الجامع للشرائط فمع الشك في تحقق الشرط لا يمكن التمسك بعموم اوفوا
بالعقود لعدم احراز الشرط الذي بمنزلة المقوم للعقد بحيث يكون العقد مع فقده كانه ليس بعقد بخلاف الموانع كعدم الزوجية في البيع فان الشك فيها
بعد العلم بتحقق العقد في تحققه جامعا للشرائط ومعه لا ضير في التمسك بالعموم لاثبات الصحة سواء كان بالعموم وحده كما اختاره في الجواهر
ام بضميمة اصالة عدم المانع كما يستفاد من كلامه **اقول** هذا الذي ذكره في المانع لو تم فانما يتم فيما اذا كان المانع شرعيا وجوديا قابلا لجريان
الاصل فيه بلا واسطة كما اذا قال المولى اكرم العلماء ولا تكرم الفساق وشك في فسق زيد وعدالته فيبقى الفسق باصالة العدم ويتبع عموم الاكرام سليما

في تنبيها المسئلة

المعاصرين كما في الماء الذي علم قلته سابقا وشك في صيرورته كرا فبعد اجراء اصالة عدم الكرية التي هي مانعة عن الانفعال على القول بان الاصل في الماء

الانفعال بمجرد الملاقاة والكرية مانعة عنه يثبت نجاسته بمجرد الملاقاة بمقتضى العمومات الدالة على انفعال الماء بمجرد الملاقاة واما اذا

كان المانع شرعيا غير قابل لجريان الاصل فيه كذلك بل يحتاج الى الواسطة ولو كانت خفية كما اذا وجدنا ماء غير مسبوق بالحالة السابقة فتيقنا

فيها اصالة عدم الكرية التي هي مانعة شرعا واصالة عدم القلة ولابد في اثبات انفعاله من التمسك باصالة عدم المانع الكلي عن انفعاله حتى يثبت

بواسطة عدم الكرية التي هي من جزئيات المانع الكلي او عقليا غير مجعول من الشارع كما اذا رمى سهما الى الغير بحيث يعلم انه لولا الحائل والمانع

لوصل اليه وقتله فلا يصح التمسك بالعمومات ونفي المانع بالاصل لبطلان الاصل المثبت فلا يصح القول بجواز التمسك بالعمومات بعد نفي

المانع بالاصل مطلقا كما هو مذاق شيخ الجواهر ولا يخفى بعد هذا التوجيه لذا المستفاد من كلماته عدم الصحة في هذا الشك في الشرط الفاسد

هو من قبيل الموانع مع ان مقتضى هذا التوجيه تجويزه التمسك بقاعدة الصحة فينبغي ان يحكم بالصحة في المسائل المذكورة الا ان الفساد فيها

الحاصل لا يخفى من هنا فرقنا لاطراف كلام مدره **قوله** واما ما ذكره من الاختلاف **اقول** ملخص مراده ان ما ذكره من مسئلة

الاختلاف في كون المعقود عليه هو الحر او العبد فيها احتمالان لا يصح على شيء منها ما ذكره من عدم جريان اصالة الصحة فيها اما على الاول فلعدم

كونها مما يقصد فيه اجراء الاصل فلا تكون محلا لها كما هو ظاهر واما على الثاني فلانها داخلة في المسئلة المعنونة في كتب بعض اجلة الاصحاب

وهي مما اجمعوا على جريان اصالة الصحة فيها وقد نفى الخلاف في جريانها فيها شيخ الجواهر بعد حكم المحقق بذلك وان تنظر فيه الكفاية

ولعله لاعمية اصالة الصحة من كون المبيع عبدا ولاصالة عدم العقد الصحيح فيكون كانكار البيع او لما ذكره المحقق الثاني من اشتراط استكمال اركان

العقد في صحة جريان ذلك الاصل وكلاهما مدخولان بما في الجواهر من ان ذلك من توابع العقد الصحيح الذي شخصه الاصل في المقام فهو في الحقيقة من لوازم

خصوص هذا العقد الصحيح من البيع لا مطلق عقده ومن الواضح الفرق بين المقام المعلوم وقوع العقد فيه وبين انكار البيع فلا يقاس احدهما على

الاخر وان العقد الاعم من الصحيح والفاسد فتحققه لا يتوقف على صدقه على كون المعقود عليه مما يصح العقد عليه وانما يتوقف الصحيح منه لا اصله

فمع التنازع فيه كما في المثال لا اشكال في جريانها ومن ذلك يعلم ما في الحواشي المنسوبة للشهيد على القواعد في شرح كلام العلامة المشتمل

على المسئلة والحكم بجريان اصل الصحة حيث قال هذا مما لفتنا فاله الاصحاب المصرة من قبول قول المشتري في مثل ذلك وانما هذا من فروع لخا

انتهى ثم ان في كلام المحقق الثاني احتمالا ثالثا لم يتعرض له المصنف الاستاذ وهو ان يكون ما ذكره اشارة الى مسئلة ما لو كان الاختلاف في حرية

المعين ثمنا او مثمنا ورقيته ولم يكن سبيل الى معرفتها وهي التي اشار اليها الشهيد الثاني ره فيما لك حيث قال وربما يستشكل الحكم مع التعيين

كبعتك بهذا العبد فيقول بل بهذا الحر فان منكر نقل العقد ان كان هو المشتري فهو ينفي ثبوت الثمن في ذمته وان كان البايع فهو ينفي انتقال عبده عنه فالاصل

معهما في الموضعين ولانه يرجع الى انكار البيع فيقدم قول منكره الى اخرها قال ره ولا شك ان المراد لو كان بذلك تتجه منع جريان اصل الصحة لانه لا

الرقبة هنا قطعا كما هو واضح وهذا الاحتمال اظهر من كلامه بكثير من الاحتمالين المذكورين في المتن **قوله** لكن الظاهر ان المحقق لم يرد انه لو

ان كان استظهر ذلك من قول المحقق ره وظاهر حال البالغ انه لا يتصرف باطلا فهو يقتضي ان يكون مراده موضوعه وجود الطرف الاخر فلا يشمل كلامه

الصورتين التي احتمله اولا وان استظهره من تفريع مسئلة الاختلاف في كون المعقود عليه هو الحر او العبد التي يكون محلها صورة التسالم على نفس العقد

المقتضي للطرفين فمع وجود ما ذكرناه بضميمة النظر الى باقي اجزاء كلام ائمة ان ذكر مسئلة الاختلاف في الشرط المفسد في عبارة التذكرة لا يقل عنه في

افادة ذلك **قوله** ولا دخل لهذا بحديث الاقول هذا لا يتم في صورة التسالم على وقوع اصل الاشتراط كالتسالم على وقوع اصل البيع و

الاختلاف في كون الشرط من الشروط المفسدة وعدمه وما وقع في كلام العلامة والمحقق اعم من ذلك وغيره **قوله** فاذا شك في تحقق القبول اه اقول

هذا نظير ما مر في بعض الامور السابقة من عدم امكان التمسك بالاستصحاب في العبادات المركبة اذا الى ببعض اجزائها وشك في حصول الفساد من غير جهة

تلك الاجزاء الا اثبات تحقق الكل **قوله** لم يحكم بتحققه من حيث اصالة الصحة اه **اقول** لان صحة العقد انما هي لا تنافي الفساد باعتبار

فقدان بعض الامور المعتبرة فلا تنافي تقديم قول المنكر اشتراط العقد تعقبه بالقبض نعم لو اتفقا في القبض واختلفا في صحته وفساده فادعى

احدهما القبض قبل التفرق ليصح المعاملة والاخر القبض بعده لتبطل فالقول قول مدعي الصحة ومما ذكرنا اتضح الوجه فيما صنعه في المسالك

من التفرقة بين الصورتين وبعد ظهور الوجه لا حاجة الى ما ذكره من توجيه مولانا بتعارض اصالة عدم القبض قبل التفرق مع اصالة عدم التفرق قبل القبض

لتساقطها فيحكم باستمرار العقد وفي الحقيقة لا نزاع بينهما في اصل الصحة وانما النزاع في طرو المفسد والاصل عدمه والعجب من المحقق القمي ره حيث لم يفرق

بين الصورتين وذكر في جامع الشتات ايرادا على ما في المسالك ان القبض كما هو شرط في العقد والاصل عدمه مع الشك فيه كذلك حصوله قبل التفرق فيه

شرط ايضا ومقتضى الاصل عدمه مع الشك واعجب منه ما صدر عن بعض المعاصرين من اجراء الصحة في المقامين تمسكا بعموم اوفوا بالعقود وبقوله

ضع امر اخيك على احسنه بتقريب ان الحمل على محض الصحة التاهلية والشانية المتبدلة بالفساد بعد تحقق مر ما اخر وازالة يبدلك عن اصل البيع الحمل

على الحسن فضلا عن الحمل على الاحسن ثم انه ربما يفرق بين القبض في مسئلة السلم وبينه في مسئلة الصرف بان التفرق قبل القبض في السلم مانع لان القبض

قبله شرط بخلافه فى التصرف فيمكن فى الاول التمسك باستصحاب اثر العقد لما لم يمنع المانع بخلاف الثانى ولم يتحقق وجه الفرق **قوله** اوله بعد الجريان **اقول**
وجه الاولوية ان اصالة عدم وجود المصحح فى المسائل السابقة معارضة باصالة عدم طرو المفسد مع سلامته عن المعارض ههنا **قوله** لكنهما لو تماميكونا اه
اقول قال الجواهرى جملة كلام له فى رد المسائل الثلثة اعتراضه على جامع المقاصد وسنشير الى كلامهما الا ان فى كون الشرط هنا بعد تحقق الاذن عدم
الرجوع بهما الكلام ولا زم بقائها ويكفى ما ذكروه من اصالة العدم واستصحاب فى اثباته الا انه لو كان النزاع فى الرجوع وعدمه لا فيما اذا كان النزاع
فى انه قبل البيع او بعده كما هو المفروض ضرورة معارضة اصالة عدم كونه قبله حينئذ باصالة عدم كون البيع قبله كما ان استصحاب الاذن لا يمكنه
يفيد المقارنة للبيع لاحتمال تخلل الرجوع الذى قد عرفت معارضة اصالة عدمه باصالة عدم تخلل البيع بين الاذن والرجوع فاستصحاب بقاء الاذن
حينئذ الذى لازمه عدم الرجوع كاستصحاب بقاء المال الذى لازمه عدم البيع الى ان قال اما فى مثل الفرض الذى يتحقق فيه فصل الاذن فيتجه
دعوى جريان اصالة صحة البيع التى يكتفى فيها احتمال عدم الرجوع قبله فهى الحقيقة سقوط حقه باذنه لا باصالة الصحة الا انه يعارض ذلك
اصالة الصحة فى رجوعه ضرورة كونه فعلا من افعال المسلم التى ينبغى حملها على الصحة التى هنا هى الحكم بكونه قبل البيع حتى يؤثر فساده الى اخر
ما قال والظاهر ان المراد من بعض المعاصرين هو هذا الشيخ الجليل حيث عارض بين اصالة صحة البيع واصالة صحة الرجوع كما عرفت من كلامه **قوله**
والمحق فى المسئلة اه **اقول** وذلك لما اسند الى المشهور من استصحاب الوثيقة الى ان يثبت المزيل ولم يثبت لان الاذن فى البيع غير مزيل لها بل المزيل
هو البيع المأذون فيه ولم يثبت لتعارض الاصلين فى تقدم كل من البيع والرجوع على الاخر **قوله** كما استظهره الكركى اه **اقول** هذا قيد للمنفى
لا النفى فان الكركى اعترض على المشهور بمعارضة الاستصحاب باصالة صحة البيع وملخص ما ذكره ان الاصل وان كان عدم حدوث الفعل على الوجه
الذى يدعيه الراهن الا انه لا يتمسك به لان محصول الناقل عنه وهو صدور البيع مستجمعا لجميع ما يعتبر فيه شرعا الا ان الاصل فيه الصحة
واللزوم واورد عليه ان كان الاصل وقوع البيع مستجمعا للشرائط لان من جملتها اذن المرتهن حصوله غير معلوم فقد وقع الشك فى حصول الشرط
نفسه لا فى وجود المانع لينتفى بالاصل كما زعمه المحقق والشرط يوجب الشك فى المشروط **قوله** الا ان علم بحجره بعضه اه **اقول** اى من غير ان يتحقق
عنه قصد عنوان التطهير **قوله** فان الغسل من حيث هو اه **اقول** ذكر شيخنا الاستاد فى مجلس البحث ان الطهارة اى التطهير ليس لكن
فيها صحيح وفاسد لانها ان تحققت صحتها فهى طهارة والا فلا ويمكن ان يقال كما قد قيل انه يعقل فيها الشك فى الصحة والفساد باعتبار الشك فى حصول
العصر او التعدد فى الغسل بعد اعتبارهما وعدم حصولهما **قوله** او من حيثية اخرى **اقول** لكونه ذا اليد ولكون الاصل حمل قول المسلم على الصحة
ايضا فى مسئلة الغسل والثانى فى مسائل العبادات **قوله** ويمكن ان يقال فيما اذا كان الفعل اه **اقول** ملخصه ان للفعل الصادر من النائب
جهتين جهة صدوره منه وجهة انه بمنزلة فعل المنوب عنه ويجرى فيه اصالة الصحة بالنسبة الى الجهة الاولى فيترتب عليه الاثار من براءة ذمة
النائب وحلية الاجرة له ولا يستلزم ذلك صحته من الجهة الثانية المقتضية لبراءة ذمة المنوب عنه لما تحقق من ان مبنى القاعدة لا تثبت الموضوع
ومن ذلك يرتفع الذى ذكره وتوضيح ان اشتراط العدالة فى النائب منبعث عن عدم جريان الاصل بالنسبة الى الثانية من جهتى فعله فاشترط حتى
توجب سماع قوله باتيان الفعل نظر الى حجية خبر العادل المستلزمة لترتب اثار الصحة عليه فلو كان الاصل جاريا لم يحتج الى اشتراطها لان
مجراه فعل مطلق المسلم والاعتراض على ذلك باستلزامه اختصاص براءة ذمة المنوب عنه بصورة اخبار النائب باتيان الفعل ودون ما اذا لم يخبر
الخ فلا دخل لخبر العادل فى ثبوت الصحة بالنسبة الى الجهة الثانية بل المثبت لها هو القاعدة مدفوع بان حكمهم بالصحة فى صورة الاخبار انما
هو لتنزيله منزلة المخبر باللفظ فتامل وكيف كان فيرد عليه اشكال يصعب فيه هو انه يقتضى اشتراط العدالة فى الوكيل ايضا وان كان موردها مختلفا
بكون النيابة فى العبادات والوكالة فى المعاملات مع انهم لم يشترطوا فيه وقد تكرر فى دفع الاشكال وجوه احدها ان ادلة الوكالة مطلقة
شاملة للوكيل الفاسق وادلة النيابة مجملة فيقتصر فيها على القدر المتيقن وهو استنابة العادل وثانيها ان الاشتغال اليقينى بالعبادة
يقتضى البراءة اليقينية وهى لا تحصل الا باستنابة العادل واما المعاملات ففيها اقدام من الموكل بحيث لولا قبول قول الوكيل لما اقدم عليه
فكما لا علم حينئذ بالجواز فكذلك لا علم بالتحريم وذلك كاف فى جواز الارتكاب بالنسبة الى غير العادل وثالثها ان العمدة فى العبادات هى النية
والعامل ابصر بها فالعدل يحصل الاطمينان من قوله بخلاف غيره والمعاملات وان كانت تابعة للقصود الا ان الشارع جعل الالفاظ دالة
عليها فاناطوا بها امرها التى لو لم تجعل لم يقم للمسلمين سوق ورابعها ان اخبار الوكيل اخبار ذى اليد فلا احتياج فى قبوله الى العدالة وخامسها ان الفعل
الصادر من الوكيل ليس له جهة غير جهة صدوره من الفاعل اذ لم يؤخذ فى مفهوم الوكالة قصد وقوع الفعل عن الغير بخلاف النيابة ويتحقق مفهوم
النيابة بدون الاستنابة ولا يتحقق الوكالة الا بالاذن فلا اختلاف فيهما بحسب المفهوم وكون فعل الوكيل مستقلا فى نفسه حكموا بجريان الاصل فيه
وترتيب الاحكام نظرا الى انها من لوازم نفسه من حيث صدوره عن الوكيل كجريانه فى خصوص فعل الغير فى الواجبات الكفائية ففى الوكالة يترتب الاحكام
على الفعل على حدة بخلاف النيابة فيشترط العدالة ليعتد باخبار النائب فى اتيان الفعل وسادسها ان الاصل عدم جواز نيابة احد عن احد
فى العبادات مطلقا وكذا الاصل عدم وجوب تصديق النائب العادل فيما يجوز فيه النيابة ما لم يدل الدليل الا بالنسبة الى فراغ ذمته ولا فراغ ذمة المنوب عنه

في تنبيهات المسئلة

وهكذا بالنسبة الى كل ما ثبت بالدليل فانه يقتصر على مجرده نعم نقل شرائط العدالة في امثال المقام اصل اصيل كما في الشاهد والقاضي والكاتب والمترجم والمقوم ونحوها فمقول فعل الوكيل بالنسبة الى نفسه يكفي في ترتيب الآثار عليه لقاعدة الصحة وبالنسبة الى اخباره فقبوله وترتيب الآثار عليه وان كان منافيا للاصلين المذكورين يحتاج الى قاعدة حجية قوله واطلاق اشتراط العدالة في كل مقام يكون الفعل والقول مسقطا عن الغير الا انه مما قام عليه الاجماع وحل الوجوه المذكورة بل كلها مدخولة لا نطيل الكلام فيها **قوله** حيث انه بمنزلة التسبيب **اقول** فيه ان النائب نفسه بمنزلة المنوب عنه وربما يقال ان اخذ الاجرة انما يكون على هذا الفعل يعني التنزيل لتلاينافي قصد القربة المعتبرة في العبادة **قوله** يراعي فيه القصر والاتمام **اقول** يراعي الاوصاف التي لها مدخل في تحقق النوع لا الاوصاف التي هي من قبيل الاعذار والامور المتعلقة بالاشخاص كالقيام والقعود والجهر والاخفات **قوله** بل يجب التفكيك بين اثري الفعل **اقول** وكذا يجب التفكيك بين اثره واثر فعل اخر صادر من مكلف اخر كاعطاء الناذر لمن نذر اياه اذا نذران يعطيه من ياتي بالعبادة التي استنيب فيها على وجه الصحة وكذا في مسئلة الوكالة وغيرها كما اذا ادعى احد وكالة مطلقة فلا اشكال في ترتيب آثار الصحة بالنسبة الى المدعي بعد اجراء الاصل ولكن ترتيب آثار الصحة عليه بالنسبة الى فعل صادر عن اخر كاعطاء المديون دين الموكل اياه محل الاشكال كما اذا ادعى احد رتبة الاجتهاد فلا يترتب الاثار بالنسبة الى غيره كاعطاء مال الامام ونحو ذلك هذا سيما من ان القاعدة تثبت الموضوع كما اشرنا فافهم **قوله** الخامس ان الثابت الخ **اقول** هذا مبني على ان القاعدة هل تثبت الموضوع والموصوف او لا وسيأتي الكلام فيه **قوله** فلا دليل على ترتيبها عليه الخ **اقول** هذا يؤيد ما نقلناه عن المحقق السبزواري في الكفاية في مسئلة اختلاف كون المعقود عليه حرا او عبدا من ان الحاصل صحة البيع لا ثبوت العبدية **قوله** ففي تقديم قول المستاجر نظر الخ **اقول** قال في جامع المقاصد بعد ما من انه مدع للصحة وهي موافقة للاصل فيكون هو المنكر فيقدم قوله باليمين ومن انه مع ذلك يدعي امرا زائدا وهو استيجار سنة بدينار والمالك ينكره فلا يقدم قوله فيه لان الاصل عدمه ولان الامور المعتبرة في العقد لم يقع الاتفاق عليها فلم يثبت سببيته وتقديم قول مدعي الصحة فرع ذلك كما حققناه في المسئلة السابقة فعدم تقديم قوله اوجه **قوله** فالاقوى صحة العقد الخ **اقول** ولا يلزم المستاجر بازيد من ذلك **قوله** وكذا الاشكال الخ **اقول** في جامع المقاصد اي الاشكال السابق في تقديم قول المستاجر لو اختلفا في المدة والاجرة انهما اذا اختلفا فادعى المستاجر اجرة معلومة كدينار مثلا وعوضا معينا كثوب مخصوص ونحو ذلك فانكرها المالك لتعين في الاجرة او في العوض بحيث يلزم الغرر والجهالة وتقريبه مثل ما سبق **قوله** والاقوى التقديم فيما لم يتضمن الخ **اقول** اي لم يتضمن امرا اخر غير الصحة على الوجه كما لو كان العوض الذي ادعاه المستاجر لا يزيد على اجرة المثل فان ذلك القدر ثابت على كل تقدير فيقدم فيه قول مدعي الصحة عملا بالاصل مع عدم المنافي ونحو ما اذا ادعى احد المتبايعين ايجاب البيع على وجه معين وانكر الاخر اما اصل الثمن او تعيينه فمقتضى القاعدة حمل القول الاول على الصحة لكن لا يوجب ذلك الزام المنكر بهذا القدر المعين بل هو دعوى اخرى لا بد من اثباتها كذا في الشرح **قوله** المقام الثالث الخ **اقول** تنقيح هذا المقام يتوقف على تقديم مقدمة وهي ان اعتبار هذه القاعدة هل هو من باب التعبد او الظن الشخصي او النوعي المطلق او المقيد وبعبارة اخرى هل هو من باب السببية المطلقة او المقيدة او الشخصية فنقول اما احتمال الوصفية الشخصية فلم نجد به قائلا وظاهر كلمات الاكثر هو الوصفية النوعية المطلقة فانهم تارة عبروا عنها بالظاهر واخرى بظاهر حال المسلم واخرى بالغلبة والشهيد ره ادرجها في باب تعارض الاصل والظاهر حيث قال اولهما في ما ذكر التعارض والاختلاف في شرط مفسد للعقد فيرجح فيه جانب الظاهر على اصالة عدم صحة العقد عدم لزوم الثمن وثانيهما في تمهيد القواعد في ما بينا تعارض الاصل والظاهر ان الظاهر يقدم على الاصل الا في موارد ومنها حمل فعل المسلم على الصحيح فيعمل به دون الاصل الا ان كلماتهم مضطربة في بيان منشأ هذا الظهور وتقريراتهم فيه مختلفة فجعله كاشف الغطاء ره الغلبة بتقريب انه يحصل الظن بالصحة بملاحظة ان غالب الافعال الصادرة عن الانسان يصدر عنه على الوجه الصحيح وان الغالب في الافعال انفسها هو الصحة وقرره غيره بظهور حال المسلم وان الفعل الصادر عن المسلم يظن صحته من حيث ان الغالب في افعال المسلم هو الصحة وانت اذا تاملت لم تجد فرقا بينهما في المال لكن قد يستشكل في اصل هذه الطريقة من وجوه عديدة منها ان الاستصحاب حجيته عند المعظم من باب الوصفية النوعية ايضا فلا وجه لتقديم هذه القاعدة عليه سيما اذا بني فيه على الظن الشخصي الذي قال به بعضهم ولم يقل به فيها احد ومنها انه اذا بني على ذلك لم تتجه قولهم في موارد تعارض هذا الاصل مع الاستصحاب ان هذا من قبيل تعارض الاصل والظاهر الا ان يدفع بان الاستصحاب لما لوحظ في اعتبار الحالة السابقة كان كالشيء المغاير للامارات والادلة المفيدة للظن ونحوها فيه ويقوى الاشكال اذا لوحظ كلام العامة الذين يكون بناؤهم على الوصفية ولا يحتمل في حقهم السببية قال بعض افاضلهم في جملة كلام له فان عارض الاصل ظاهر فقيل قولان دائما وقيل غالبا وقيل اصحهما اعتماد الاصل دائما وقيل غالبا والتحقيق الاخذ باقوى الظنين الى ان قال بعد ذكر عدة امثلة في مقام تقديم الاصل ثم يرجح الظاهر على الصحيح ان كان سببا قويا منضبطا وذلك في مسائل منها ما اذا اختلفا بعد البيع في الرؤية قيل ان القول قول مدعيها لادعائه الصحة وبه قال لان الظاهر ان المشتري لا يقدم على شراء غائب وقيل انه لا ينفك عن خلاف وقال في مقام ذكر قواعد البيع القول قول مدعي صحة العقد دون فساده خلافا للبغوي وقد يقال الاصل في العقود الصحة ونعني بالاصل هنا الظاهر الى ان قال وقد يقوى قول مدعي الصحة اذا تعارضا ولم يسمع احدهما مرجح ولو اختلفا في صحة البيع وعدمه بان يقول احدهما وقع بيننا عقد صحيح ولا بينة ويقول الاخر بل فاسد في هذه ايضا يظهر ترجيح

قول مدعي الصحة وان جوابه لا يكون فيه خلاف وهذا ما اردنا نقله من كلامه وتطبيقه على المقصد واضح سيما اذا لوحظ امثلته التي لو كا ذكرها فافهم انما تلو
ومنها ان الاجماع والسيرة والاخبار انما افادت حجيتها من حيث هي هي فينبغي الاموا الزائدة المعتبر على الوضعية بالاصل فان قيل ان الاحتمال الوضعية والتحديد
دائر الامر بين الوصفية النوعية المطلقة او المقيدة وبين السببية كذلك فيؤخذ الارجح ومنها اعتبار الوصفية لا يجابها المرأتية والكشف عن الواقع
قلت مع انه لا اصل لهذه الدعوى ان الفرق بين اعتبار الوصفية واعتبار السببية مما لا يثمر ثمرة في الخارج الا ان يدعى الثمرة في مقام التعارض
مع الادلة والاصول فان حالها تتفاوت بتفاوت الاعتبار اذ مع احدهما تعلو ومع الاخر يعلى عليها كما هو ظاهر في الادلة والاصول ثم
لا يبعد ثم لا يبعد ملاحظة كون الاستصحاب مثلها على القول بالوصفية كما عليه المعظم فتدبر حق التدبر وكيف كان لو قال قائل باعتبار القاعدة
من باب السببية لم يكن بعيدا عن الصواب **قوله** في بيان ورود هذا الاصل آه **اقول** تفصيل الكلام ان الاستصحاب المعارض للقاعدة
قسمان احدهما الاستصحاب الملازم لها الغير المنفك عنها في الموارد كاستصحاب الفساد والاخر الاستصحاب المجامع لها تارة المفارق لها اخرى
بان يكون النسبة بينهما العموم من وجه كالاستصحاب المتعلق بالموضوعات الخارجية فمورد الاجتماع كاستصحاب عدم البلوغ المترتب عليه الفساد
فيما لو تنازع في ثبوته حال العقد وعدمه وكاستصحاب عدم الرؤية كذلك المعارضين لاصل الصحة ومورد الافتراق من جانب الاستصحاب ما اذا
كان متعلق شك المكلف فعل نفسه بناء على عدم شمول القاعدة له ومن جانب القاعدة ما اذا تنازع الزوجان في وقوع العقد حال الاحرام او
الاحلال فلا يكون فيه استصحاب معارض للقاعدة لان استصحاب عدم وقوعه في الاحرام معارض بمثله وكما اذا تنازعا في وقوع الرجوع بعد الطلاق
في ايام العدة فيصح او بعدها فلا يصح فاصالة عدم وقوعه في العدة وعدم وقوعه خارجها متعارضان فتبقى القاعدة سليمة عن المعارض اما
القسم الاول فلا شك ولا اشكال في تقدم القاعدة عليه اذ لو اخذ به في مقابلها لزم لغوية ادلتها الواردة عن الشارع لبقائها حينئذ بلا
مورد سيما اذا جعلنا القاعدة من الامارات الناظرة الى الواقع واما القسم الثاني فاختلفوا فيه على اقوال ثلاثة احدها ما ذهب اليه الشهيد
من وقوع التعارض بينه وبين القاعدة على ما حكاه عنه المحقق الثاني في جامع المقاصد وكلامه المتقدم انفا مما اخذناه من قواعده يعطي ذلك وان رجح
بالاخرة تقديم القاعدة وثانيها ما اختاره العلامة والمحقق الثاني وهو تقدمه عليها كما عرفت سابقا في مسئلة الضمان ونحوها ولعل نظرهما
الى كون الاستصحاب مزيلا بالنسبة الى القاعدة اذ لا يبقى شك في عدم الصحة بعد اجراء الاستصحاب وثالثها العكس وهو المشهور وليس مجمعا عليه
كما قد يتخيل لما عرفت من وقوع الخلاف فيه وهذا هو الاقوى في النظر بناء على كون القاعدة من الظواهر والاستصحاب من الاصول وان كان كلاهما
محل الكلام وذلك لانه لا تعارض حينئذ بين الاستصحاب والقاعدة في مقام اثبات الصحة ولو فرض بالنسبة الى غيره لعمل بمقتضاها وذلك لان
النسبة بينهما هي النسبة بين الحاكم والمحكوم كما لا يخفى نعم يقع الاشكال في ان المشهور مع ذهابهم الى تقديم القاعدة كيف حكموا في مسئلة
اختلاف الراهن والمرتهن في تقدم الرجوع عن الاذن على البيع وتاخره عنه بتقديم استصحاب الوثيقة كما مر بيانه وقد تفطن لذلك المحقق الثاني و
اورد عليهم بما عرفت واعتراض شيخ الجواهر عليه بمعارضة اصالة الخ البيع بالخ اصالة الرجوع عن الاذن واسقاطهما والرجوع الى الاستصحاب السليم عن المعارض
ليس في محله لما قيل من ان عدم وقوع الرجوع قبل البيع ليس مما رتب عليه الشارع حكما ولا عنوانا له في كلماته بل هو من اللوازم العقلية للرجوع اذ لا معنى له ولا
يتحقق مفهومه الا بوقوعه قبل البيع بخلاف اصالة الصحة البيع فانها لا تثبت الا الامور الشرعية المجعولة من الشارع فلم قلت يثبت بذلك الاصل.
عدم وجود اذن المرتهن حين البيع وهو من الامور الشرعية التي الموجودة في عبارة الشرع فان التصرف في مال الغير بدون اذنه حرام كتابا وسنة قلت لا فرق
في البطلان بين الاصل المثبت للامر العقلي بلا واسطة والمثبت للامر الشرعي بواسطة الامر العقلي مع ان الاصل لا يثبت ازيد من عدم لغوية الرجوع
الصادر عن المرتهن وعدم الاقدام عليه بلا فائدة وهو يحصل باعتقاد المرتهن كونه قبله وان كان بعده في نفس الامر نعم يتم ذلك في مسئلة اختلاف الزوجين
بعد الطلاق في كون الرجوع قبل انقضاء العدة او بعده فيحكم بمقتضى اصالة الصحة بكونه قبل انقضائها والرجوع في الطلاق من الامور الشرعية التي يترتب
عليه الاحكام في الشرع ويمكن ان يقال في بيان سر تقديم الاصحاب في المقام للاستصحاب وعدم الاعتداد باصل الصحة انها لا تثبت الا الصحة التاهلية
بمعنى انه لو انضم الى العقد باقي الشرائط المعتبرة لاثر اثره من النقل والانتقال لا تثبت تحقق الشروط المتاخرة كاذن المرتهن الذي لا يعتبر في صحة
العقد تقدمه عليه ولا مقارنته له بل يكفي لحوقه له وبعبارة اخرى لا يقتضي عدم الرجوع قبل البيع الذي يلازمه عقلا وجود الاذن عنده حتى يكون
منافيا لاستصحاب الوثيقة فلا منافاة بين كلامي المشهور لعدم التعارض في المقام وبالجملة الصحة قسمان صحة منجزة وصحة معلقة تاهلية ولا تعلق
لاحدهما بالاخر ولذا حققنا في محله في رد الاخباريين المنكرين لصحة البيع الفضولي استنادا الى الاخبار الدالة على عدم جواز بيع مال الغير وعدم صحته
ان المراد من الصحة المنفية فيها هي الصحة بالمعنى الاول ولا ينافي في انتفائها بذلك المعنى ثبوتها بالمعنى الثاني **قوله** فيكون نظير حكم الشارع
بكون الخارج آه **اقول** فانه اذا بال ولم يستبرئ ثم استنجى فرأى بعد بللا فمقتضى استصحاب الطهارة الحاصلة بالاستنجاء هو الحكم بطهارة
البلل الا ان الشارع حكم بكون البلل الخارج قبل الاستبراء بولا وبعد الحكم به لا يبقى حكم للشك في بقاء الطهارة **قوله** لكن التحقيق يقتضي آه **اقول**
توضيح العبارة وتنقيح المطلب ان بديهة العقل دلت على ان المسبب لا يتحقق وجوده في الخارج الا بوجود السبب والمعلول لا يوجد الا بالعلة وكما ان وجوده مسبب

في تنبيهات المسئلة

وعلة الوجود المسبب المعلول فكذلك عدمهما سبب علة لعدمهما ولذا يورد على الشيخ ان عدم علة الوجود علة العدم وهذا مسامحة ومجاز منهم بل في
الحقيقة انه لم يتحقق الموجود الذي هو علة الوجود الآخر كالغيم للمطر وذلك لما قرر في محله انه لا علية بين الاعدام كما لا تمايز بينها وبالجملة علة عدم المسبب
عدم وجود السبب لا وجود ضد السبب ولا فرق في ذلك بين الاسباب والعلل العقلية والشرعية فان علة عدم المطر عدم الغيم لا وجود غير الغيم وعلة
عدم حركة اليد عدم حركة المفتاح لا حركة غير المفتاح وهكذا فيما نحن فيه نقول ان سبب حصول النقل والانتقال اللذين هما من آثار البيع الصحيح هو البيع الصادر
عن البالغ وهو القاطع للحكم السابق والمزيل للحالة السابقة فعدمهما من آثار عدم البيع الصادر عن غير البالغ المتفرع على التصحيح عدم البلوغ لحصوله
بدونه اذ يكون حينئذ حصوله عدم حصول السبب فلا منافاة بين ترتب آثار اصالة الصحة عليها وبين ترتب آثار اصالة عدم البلوغ عليها اذ الاولى من قبيل
الاقتضاء والثانية من قبيل عدم الاقتضاء لا اقتضاء العدم لينافيه والحاصل ان اصل الصحة يترتب عليه الاثر والاصل الآخر لا يترتب عليه فيتقدم الاول

قوله بقي الكلام اه **اقول** بقي الكلام في امور مهمة لا بد من التعرض لبيانها ولنكتف منها بامرين **الاول** الحق عدم شمول القاعدة لفعل
الكافر لعدم انعقاد الاجماع فيه ويرشدك اليه قولهم في مقام الاستدلال لحمل فعل المسلم على الصحة فيدل على ذلك بمفهوم الوصف ومفهوم
اللقب وقيام السيرة عليه ليس لاجل هذه القاعدة بل لاجل قاعدة الاقرار والالزام المستفاد من قولهم اقروهم على ما اقروا على انفسهم وقولهم الزموهم
بما الزموا على انفسهم فيترتب لاجلها الآثار على فعلهم مع ظهور فساده عندنا مع ان مورد القاعدة موضوع الشك في الآثار تترتب على فعلهم مع العلم بعدم الصحة
الواقعية اذا علم صحته عندهم وقد ذكر كاشف الغطاء ره الفرق بين الحمل على الصحة في المقامين من وجوه احدها ما ذكرنا من ان الصحة في فعل المسلم
الصحة الواقعية وفي فعل الكافر هي الصحة عندهم وثانيها ان الصحة بالنسبة اليه مقصورة عليه لا يتعدى الى غيره من المسلمين بخلاف المسلم
وثالثها تنزيهه عن المعصية فيحمل صدور الغيبة منه على محل الجواز بخلاف الكافر ورابعها سقوط التكليف في الواجبات الكفائية بفعل بعض المسلمين
عن الباقين ولا يسقط بفعل الكافر وللنظر فيها مجال واسع واما فرق المسلمين غير الامامية فيجري القاعدة في حقهم لقيام الاجماع والسيرة على اخذ
الجلود واللحوم من ايديهم مع اعتقادهم حصول الطهارة لجلد الميتة بالدباغ وعدم وجوب الاستقبال في التذكية وليس ذلك فيهم من جهة قاعدة الاقرار والالزام
والا لجرى في صورة العلم بالفساد الواقعي في افعالهم فيكون لمجرد القاعدة مضافا الى عموم ما دل على السوق واطلاقاتها ولا شك انهما من جزئيات القاعدة
مضافا الى عمومها مع ان غالب اهل السوق في ازمنة الائمة عليهم السلام من اهل السنة واما من جهل حاله بالنسبة الى الكفر والاسلام فلا تجري القاعدة في حقه
بالنسبة الى الاحكام المختصة باحد الفريقين كحلية الذبيحة المختصة بالمسلم وجواز اخذ ثمن الخمر والخنزير من الكافر المختص به ان قلنا بان الكفر مضاد للاسلام
بمعنى انه عبارة عن الجحود وان قلنا بانه عدم الملكة بمعنى انه عبارة عن عدم الاسلام فيجري احكام الكفر لاصالة عدم الاسلام واما بالنسبة الى الاحكام المشتركة
بينهما كوجوب تعيين الثمن والمثمن في البيع فتجري بلا اشكال لعدم خلوه في الواقع عن احد الوصفين **الثاني** لا ريب ان هذا الاصل يدل على ثبوت وصف الصحة
وترتب آثارها وانما الاشكال في اثباته الموصوف والموضوع نفسه والاشكال في مقامين احدهما في اثباته بمقدار ما لا بد منه في تعلق الصحة وفيه قولان الاثبات
وهو المشهور بل كاد ان يكون اجماعا وقد عرفته سابقا في كلام العلامة والكركي ره في مسئلة الضمان حيث صرحا بانه يجري في صورة الشك في اشتراط الشروط
الفاسدة ويثبت بها العقد بمقدار تعلق الصحة به وعدم اثباته وهو مذهب الشهيد على ما يظهر منه في الحواشي المنسوبة اليه على القواعد كما حكاه عنه المحقق
الثاني في مسئلة تنازع المتبايعين في البلوغ والعقل وعدمهما حيث القى المعارضة بين هذا الاصل واصالة عدم البلوغ فانه لو كان مثبتا للموضوع
كذلك لثبت البلوغ فلم يبق محل لاجراء اصالة العدم لعدم تحقق الشك حينئذ والاقوى هو قول المشهور لا لاستفادة اثبات الموضوع بهذا القدر من الاجماع
والسيرة وثمرة المسئلة تقدم هذا الاصل على الاستصحابات الموضوعية على القول بالاثبات وعدمه على القول بعدمه وثانيهما اثباته بجميع خصوصياته
وانحاء قيوده الخارجية بحيث يترتب عليه جميع احكامه المترتبة من كما لهم في مسئلة التنازع في كون المبيع مما يصح العقد عليه كالعبد والخل او مما لا يصح
كالحر والخمر هو الاثبات وفي مسئلة الاجارة التي سبق الاشارة اليها عدمها وهو الحق لعدم وفاء الادلة باثبات ذلك كما لا يخفى وقد عرفت ما ينفع في
المقام فراجع **قوله** ولا اشكال في اصالة الصحة هنا ايضا اه **اقول** لا يخفى ان اجراء اصالة الصحة في الاقوال بهذا المعنى انما تقتضي الحكم
بان المتكلم اعتقد مؤدى كلامه ولا يكون كاذبا فيه لكنه ليس من شأنه تشخيص مراد المتكلم فاذا تكلم من هو في زمرة المسلمين بما لو حمل على ظاهره لوجب تكفيره
كوحدة الوجود وان بسيط الحقيقة كل الاشياء وان اهل النار متنعمون فيها وان فرعون من اهل النجاة وان الحشر انما هو بالاجساد المثالية الهورقليائية
الى غير ذلك من العقليات التي لا تلائم ظواهر الشرع فمقتضى اصل الصحة ان يحمل كلامه على انه معتقد لمضمونه بمعنى انه لم يتكلم كذبا واما ان مراده هذا
الظاهر او لا بد من تاويله بمقتضى الاصل ايضا ففيه اشكال والاحتياط في الدماء والامر في تضييق التكفير يقتضيان الثاني لكن الاول ليس ببعيد عن مقتضى
القواعد وقد نقل في مجمع البحرين عن بعض انه راى رسول الله ص في المنام فسئل عن احوال ابي علي بن سينا فقال صلى الله عليه وآله اراد ان يصل الى الله بدون
واسطتي فسقط في النار والعياذ بالله العظيم نعم لا ريب في قوة الثاني اذا كان المتكلم معروفا بالزهد والايمان والايقان مشهورا بالتقوى وحقيقة
الايمان وقد سمعت بعض الثقات يقول ان الفاضل النراقي الاول ره كان كثير الطعن على المحقق الفيض صاحب الوافي والصافي في اعتقاداته الى ان رأى
في بعض الليالي في المنام المحقق المذكور وهو غضبان عليه فسئل عن السبب فقال لا تكثر الطعن علي فان المشي العلمي غير الاعتقاد القلبي فان اردت ان

فى خاتمة مباحث الاستصحاب

تطلع على معتقدا تى فانظر الى اخر ما صنفت وهى رسالة صغيرة الحجم سميتها بالانصافية فاستيقظ الفاضل متوحشا مضطربا فلما اصبح الصباح تخير
بالتدبير وتمنى لك ففاجاه التذكر وسط الدرس فارسل بعض تلامذته الى اخفاء المحقق ليتفحصوا عن تركاتها فما خرج عن الدار الا واحد اخفاء
دخل على الفاضل وقال بعد التسليم والتحية والجواب ايت جدى بعضهم فى البارحة فى عالم الرؤيا وقال لى ان احضر الى جنابك لتعطا الانصافية وهى
فاعطاها الفاضل فلما نظر فيها وجدها مستقرا على الطريقة الحقة المحقة تابعا للشريعة الغراء والملة البيضاء فترحم عليه ثم ترك الطعن عليه ويشهد
بصدق هذه القصة اعتذار المحقق الطوسى فى اول شرح الاشارات بمثل ما اعتذر به الفيض مع ان الكتاب مشتمل على مطالب كثيرة وطلب منها
وفيه لا تنطبق على الظواهر الشرعية كما يظهر للمتامل فيه من اهل فن الفلسفة ثم ان كل ما ذكرنا فى القول بجريانه فى المكتوب فى الكتب بعد تحقق النسبة
قوله والظاهر عدم الخلاف فى ذلك آه **اقول** بل ذهب اليه شيخ الحدائق على ما حكى عنه من التعميم واختاره كاشف الغطاء ايضا على الظاهر
محفوف بالاجماع **قوله** وخصوص قوله عليه السلام آه **اقول** هذا الخبر مروى فى الكافى بطريقين كلاهما حسن ومضمونه ان اسمعيل بن الامام الصادق
عليه السلام كان له بضاعة فاراد ان يعطيها رجلا مضاربة فاستشار اباه عليه السلام فى ذلك فمنعه عنه فوجهه ذكر الناس ذلك الرجل بالسوء وشرب الخمر فمضى
اسمعيل الى ما عليه السلام اعطاه البضاعة فما مضت مدة الا وقد صار بضاعة عند ذلك الرجل فحج ابو عبد الله عليه السلام مع اسمعيل فراه مبتهلا الى الله تعالى
فى بيته الحرام يدعوا الله ويطلب منه الاجر فى ضياع ماله فقال عليه السلام ليس لك من الاجر شيء لانك سمعت انه فاسق فاذا شهد عندك المسلمون فصدقهم
الخبر وتقريب الاستدلال به ظاهر والجواب عنه ان المسلمون جمع محلى باللام فيفيد العموم ولا ريب فى وجوب قبول شهادة جميع المسلمين لافادتها القطع
ولا يلزم منه قبول شهادة البعض ولو سلم عدم ارادة العموم الحقيقى لاستحالته عادة فلا اقل من ارادة الاستغراق العرفى وهو الاستغراق بجميع ما فيكون
الرواية حينئذ دالة على حجية خبر المستفيض فلا تدل على حجية خبر الواحد ومنه ان استعمال الجمع المحلى فى جنس الافراد فى غاية الكثرة كما فى قوله تعالى ان
الله لا يضيع اجر المحسنين وقوله تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين الى غير ذلك فاقرب المجازات هو جنس الفرد لا جنس الجمع وقد يجاب عنه
بان غاية ما يفيده وجوب التصديق وهو يشمل لعدم ترتيب اثار الظن الحاصل بالتوقف ايضا واعتقاد صدق المخبر بحسب اعتقاده فلا يختص بالمعنى
المطلوب فى المقام فالخبر مجمل لا يمكن الاحتجاج به على انه لو اريد به ذلك لزم تقييد الخبر بمورده لعدم ثبوت شرب الخمر بشهادة الواحد اجماعا وهو موجب لسقوط
الخبر عن درجة الاعتبار **قوله** وغير ذلك مما ذكرنا آه **اقول** من الايات والاخبار مثل قوله تعالى يقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله و
يؤمن للمؤمنين والاخبار الواردة فى ذيله **قوله** بجملة ما ذكرناه فى اخبار الاحاد آه **اقول** مثل منطوق اية النبأ وظاهر ان المؤمن حده حجة والاصل
المقرر بان ملكة العدالة تعصم صاحبها عن الكذب وغيره من المعاصى والمانع المحتمل مندفع بالاصل الى غير ذلك مما مر مع تضعيفه **قوله** ان الاصل
فى الخبر كونه كاشفا آه **اقول** حاصله ان حجية مطابقة للاعتقاد والواقع والمطابقة للاعتقاد ثبتت فى المسئلة السابقة ويثبت المطابقة للواقع
بامارة حجية الاعتقاد فيلزم ما ذكر **قوله** ويترتب على ما ذكرنا آه **اقول** فيمكن ان يكون اخبارا عن الواقع فيكون من باب الرواية او عن الاعتقاد فيكون من
باب الشهادة **قوله** وتفصيل القول فيها يحتاج الى بسط آه **اقول** ونحن وان ضاق الوقت علينا الا انا نتكلم فيها بقدر ما يسعه الوقت فنقول
لا كلام فى مشروعية القرعة فى الجملة ويدل عليها ضروب من الادلة الاول قوله تعالى فى احوال يونس فساهم فكان من المدحضين وقد ورد الاحتجاج
به فى الاخبار على مشروعيتها فى هذه الامة والثانى الاخبار القريبة من التواتر بل هى على حد التواتر على ما ادعاه الفاضل النراقى ره منها رواية
محمد بن حكيم المروية فى الفقيه والتهذيب عن الكاظم عليه السلام كل مجهول ففيه القرعة قلت له ان القرعة تخطى وتصيب فقال كل ما حكم الله به فليس بمخطى ومنها
المرسل فى الفقيه ما تقارع قوم فوضوا امرهم الى الله الا خرج سهم المحق ومنها الخبر المعروف من ان القرعة لكل امر مشكل ولكل امر مشتبه وان انكر وجوده
بهذا اللفظ ثانى الشهيدين ولعل ذلك من طرق العامة كما صرح به بعض الافاضل والثالث الاجماعات المنقولة على التشاغير فى جملة من الاصحاب فعل الشيخ
القرعة فى تداعى الرجلين فى الولد من مقتضيات مذهبنا وعن الخلاف الاجماع ظاهرا على ان كل مجهول ففيه القرعة وفى قواعد الشهيد ثبت عندنا قولهم
كل امر مجهول ففيه القرعة بل الاجماع المحصل كما يظهر من التتبع فى كلماتهم فى الموارد الفقهية ثم ان المشتبه والمشكل والمجهول واحد ومعناها كون الشيء
مشتبها لا سبيل الى رفع الاشتباه فيه بطريق معتبر شرعا فان كان له سبيل كذلك لم يكن منها ثم ان المشتبهات التى لها مدخل فى الحكم الشرعى امور احدها
شبهة الحكم الشرعى بمعنى ان يكون هناك شيء لم يعلم حكمه من الشرع كتابا او سنة عموما او خصوصا ولا من العقل ولا قام عليه الاجماع تكليفيا كان الحكم
او وضعيا وثانيها شبهة الموضوع المستنبط من اللغة والعرف الحاصلة فى معنى اللفظ وثالثها شبهة الموضوع الصرف بمعنى ان يقع الاشتباه
فى ان هذا الفرد المشخص الموجود فى الخارج مندرج تحت كلى معلوم الحكم اولا ولا ريب فى ان شبهة الحكم ليست داخلة فى مورد القرعة ولا يشملها المشكل والمشتبه
والمجهول المذكورة فى ادلتها اذ لا اشكال فى الاحكام بعد ملاحظة ادلتها الاولية والثانوية اعنى بها الاصول الشرعية المقررة لموارد الاشتباه فكل
مشتبه الحكم يدخل فى عنوان اطلاق البراءة او اطلاق الاباحة او الاستصحاب او فى قاعدة الاحتياط عند القائل به ولا فرق فى ذلك بين الاحكام التكليفية
والوضعية لاندراج الثانية ايضا تحت عنوان اطلاق الفساد او اطلاق الصحة او اطلاق العدم او قاعدة الاشتغال ومن هنا قال الشهيد فى القواعد
ولا يستعمل فى الفتاوى والاحكام المشتبهة اجماعا والقول بانها واطلاق البراءة من واد واحد لاخذ الجهل فى موضوع كل منها فلا وجه لتقديم البراءة عليها لكن الحكم

في تعارض الاستصحاب والقرعة

بخروج مجراها عن موارد القرعة موردًا وبعد وجوه مذكورة في محالها وها هيك منها ما اشار اليه شيخنا المعاصر من عموم ادلة القرعة وخصوص ادلة الاصل فتختص
الاولى بالثانية وكذا لا ريب في ان شبهة الموضوع المستنبط ايضا ليست داخلة فيه لان لمعرفتها طرقا خاصة مقررة من الرجوع الى اللغة والعرف والامارات
وفي مقام التعارض الى التراجيح المقررة واما شبهة الموضوع الصرف فلها صور احديها ما يكون من مجاري الاصول الشرعية كما ذكره الاصحاب الاخيار
ودلت عليه الاخبار كالشبهة المحصورة التي يبنى فيها على البراءة او الاشتغال والغير المحصورة التي يبنى فيها على البراءة وقد تقدم الكلام فيهما وهذه ايضا
خارجة عن موردها لوجود الاصل وثانيتها ما لا يكون كذلك وقام الدليل فيها على اخذ احد الطرفين كما في ائمة الجماعة وتسابق المترافعة والاستفتاء
وهذه الصورة ايضا خارجة عنه لثبوت الدليل على الاخذ باحد الطرفين والاطراف الرافع للاشكال والاشتباه وثالثتها ما لا يكون فيه دليل قائم على
ذلك حتى يتضح به الامر سواء لم يرد في اصل الشرع فيه ترجيح وبيان او ورد وفقد في الواقعة الخاصة وهذه هي مورد القرعة ومجراها ومما حققنا ظهر لك ان
دليل القرعة مما لم يرد عليه تخصيص في مقام من المقامات والمقامات الخارجة خارجة عن موضوع المشكل فليس الاخراج من باب التخصيص كما اختاره المعاصر ومعاصره
ولا من باب التخصيص حكما كما توهمه بعضهم لعدم ارتفاع الموضوع حقيقة حتى في مجاري الاصول بل يكون تارة من باب التخصص واخرى من باب الحكومة كما لا يخفى
قوله فلا بد من تخصيصها بها آه **اقول** قد يقال في تسديد القول بكون ذلك من باب التخصيص ان القرعة عامة لجريانها مع الحالة السابقة
وبدونها وعامة ايضا من جهة كونها للتميز والتشخيص تارة كما اذا استعملت في مقام تميز الحلال المختلط بالحرام او بالعكس وللترجيح اخرى كما اذا استعملت
في مقام تشاح الائمة والمستبقين الى مكان واحد ونحو ذلك انما يكون فيما اذا كان كل من طرفي الشبهة او اطرافها حجة فالقرعة انما لترجيح احد الحجتين
على الاخرى لا لتميز الحجة عن غيرها والاستصحاب يختص بصورة الترجيح لترجيح احد طرفي الشك بما يكون له حالة سابقة فيخص ادلتها العامة بادلته
الخاصة وقد يجري التقرير الثاني في مقام النسبة بينها وبين اصالة البراءة ايضا مضافا الى شمولها لغير الاحكام الالزامية ايضا واختصاص البراءة
بالالزاميات ويظهر ضعف ذلك التسديد سيما الوجه الثاني منه فان التحقيق ان القرعة مختصة بالتميز كما خص الاستصحاب والبراءة بالترجيح اذ
تستعمل في موضع الا وتميز احد الطرفين فطرفا الشبهة في الامثلة المذكورة وان كانا متساويين بحسب ظاهر الشرع لكن المطابق للواقع ونفس الامر هو الذي
اخرجته القرعة لا الاخر نظير الاستخارة وبذلك يشعر ادلتها كما يظهر عند التامل فيها وقد يقال في مقام تسديد عدم كونه من باب التخصيص ان مورد
العام والخاص المطلقان والنسبة بين ادلة القرعة وادلة كل من الاستصحاب والبراءة عموم من وجه من جهة جريانها في كل من الاحكام والموضوعات واختصاص
الاول بالثانية اجماعا وربما يورد عليه بان المناط في تشخيص النسبة ملاحظة نفس الشيئين مع قطع النظر عن الخارج ولا شك ان ادلة القرعة ايضا
بظاهرها عامة شاملة للاحكام ايضا وفيه نظر يظهر مما ذكرناه وما يقال في المقام من ان القرعة من الامارات والادلة الاجتهادية الناظرة الى الواقع
والاستصحاب من الاصول المجعولة في المقام الظاهري فالنسبة بينهما نسبة التباين لا العموم والخصوص فليس بسديد اذ لو سلم ذلك فلا يمنع من كون النسبة
نسبة العموم والخصوص لان مؤدى ادلة القرعة بناء على ذلك هو تحصيل الواقع سواء وجد الحالة السابقة ام لا ومؤدى ادلة الاستصحاب انه لا يجب
عند وجود الحالة السابقة تحصيل الواقع بل يكفي اخذ الحالة السابقة في مقام العمل بالاستصحاب الذي هو خاص بالنسبة اليها فان قيل لو كان كذلك
لاختص تقدم الاستصحاب بصورة عدم استعمال القرعة اذ مع استعمالها لا معنى لترك الواقع الى الظاهر مع انه مقدم عليها مطلقا قلت مقتضى القواعد
هو ما ذكرنا الا انا نثبت تقديم الاستصحاب مطلقا بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل بين الصورتين فتامل **قوله** لكن ذكر في محله آه **اقول** وذلك لان
ادلة القرعة كنظائرها مثل ادلة نفي الضرر ورد عليها تخصيصات كثيرة لا يعلم مقدارها فهي مجملة بالنسبة الى الخارج والباقي وليس ظهورها في الباقي بل
ربما يدعى ان الخارج عنها اكثر من الباقي والتخصيص بالاكثر الصنفي جائز عندهم كما ذكره بعضهم في قوله تعالى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من
الغاوين مع ملاحظة قوله تعالى حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فلا يعمل بالقرعة الا بجابر لوهنها وهو عمل الاصحاب ومن هنا
اقتصر الاصحاب على اجرائها في موارد خاصة مثل مسئلة التشاح في ائمة الجماعة مع عدم المرجح ومسئلة قصور المال عن الحجتين الاسلامية والنذرية و
مسئلة اشتباه الموطوءة في الغنم ومسئلة تزاحم الطلبة عند المدرس المستفيد او المتراضين عند المجتهد مع عدم التسابق والتزاحم على المباح والمشترك
كمعدن ورباط مع عدم قبول القسمة ومسئلة الماذونين في شراء كل منهما صاحبه ومسئلة تلف احد عن درهم احدهما لواحد والباقي للاخر وديعة
ومسئلة تنازع صاحبي العلو والسفل في السقف المتوسط وفي الخزانة تحت الدرج ومسئلة الوصية بالمشترك اللفظي وبالثلث من العبيد او العدد
المبهم والوصية بما لا يسعه الثلث مع العلم بالترتيب والشك في السابق ومع الشك في السبق والاقتران وفي مسئلة ابتداء قسمة الزوجات ومسئلة
عوز النفقة على المنفق عليهم ومسئلة اخراج المطلقة ومسئلة اخراج المنذور عتقه بقوله اول ما الد فولدت جماعة ومسئلة التداعي في الالتقاط
ومسئلة تعدد السيف والمصحف في الحبوة ومسئلة ميراث الخامسة مع المشتبهة بالمطلقة وميراث الخنثى والممسوح وغير ذلك مما يجده المتتبع في ابواب
الفقه **قوله** المقام الثالث في تعارض الاستصحاب آه **اقول** ربما يحصل المبتدي بل للعالم المنتهي الاشتباه بين قاعدة البراءة واستصحابها
والاختلاط في احكامهما وكذا قاعدة الاشتغال واستصحابها فينبغي ان نتعرض لبيان كل منها وبيان احكامه فنقول لا اخفاء في الفرق بحسب المفهوم
فان مفهوم قاعدة البراءة هو انه لا عقاب عند عدم العلم بالتكليف من غير نظر الى الحالة السابقة ومفهوم قاعدة الاشتغال انه يجب عند العلم بثبوت التكليف

في خاتمة مباحث الاستصحاب

الخروج عن عهدته بإتيان المحتملات من غير نظر إلى الحالة السابقة الثابتة منهما وإنما الخفاء في الفرق بحسب المصاديق والتحقيق فيه أن الجليل الجلي من النظر يحكم
بالتساوي بينهما وبين استصحابهما وعدم حصول الانفكاك بينهما لكن النظر الدقيق يحكم بأن النسبة هي العموم من وجه فمورد اجتماع قاعدة البراءة
واستصحابها الدعاء عند رؤية الهلال فإن قاعدة البراءة واستصحاب البراءة الثابتة في حال الصغر يقتضيان عدم وجوبه ومورد افتراق الأول
هو ما إذا شك في تعلق التكليف بالكلي ليكون وجوب فرد خاص منه لأجل كونه مقدمة لوجود الكلي أو بالفرد ليكون وجوبه لنفسه لا لغيره كما في المطلق
والمقيد كرقبة ورقبة مؤمنة إذا حصل الشك في متعلق التكليف منهما فإن قاعدة البراءة تقتضي عدم الحكم بتعيين المقيد متعلقاً للتكليف لأن
الضيق والتعيين بمنزلة زيادة التكليف فينفى بقاعدة البراءة كما تنفى الزيادة وأما استصحابها فلا يقتضيه لعدم اليقين بالبراءة عنه حتى يستصحب
لتساوي احتمالي تعلق التكليف بالكلي وتعلقه بالفرد ومثال العكس هو ما إذا شك في كون وجوب فرد من الأفراد عينياً أو تخييرياً فيجري فيه استصحاب
البراءة عن وجوب فرد آخر يحصل به التخيير بخلاف قاعدتها لأن مؤديها دفع العقاب وليس المقام مظنة العقاب لدوران الأمر بين وجوب ذلك الفرد
تخييراً وبين عدم وجوبه أصلاً وأما ما كان لم يكن هناك عقاب كما هو شأن الواجبات التخييرية حيث أن العقاب يرتفع بفعل فرد منها عن ترك الأفراد
الباقية ومثال اجتماع قاعدة الاشتغال واستصحابها كثير جداً فإن أكثر موارد القاعدة من هذا القبيل كما في المصلي إلى أربع جهات عند اشتباه
القبلة إذا بقي شيء من الجهات لم يصل إليها فيثبت وجوب الصلوة إلى تلك الجهة بهما ومثال افتراق كل منهما عن الآخر هو ما إذا دار الأمر بين كون الواجب
موسعاً أو مضيقاً بالنسبة إلى وقت محدود فبالنسبة إلى الوقت تجري القاعدة دون الاستصحاب لعدم الشك الذي هو من أركان الاستصحاب وبالنسبة
إلى ما بعده يكون الأمر بالعكس ومثله الشك في كون المأمور به فورياً يراد فيه الفور الحقيقي أو العرفي وذكر المحقق القمي ره في مقام التمثيل لمورد افتراق
البراءة عن استصحابها ما إذا أمر بشيء وشك بعد خروج وقته في وجوب قضائه وعدم وجوبه على القول بأن القضاء بأمر جديد كان الدليل هناك عنده
القاعدة تجري فيه دون استصحابها لتردد الدليل بين إيجاب القضاء وعدمه فلم يتيقن البراءة سابقاً حتى يستصحب وفيه ما لا يخفى إذ البراءة عن أصل
التكليف بأدائه وقضائه ثابتة في حال الصغر فتستصحب ومنه ينقدح ضعف ما ذكره صاحب الفصول في مقام التمثيل له أيضاً فإنه مثل له بما لو علم
المكلف بصدور الجنابة والغسل كليهما عنه وشك في المتقدم منهما فحينئذ تجري القاعدة بالنسبة إلى الأحكام المترتبة على الجنابة كحرمة دخول المساجد
وقراءة العزائم ولا يجري استصحابها لعدم اليقين السابق بالبراءة لتردد الحال بين تقدم الغسل وتقدم الجنابة والتوضيح أن البراءة الثابتة في حال
عدم تحقق هذا التردد والشك للمكلف تستصحب فيجتمع الاستصحاب مع القاعدة فلا يصلح ذلك مثالاً لمورد الافتراق ثم إن مقتضى التدقيق الذي ذكرناه من كون
النسبة هي العموم من وجه إنما هو على مذاق المشهور ومشرب الجمهور وأما على مذاقنا فالنسبة هي التباين توضيح ذلك أن قاعدة البراءة واستصحابها أن
مقتضى الاستصحاب هو إثبات الحكم الواقعي الذي تيقن وجوده سابقاً وشك فيه لاحقاً ومؤدى البراءة هو رفع العقاب وهو ليس حكماً محمولاً على شيء في
الواقع مع أن للشك واليقين في الاستصحاب جهة المرآتية وللشك في البراءة جهة الموضوعية للحكم بعدم العقاب مضافاً إلى أن هذا الاستصحاب على
تقدير جريانه أصل مثبت لا عبرة به لأن عدم التكليف من اللوازم العقلية لاستصحاب البراءة التي معناها عدم العقاب نعم إذا كان اللازم الثابت
من اللوازم الشرعية كما إذا شك في وجوب الفريضة عليه فإذا استصحب البراءة عنها ثبت جواز التطوع له لعدم وقوعه في وقت الفريضة وهو لازم شرعي
لعدم وجوب الفريضة وتوضيحه في قاعدة الاشتغال واستصحابها يتضح بعد ما ذكرناه فإن مؤدى الاستصحاب هو الأحكام الواقعية ومؤدى القاعدة
هو إتيان جميع المحتملات ليقين الامتثال وليس ذلك حكماً واقعياً محمولاً على شيء في الواقع مضافاً إلى ما قررناه مع جريانه أصل مثبت لأن لزوم
الصلوة إلى الجهة الباقية في المثال المذكور من اللوازم العقلية لكون المكلف مأموراً ومطلوباً منه يظهر الثمرة في جواز اجتماع كل من القاعدتين مع الاستصحاب
في تعدد الدليل وعدمه بينهما وفيهما الحالة في مقام التعارض وفي تعارض هذا الاستصحاب مع استصحاب آخر على خلافه وعدمه وانحصار
الدليل في نفس القاعدة فيقدم عليها ذلك الاستصحاب وفي ترتب الثواب والعقاب على الآتي بالفعل بمقتضى استصحاب الاشتغال والتارك له
نظراً إلى كون الاستصحاب من الأحكام الظاهرية التي يترتب عليه الثواب والعقاب وعدمه نظراً إلى أن الحاكم بالاشتغال هو العقل وحكمه إنما
لا يترتب عليه شيء منهما إذ مدارهما على الواقع وخلافه **قوله** أعني أصالتي البراءة والاشتغال آه **أقول** ومثلها أصل الطهارة
فيكون الاستصحاب وارداً عليه لأن مورده صورة الشك وعدم ترجيح أحد طرفي الطهارة والنجاسة فمع وجود الاستصحاب وحصول الترجيح به فلا يبقى
له مورد وبعبارة أخرى هو مغيى بغاية العلم في قوله عليه السلام كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر والاستصحاب علم شرعي فلا مجرى له بعد وجوده **قوله**
فما كان مسبوقاً آه **أقول** كقوله عليه السلام الناس في سعة ما لم يعلموا إن قلنا بكون الأخبار مقررة لحكم العقل وأما إذا قلنا إن مفادها إثبات حكم
تعبدي هو الإباحة الظاهرية فإن بنينا على الوصفية في الاستصحاب فالحكم كذلك لأنه يرجح بكونه دليلاً اجتهادياً ويتقدم على الأصل
فيه وإن بنينا فيه على السببية فهل يحكم بتقديمه عليها أو تقديمها عليه أو التفصيل بين الشبهة الحكمية والموضوعية فيقدم الاستصحاب
في الأولى على البراءة ويقدم المزيل على المزال في الثانية كما سنشير ما كان أن يجد ولا فيقدم الاستصحاب أوجه أوجهها الأخير ولنذكر أمثلتها ليظهر
سر ذلك فمثال تعارضهما في الشبهة الحكمية ما إذا شك في طهارة الماء بعد زوال تغيره بالشمس فمقتضى استصحاب النجاسة ومقتضى أصالة البراءة هو طهارته

في تعارض الاستصحابين

فيقدم الأول على الثاني والسرّ في ذلك ان الشك في الثواب والعقاب انما هو بسبب الشك في الطهارة والنجاسة ولا يبقى ذلك الشك بعد الاستصحاب فهو بالحقيقة مزيل بالنسبة الى البرائة في الشبهة الحكمية ومثال تعارضهما في الشبهة الموضوعية مع كون المزيل هو الاستصحاب ما اذا شك في صيرورة الخمر المعلوم الخمرية خلا فمقتضى الاستصحاب هو النجاسة ومقتضى البرائة هو الطهارة والشك في العفا وعدمه مسبب عن الشك في بقاء الخمرية وبعد جريان الاستصحاب يرتفع الشك ومثال العكس مسئلة جواز اجتماع الامر والنهي بناء على عدم جوازه وعدم ترجيح لاحد الوجهين من زوال النهي وزوال الامر وعدم جواز مخالفة العلم الاجمالي فانه لا بد فيها حينئذ من الرجوع الى الاصول لاجمال الدليل اللفظي فيقدم مقتضى البرائة وهو عدم القضاء على مقتضى استصحاب اشتغال الذمة بالصلوة وهو فسادها لكون الاول مزيلا بالنسبة الى الاخر اذ الشك في فساد الصلوة مسبب عن الشك في القضاء واما على القول بجواز مخالفة العلم الاجمالي فيعمل بكلا الاصلين ويحكم بفساد الصلوة وعدم القضاء مع ذلك واما وجه تقديم الاستصحاب على البرائة في الشبهة الموضوعية مع عدم ورود احدهما على الاخر فلا يحتاج الى البيان **قوله** واما مثل قوله كل شيء اه **اقول** وجه عدم كونه منشأ فالحكم العقل عدم اخذ المجهول عنه لذا ذكروا ان ادلة الاحتياط حاكمة على ما كان من قبيل الاول ومعارضة لمثل هذا الخبر اذ المراد من النهي هو النهي بالخصوص لا النهي من حيث انه مجهول الحكم حتى يقال ان ادلة الاحتياط نهي **قوله** وهذا لا اشكال في الرجوع اه **اقول** فلو كان ورود المنع عن بعض الافراد كافيا للمنع عن الكلي لوجب ان لم نقل باعتبار الاستصحاب ايضا ان لا نرجع الى اصالة البرائة مع ان الامر ليس كذلك **قوله** وقد ذكرنا في مسئلة اصالة البرائة اه **اقول** ذكره في بيان حكم الشبهة التحريمية الموضوعية البدوية **قوله** فهو لا يجامع استصحاب التكليف اه **اقول** لان الحالة السابقة ان كانت الوجوب التكليف فيكون موردا للاستصحاب وان كانت عدمه فيكون موردا لاستصحاب البرائة فهما لا يجتمعان في مورد واحد ومن هنا يظهر ضعف ما ذكره بعض المعاصرين من انه لا بد حينئذ من ملاحظة تعارض الاستصحابين وترتيب الاثار على وفق ما تحققوها على حسب المذاهب والاقوال واضعف منه ما ذكره ثانيا من امكان نفي الفرق بين قاعدة البرائة واستصحابها بمعنى ان كل من قال بتقديم الاستصحاب على البرائة قال بتقديمه على استصحابها وكل من قال بعدمه فيها قال بعدمه فيه وجهه يظهر مما ذكرناه **قوله** الا على ما عرفت سابقا اه **اقول** قد تقدم الكلام فيه في الامر الثاني من الامور فراجع **قوله** ولا اشكال بحمد الله تعالى اه **اقول** قد يدعى كون ذلك مما قام عليه الاجماع وفيه نظر لان بعضهم خالف فيه وهو ظاهر شيخنا البهائي في حاشية زبدته فانه قال في مقام ذكر فروع حجية الاستصحاب ما لفظه وشك الحائض في انقضاء عادتها فلا تصلي وشك ولي الطفل المجهول السن في البلوغ بالانبات مع غيبته فيتصرف في ماله بالولاية وشك السيد في موت الابق فيجب فطرته ويجزي عتقه عن الكفارة لكنه في هذا نظر لمعارضة استصحاب شغل الذمة بالكفارة انتهى فيستفاد منه تقديمه على البرائة لان الاشتغال واستصحابه فتدبر **قوله** فاعلم ان الاستصحابين المتعارضين اه **اقول** اذا لوحظ الاعتبارات والحيثيات كان الاقسام اكثر مما ذكره فانهما اما حكميان او موضوعيان بالمعنى الاعم منهما فيشمل الحكم الحكم الجزئي والموضوع متعلق الحكم وماهية العبادة والموضوع الصرف والمستنبط او مختلفان ثم الحكميان اما تكليفيان او وضعيان او مختلفان وعلى التقادير اما وجوديان او عدميان او مختلفان وعلى التقادير اما ان يكونا في درجة واحدة من القوة والضعف بالنسبة الى حجيتهما وعدمها او في درجتين وعلى التقادير اما ان يكون الشك في كل منهما سببا للشك في الاخر او يكون الشك في احدهما كذلك او يكون الشك فيهما مسببا عن امر واحد وعن امرين وعلى التقادير اما ان يكون التعارض ناشيا عن ذاتهما او عن امر خارج وعلى التقادير اما ان يتحقق مرجح خارجي لاحدهما او كليهما من جهة او لا ثم المرجح اما من الاصول او غيرها وعلى الثاني فاما ان يكون من الظنون المعتبرة او غيرها وعلى التقادير فاما ان يكونا متفقين في سنخ المرجح او مختلفين وعلى التقادير فاما ان يتحقق الموهن او لا وعلى الاول فاما ان يكون من الاصول او غيرها الى اخر ما مر وعلى التقادير اما ان نقول بحجية الاستصحاب من باب السببية او الوصفية باقسامهما وعلى التقادير فاما ان يكونا في موضوعين او موضوع واحد الى غير ذلك من الاقسام المحتملة عقلا وقد يندرج تعارض ساير الاصول العملية في تعارض الاستصحابين فينبغي الالتفات الى الالتق الانسب البحث عن تعارضهما في عنوان مستقل كما صنعه شيخنا الاستاد **قوله** وكونهما في موضوع واحد اه **اقول** لا يمكن اجتماع استصحابين في موضوع واحد وموضوع فارد وانما عد المصنف هذا القسم من الاقسام اذ الغرض تعداد الاقسام العقلية مع انه يصح على طريقة الفاضل النراقي من ايقاع التعارض بين استصحاب العدم الازلي وبين الاستصحاب الوجودي على ما مر بيانه **قوله** الا من جهة واحدة اه **اقول** ظاهر هذا الكلام حصر مبان التقدم والتاخر في المزيلية والمزالية وقد ذكرنا سابقا بعض الموازين الاخر ويظهر مما نقل عن شريف العلماء كون الموازين ازيد مما ذكره فانه ذكر في المسئلة ثمانية اقوال احدها القول بالتوقف وثانيها القول بتقديم الوجودي على العدمي وثالثها القول بتقديم ما هو اكثر موردا على ما هو اقل موردا ورابعها القول بتقديم الموضوعي على الحكمي وخامسها القول بتقديم ما له مرجح على ما ليس كذلك والتوقف مع عدم مرجح في البين وسادسها القول بالجمع بين مقتضى الاستصحابين مع امكان الجمع بان يكونا في محلين مختلفين وسابعها القول بتقديم استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة وثامنها القول بتقديم المزيل على المزال **قوله** فغير معقول اه **اقول** قد يقال انه معقول وله امثلة لا تحصى منها ما لو القي الكر على الماء القليل المتصل لمائه تدريجا فان الشك في بقاء نجاسة الماء مسبب عن الشك في كون ملاقاة الكر اياه مزيلا لها كما ان الشك في بقاء طهارة الكر

في خاتمة مباحث الاستصحاب

الشك في كون نجاسته الخ آه قليل مزيلا لها فقوله وما توهم لزوم التمثيل آه اقول وكذا ما توهمه الفاضل التراقي من التمثيل بما اذا ورد عام وخاص
متنافيا الظاهر متقرن بقرينة اقتضاء عدم القرينة في الخاص سبب للحكم بارادة الحقيقة وهو سبب لتخصيص العام واقتضاء عدم تخصيص العام سبب للحكم بارادة
العموم وهو سبب للتجوز في الخاص وكذا لو اشتبه حال فرد من افراد العام انه مندرج تحت العام او الخاص كما اذا قال اكرم العلماء ولا تكرم الفساق منهم
وشك في عدالة زيد وفسقه فلو ارتفع الشك عن العام في شموله له وعدمه لارتفع الشك عن الخاص ايضا وكذا العكس فالشك في كل منهما سبب للشك
في الاخر ووجه الاندفاع في الاول ان الخاص اقوى دلالة فهو بمنزلة النص بالنسبة الى العام فالشك فيه سبب للشك الاخر دون العكس وفي الثاني ان السبب
هو الذي ترتب عليه المسبب ولا شك ان التشكيك مترتبا على الاشتباه الخارجي فهو السبب لهما قوله مندفع بان الشك في الاصلين آه اقول فينتج
حينئذ في القسم الثاني غاية الامر ان المشتبه فيهما تارة يكون معينا مبينا واخرى مبهما مجملا قوله القسم الاول ما اذا كان الشك آه
اقول ويعبر عنهما في الاصطلاح بالمزيل والمزال وربما يعبر عنهما بالوارد والمورود وهو اعم من الاول لانه يتمشى بالنسبة الى جملة من الادلة في باب
تعارض الاستصحابين فيتمشى في الاستصحاب المتقدم ذكره والمتأخر كذلك وربما يعبر عنهما بالاجتهادي والفقاهتي وما المنجز والمعلق وفيه تأمل
قوله مثاله استصحاب طهارة الماء آه اقول هذا اذا كان الماء مشكوك القلة والكرية اذ لو تحقق احدهما لم يجر الاستصحاب وهذا المثال من قبيل ما يقع
الشك في الموضوع الكون النجاسة والطهارة منها ومن جملة امثلته ما اذا وقع الثوب المتنجس المغسول غسلا لم يعلم زوال النجاسة معه على الارض فانه
فان زوال الشك عن النجاسة والعلم بوجودها بالاستصحاب يوجب الحكم بالطهارة ايضا ومثال الاحكام ما اذا وقع الشيء الطاهر في الماء الزائل
تغيره من قبل نفسه فان استصحاب طهارة الملاقى يقتضي الطهارة واستصحاب نجاسة الماء الثابتة قبل زوال التغير يقتضي نجاسته فهو ملاقيه لكونه
من لوازمها الشرعية فيتنافيان مع كون الشك متعلقا بالحكم الكلي للماء الزائل تغيره من قبل نفسه مع تعلقه بالموضوع قوله مسبب عن الشك
في بقاء طهارة الماء آه اقول بخلاف العكس اذ لو ارتفع الشك عن الثوب لم يثبت نجاسة الماء الا مع ثبوت القلة ولا تثبت الا على اعتبار
الاصل المثبت مع ان طهارة الماء ملزومة لمجرى الاصل الا لازمه وقد تقدم ان الاصل لا يثبت الملزوم مما وان كانت شرعية فضلا عن غيرها كما لا يثبت
اللوازم العقلية والعادية قوله خلافا لجماعة آه اقول في المسألة وجوه ثلاثة وجدنا في مقابلة اثنين منها القول بين الاصحاب احدها وهو
الاشهر تقديم المزيل وثانيها وهو محتمل صاحب الفوائد من الجمع بينهما وثالثها الرجوع الى وجوه الترجيح قوله لوجوه آه اقول من جملة الوجوه ما ذكره
بعضهم من التمسك بالاجماع المركب بيانه انا نفرض موضعا يحصل فيه استصحاب المزيل في الخارج قبل حصول المزال كما في استصحاب نجاسة الثوب المغسول
طهارته قبل وقوعه على الارض الطاهرة فانه لا شك حينئذ في صحة التمسك بالاستصحاب المزيل لعدم معارض له ويتم في صورة الوقوع بعدم القول بالفصل
فان قيل الانفكاك بينهما غير معقول فان المزال لا ينفك عن المزيل ولو تعليقا فيتمسك في جانب المزال بالاستصحاب التعليقي فيستصحب في المثال
طهارة الارض ولو قيل وقوع الثوب عليها استصحابا تعليقيا قلت ما سمعته من حجية الاستصحاب التعليقي انما هو في الاحكام دون الموضوعات
ووجه ذلك ان الاحكام الكلية لها تحقق قبل وجود متعلقاتها فيجوز ان يحكم بان حكم الشيء الفلاني اذا وجد هو النجاسة مثلا بخلاف الاحكام الجزئية
فانها لا وجود لها الا في ضمن الموضوعات الجزئية والمفروض عدم وجودها فلا يمكن الاستصحاب ويمكن جعل ما نحن فيه ايضا من قبيل استصحاب الاحكام
ليرتفع العدد ويتضح الامر بتقريب ان الارض مثلا انما حكم الشارع بقوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر بطهارتها فالحكم بطهارتها انها موجود قبل
زمان الشك فيستصحب على تقدير عروض الشك ليس المراد استصحاب طهارتها الا من جهة ملاقيه للثوب المشكوك حتى يقال انها غير موجودة بهذا القيد فهم
ومنها ان الاصحاب اطبقوا على تقديم الاصول اللفظية المشخصة لموضوع الادلة كاصالة الحقيقة واصالة عدم القرينة واصالة عدم التخصيص على الاصول
العملية في مقام التعارض ولا شك ان الاولى من قبيل المزيل بالنسبة الى الثانية وذلك كتقديم اصالة عدم التخصيص في اوفوا بالعقود على اصل البراءة
عن وجوب الوفاء بالعقد فيما اذا شك في لزوم عقد واورد عليه بان النزاع في هذه المسألة انما يتمشى على تقدير كون مدرك الاستصحاب هو الاخبار
اذ لو بني على الاستناد فيها الى الظن لم يتجه هذا النزاع لعدم وجود الظن في طرف المزال بعد تحققه في طرف المزيل لامتناعه كذا على تقدير الاستناد فيه
بالاجماع فانه لابد من اخذ المجمع عليه مزيلا كان او مزالا مثلا ما اذا شك في نسخ اية وجوب الصدقة قبل النجوى بالرسول صلى الله عليه وآله فاستصحاب
عدمه يقتضي وجوب الصدقة واصالة البراءة يقتضي عدم وجوبها فيبنى على الاول الذي قام عليه الاجماع وشكه سبب للشك في الثاني ولو كان الاجماع
مما قام عليه الاجماع كان يكونا من الاصول العدمية على ما قيل فلابد من التخصص وتعيين معقد الاجماع منهما لامتناع قيامه على الطرفين ثم
يؤخذ بالمتعين ومع عدم التعيين يكون حالهما كحال الخبرين المتعارضين من جهة حصول الاجمال فلابد من الرجوع الى دليل اخر وتقديم الاصول
اللفظية انما هو للاستناد الى الظن لا الاخبار ومع الاستناد اليه لا مناص عن ذلك لعدم امكان قيام الظن على المزال كما عرفت قوله كالطهارة
من الحدث والخباثة آه اقول توضيح الامثلة انه اذا شك في زوال الطهارة بعد تيقنه يحكم ببقائها ويترتب عليها الاحكام من جواز الدخول
في الصلاة وغيره وكذا اذا شك في بقاء طهارة الماء المعلوم طهارته سابقا وكذا اذا شك في بقاء الكرية للماء المعلوم الكرية سابقا او بقاء الاطلاق
المعلوم الاطلاق سابقا بعد الامتزاج بالمضاف وكذا اذا شك في حياة الغائب غيبة منقطعة وكذا اذا شك في وجوب الحج عليه من جهة الشك في تعلق الدين

في تعارض الاستصحابين

حكموا بابقاء البراءة عن الدين ورتّبوا عليها وجوب الحج فانهم قدّموا الاصل في الملزوم المذكور ورتّبوا عليها لوازمها الشرعية كطهارة القليل
الملاقي للكثير بلا قابلية جواز التوضي منه وكوجوب النفقة ووجوب الحج مع ان الاستصحاب يقتضي عدم تلك اللوازم وليس هذا الا لبنائهم على تقديم
المزيل على المزال فان الشك في اللازم انما ينشأ من الشك في الملزوم كما لا يخفى **قوله** ونحو ذلك آه **اقول** مثل حكمهم بنجاسة الغسالة
مع عدم تفصيلهم بين كونها من معلوم النجاسة كالثوب المغسول المشكوك في حصول الطهارة له مع ان الماء الملاقي للمستصحب النجاسة كان مسبوقا
بالطهارة **قوله** فيلزم من اهمال الاستصحاب **اقول** ويعبارة اخرى واوضح يلزم على الاول التخصيص في ادلة الاستصحاب والاخراج الحكمي بلا دليل اذ الحاصل
من ملاحظة ذلك الاستصحاب مع ادلة الاستصحاب والجمع بينهما حينئذ انه يجب العمل بالاستصحاب الا في ما اذا كان مزيلا بخلاف الثاني فانه يلزم منه التخصص والخروج
الموضوعي اذ الحاصل حينئذ ان في صورة اجتماع اليقين السابق والشك اللاحق في شيء يجري الاستصحاب ويكون موردا له الا اذا جرى الاستصحاب في
المزيل فانه لا يبقى موردا بالنسبة الى المزال لعدم وجود الشك الذي هو من مقوّمات مجرى الاستصحاب **قوله** ومن هنا يظهر فساد ما يتوهم آه **اقول** مضافا
الى ان هذا التوهم لا يتجه الا على القول باعتبار الاصول المثبتة كما عرفت **قوله** ويندفع بان فرديتها احد الشيئين آه **اقول** بهذا التحقيق الانيق
للتصديق وهذا البناء القابل للايقان والاذعان يندفع ما قد يتخيل من التدافع بين ما قرره المصنف الاستاد هيهنا وما ذكره في مباحث حجية الظن
في رد ما في هداية المسترشد من حيث ذهب الى انه يقدم الظن المانع اذا عارضه الظن الممنوع كما اذا قامت الشهرة على عدم اعتبار الشهرة نظرا الى انه بعد ثبوت
حجية الاول يبطل الثاني لا فساد ذلك لا يبقى موردا للثاني من ان ذلك انما يتم لو كان اثبات حجية الاول متقدما على اثبات حجية الثاني وليس كذلك لشموله
لافراد الظن على وجه سواء وليس بينهما ترتيب في الاندراج تحته وجه التدافع ظاهر اذ يجري ما ذكره هنا في هذا المقام وفي ما عرفت توضيح
الاندفاع وصوح الفرق بين الاحكام العقلية المستفادة من الادلة العقلية كدليل الانسداد وبين الاحكام الشرعية كالحكم بحجية الاستصحاب
فان ملاحظة الترتيب ممكنة في الجعليات لكونها ملاكها الجعل دون العقليات فان العقل عند حكمه بشيء انما يحكم به على نحو الكلية من غير نظر الى الجزئيات
لما قرر في محله انه مدرك للكليات بالذات الخصوصيات والغاء الاعتبارات فلا يحكم على وجه الترتيب مع ان خروج الممنوع لو تم هنا فعلى وجه الحكومة
وخروج الاستصحاب في الشك المسببي عن تحت ادلته على وجه التخصص لظهور ترتبه على الاستصحاب السببي فمع فرض شمول الادلة للسببي لا يتحقق الشك حتى يدعى الاندراج ويحتاج الى الاخراج **قوله** وان شئت قلت آه **اقول** ان الحكم الشرعي بحرمة نقض اليقين بالشك انما
من الاحكام محمول الموضوع وهو الشيء المحفوف باليقين والشك ولا بد من تقدم الموضوع فبعد الحكم في الاستصحاب المزيل بابقاء اليقين وعدم الاعتناء
بالشك يرتفع الشك في المزال فلا يبقى موضوع ولا حكم وبالجملة الترتيب بينهما طبعي لا اعتباري فلو لوحظ الشك المسببي ولا واجري فيه الاستصحاب
كان تقدمه في قوة التأخر ولا ينافي ذلك بملاحظته مقدما او مؤخرا كما في الاعتباريات مثل ما ذكره بعض من الحكماء بعد تعريف الجسم بانه القابل
للابعاد الثلاثة وبيان معنى الابعاد ان في الجسم لم يرتفع الاشتباه بين الطول والعرض من جهة تساويهما بالتقديم والتأخير فالذي يفرض اولا
او لا هو الطول والآخر هو العرض **قوله** وتلك الآثار لكانت موجودة آه **اقول** ملخصه ان الغرض ترتيب الاحكام والآثار وهي ان كانت موجودة فلا
لم يحتج في اثباتها الى الاستصحاب المستصحب بل يستصحب نفس تلك الاحكام وان لم تكن موجودة فيستصحب عدمها بناء على هذا التقدير فلا ترتب على
المستصحب فلا يبقى فيه فائدة ففي المثال المذكور لو اريد استصحاب طهارة الماء لترتيب الآثار السابقة كجواز التطهير من الحدث والخبث منه ونحوه من
الاحكام السابقة لم يحتج اليه فيه وان اريد اثبات طهارة الثوب المغسول به فالمفروض عدم ترتيبه عليه على هذا التقدير **قوله** لغى الاستصحاب في
الملزوم آه **اقول** يمكن تصوير الفائدة فيما اذا عارض استصحاب عدم اللازم استصحاب آخر كما في استصحاب حيوة الغائب لو ثبت من موته فان استصحاب عدم انتقال
مال مورثه اليه معارض باستصحاب عدم انتقال المال الى الوارث الآخر فيتساقطان ويفيد استصحاب الحيوة انتقال المال الى الغائب لكنه لقلة مورده لا يوجب
الخروج عن اللغوية **قوله** قبيح بل قبح آه **اقول** ومنه يظهر سقوط الايراد بان تقديم المزيل على المزال في الاخبار انما هو في موارد خاصة فلا يثبت
المدعى وهو عموم الحكم ثم ان وجه الاقبحية من الترجيح بلا مرجح انه مجرد فعل قبيح وهذا فيه مضافا الى ذلك اثبات امر وان للترجيح لا بسبب المرجح وهذا ترجيح
غير المرجح والفرق بينهما ظاهر **قوله** ثم انه يظهر الخلاف آه **اقول** كان مبناهم على الرجوع الى المرجحات الخارجية اذ ليس المزيلية مناطا للتقديم
عندهم فاذا وجد المرجح عمل بمقتضاه والا فالتخيير كما في تعارض الادلة الاجتهادية ولا يخفى فساد ذلك لما بينا ان المرجح لاحدهما لا يخلو اما ان يكون من
الادلة الاجتهادية الناظرة الى الواقع كالشهرة والاجماع المنقول ومن الاصول وعلى الاول فاما ان يكون الترجيح بالنسبة الى مؤدى الاستصحاب او بالنسبة
الى نفسه فعلى الاول كما في مسئلة ملاقاة الشيء الطاهر بالماء الزائل تغيره من قبل نفسه حيث يترجح فيها استصحاب نجاسة الماء بالشهرة فلا يمكن
الترجيح لانه ليس موردا المرجح والمترجح واحد اذ الاول ناظر الى مرحلة الواقع والثاني ناظر الى مرحلة الظاهر مع ان ذلك المرجح لو كان حجة في نفسه فهو
المرجع بل يزول به الاصل والا فلا دليل على صلاحيته للترجيح ومن حجية الشهرة ولو على القول بعدم حجيته في تعارض الخبرين انما هي للاخبار العلاجية
وكذا على الثاني كما اذا قامت الشهرة على عدم حجية الاصل المزيل والمثبت وكذا على الثالث من الاحتمالين الاولين وهو كون المرجح من الاصول لان ذلك المرجح ان
كان على مرتبة من المرجح لاحدهما دون المذكورة كهذا الشك لما حرفيه فهو الدليل المعمول به ليس مرجحا وان كان الذي في مرتبة فهو المرجح بعد تساقط الاستصحاب بالتعارض

في خاتمة مباحث الاستصحاب

لا المرجح وان كان مساويا فلا دليل على ترجيحه و ما يتخيل كونه دليلا من قلة التخصيص في ادلة الاستصحاب على تقدير العمل بالمرجح بالفتح وكثرته على تقدير العمل
بغيره نظرا الى ان الخارج على الاول هو الخالي عن الترجيح وعلى الثاني هو المرجح بالفتح والمرجح بالكسر فخال عن السداد قطعا اذ لا يلزم على كلا التقديرين الا تخصيص
واحد اذ لا يلزم فيهما الا رفع اليد عن يقين واحد وان قام على احد اليقينين دليلان وعلى الآخر دليل واحد وحينئذ فلا يتعين الخارج من الاستصحابين
عن بحث الادلة لمساواتهما في الاحتمال فيحصل الاجمال فلا بد من الرجوع الى اصل آخر نظير ما ذكرنا فيما اذا دار الامر بين تخصيصين افرادا واحدهما اكثر
فان قلت افراد الآخر لا تصير مرجحا له كما عند الشهيد الثاني في مسئلة من مسائل الحبوة وقد اشرنا اليها سابقا ثم ان التخيير بعد اليأس عن المرجح ايضا لا وجه
له في المقام اذ لو استند فيه الى ادلة الاستصحاب فنسبتها الى الاستصحابين على السواء فيفيد التعيين لا التخيير غاية الامر وجوب الرجوع الى اصل
آخر لعدم امكان العمل بهما وتساقطهما بعد تعارضهما واجمال ادلتهما حينئذ ولو استند فيه الى الاخبار العلاجية فمورده تعارض الخبرين لا تعارض
كل دليلين مع ان الموجب فيهما ايضا هو احتمال الصدق في كل منهما ولو لخوف او تقية وليس الامر في الاستصحابين كذلك كما لا يخفى ولو استند فيه الى الاجماع
فهو ممنوع في المقام وان كان مسلما في تعارض الخبرين ولو استند فيه الى العقل فالمسلم من حكمه انما هو مع عدم امكان الرجوع الى مرجع آخر بعد طرح
المتعارضين كما في تعارض الخبرين وليس الامر في الاستصحابين كذلك لامكان الرجوع الى اصل آخر بعد طرحهما لا يقال هذا بعينه يجري في الخبرين
المتعارضين لامكان الرجوع الى الاصل بعد طرحهما فالفرق بين المقامين بجعل التخيير في احدهما من باب العقل وموافقا للاصول دون الآخر تحكم لانا
نقول يمكن منع كون التخيير في الخبرين المتعارضين ايضا موافقا للاصول كما منعه سيد المفاتيح ره قائلا ان التخيير فيهما من باب حكم الاخبار والموافق للاصول
هو الرجوع الى الاصل بعد تساقطهما مع انه يمكن ابداء الفرق بينهما بامكان الرجوع الى مرجع آخر في مسئلة تعارض الخبرين لحصول الاجمال في الادلة الاولى
وعدم حصوله في ادلة الثانية وبعبارة اخرى المستفاد من الدليل مطلوبية احد الاستصحابين من حيث لا تعيين فيه فيحصل الاجمال ومطلوبية كل من الخبرين
تعيينا وحيث لا يمكن الجمع يحصل التخيير مضافا الى ان الاولى من قبيل عدم المقتضي لما ذكرناه من الاجمال والثانية من قبيل وجود المانع وهو عدم امكان الجمع
فيتقدر الزوال بقدر المانع نظير ما حققنا في مسئلة عبادات الصبي من ان الصبا مانع على ما يستفاد من اخبار رفع القلم عنه بعد وجود المقتضي وهو العمومات
فتكون شرعية على وجه الاستحباب وليس البلوغ مقتضيا للتكليف حتى لا يكون عباداته شرعية من جهة عدم وجود المقتضي ومما بيناه يظهر ضعف ما نقلناه عن سيد
المفاتيح اذ لم نعتمد في التخيير على ادلة خبر الواحد حتى يرد لزوم استعمالها في معنيين بل اعتمدنا فيه على العقل بابداء الفرق فتدبر بقي في المقام شيء
انا ذكرنا سابقا موازين التقدم والتأخر وجعلنا الرجوع الى المرجحات ميزانا في عرض الميزانين الاخيرين اعني قلة الجهل المأخوذ وكثرته والمراتبية و
المرتبية فيكون المراد من المرجحات غير ذينك المرجحين وقد قرع سمعك بعضها في كلام من نقلنا كلامه المشتمل على ثمنين لا اقول لا ريب ان اكثرها ثمة لا
نعم ربما يظهر من بعضهم الاعتناء بكثرة المورد بحيث يقدم الاكثر موردا على الاقل موردا كما في مسئلة المتجزي حيث يتعارض فيها الاستصحابان
من استصحاب التقليد والمسبوق بالاجتهاد المطلق الذي زال عنه ملكة الاجتهاد المطلق ونزل الى مرتبة التجزي ليس بينهما تعارض من حيث الذات و
انما انبعث من الاجماع المركب في عدم القول بالفصل بين قسمي المتجزي في جواز عمله برأيه ظاهرا مطلقا فانهم يعطي وجوب الجمع بينهما بان يعمل كل منهما
بالاستصحاب ولعل السر في ذلك ما ذكرنا من كون التعارض بينهما عارضيا لا ذاتيا والاجماع الذي هو منشأ ليس كاشفا عن الواقع حتى لا يمكن مخالفته
وربما يقدم الاكثر موردا نظرا الى انه يوجب قلة التخصيص في اخبار الاستصحاب بخلاف العمل بالاستصحابين فانه يوجب كثرته ولان كثرة الموارد بمنزلة
كثرة الادلة فيوجب قوة الظن والتحقيق ان كثرة المورد لا يصير مرجحا لعدم دليل صالح عليه وما ذكره مدخول كما يظهر بادنى تأمل نعم يمكن ان يجعل في هذا
المثال الخاص الترجيح بطرف قلة المورد بان يعمل كل منهما على ما ادى اليه نظره بملاحظة دليل الانسداد لو سلم جريانه في المتجزي **قوله** والفرق بينهما
اخرى آه **اقول** لعل الفرق بينهما ان مناط صحة العتق هو الملكية كما يدل عليه ما ورد من قولهم عليهم السلام لا عتق الا في ملك ولا شك ان الابن والغائب
لا يخرجان عن ملك المولى ومناط وجوب الفطرة اما العيلولة او وجوب الانفاق وهما منتفيان بالنسبة اليهما اولا **قوله** وقد صرح في اصول المعتبر آه **اقول**
هذا مذهب بعض العامة على ما نقله الشهيد في قواعده فيما ذكر فروع حجية الاستصحاب قال ومنها عدم الالتفات لو تيقن الطهارة وشك في الحدث قال بعض
العامة يتطهر لان الصلوة ثابتة في ذمته يقينا فلا تزول الا بيقين الطهارة ورد عليه الخبر السالف في هذه القاعدة ولعل مراده من الخبر السالف خبر قاعدة الطهارة
والحدث والمراد اخبار الاستصحاب مطلقا بعينه **قوله** وتبعه في ذلك بعض من عاصرناه آه **اقول** هو المحقق القمي ره فانه ذكر ان تعارض الاستصحابين قد يكون
في موضع واحد ومثل له بالجلد المطروح وحكم بالجمع بينهما وقد يكون في موضعين ومثل له بالثوب المشكوك ثم حكم بالجمع ايضا ودليله ان كلا منهما مشمول لادلة
الاستصحاب ولا ترجيح بينهما فلا بد من الجمع ويرد عليه مضافا الى ما يستفاد من كلام المصنف ره انه ان اراد استصحاب الطهارة التي هي من الموضوعات ووجوب الاجتناب
الذي هو من الاحكام فلا معارضة بينهما لظهور عدم المنافاة بين وجوب الاجتناب عن الشيء وطهارة ملاقيه كما حققناه في الشبهة المحصورة وتوهم ان وجوب
الاجتناب يلازم النجاسة فيثبتها فيحصل المنافاة فاسد اذ الاصل لا يثبت الملزوم الشرعي كاللازم الغير الشرعي وان اراد استصحاب الطهارة والنجاسة اللتين
كلتاهما من الموضوعات فلا يمكن الجمع كما لا يخفى وما ذكره من ان النقض بالاستصحاب غير مختص فيه خروج عن محل البحث اذ الكلام في تعارض الاستصحابين لا تعارض بينهما
على ذلك التقدير هذا مع ان ما ذكره من جواز التيمم على موضع نشر الثوب والسجود عليه محل نظر لان مقتضى اصالة الطهارة الذي هو اصل هو العمل بكل فرد من افراد الاستصحاب.

في تعارض الاستصحابين

ومنها استصحاب اشتغال الذمة بالصلوة واستصحاب الامر واستصحاب الحدث فيجب العمل بها ومعه لا يمكن القول بجواز التيمم والتجوّز عليه وهو ظاهر **قوله** فلا
يجوز الحكم بنجاسة الماء. اه **اقول** اذ بعد ثبوت التلازم هنا لنا اصلان يستلزم كل واحد منهما ثبوت امر هو مجرى اصل آخر فلا يجري الاصل
في شيء من الطرفين فاصالة عدم التذكية يستلزم نجاسة الماء التي هو مجرى اصالة الطهارة وكذا اصالة الطهارة يستلزم طهارة الصيد التي هو مجرى اصالة
عدم التذكية **قوله** ثم اعلم انه قد حكى اه **اقول** الحاكي هو الشيخ الشريف قدس سره وليعلم ان ههنا مرحلتين احديهما مرحلة المزيلية والمزالية وثانيتها
مرحلة الموضوعية والحكمية ومعقد الاجماع الذي نقله الفاضل التستري ره يحتمل المرحلتين كما هو التحقيق في كليهما فكما ان الاستصحاب المزيل مقدم على
المزال فكذا الاستصحاب الموضوعي مقدم على الحكمي وان توقف فيه سيد الرياض ره وقد ذكر بعض امثلته في المتن ومن جملة امثلته الجلد المطروح المشكوك تذكيته
فاستصحاب الموضوع هو استصحاب عدم التذكية واستصحاب الحكم هو استصحاب الطهارة الثابتة حال الحيوة ومنها الصيد المرمي في الماء القليل المشكوك زوال
حيوته بالماء او بالرمي فان استصحاب بقاء الحيوة على مذهب من يعتبر اصالة تأخر الحادث الى زمان الوقوع في الماء موضوعي بالاضافة الى استصحاب طهارة الماء
والتستري في نقله وان كان في الحقيقة كونه من باب الظهور ان الحكم يتبع الموضوع ويتبدل بتبدله الا انه يمكن ان يتمسك له بوجوه احدها الاجماع المذكور
ولا يعارضه الاجماع الذي نقله سيد الرياض ره على تقديم استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة مع كون الاستصحاب الموضوعي قائما على خلافه لان
المستفاد من كلامه قده كون الاستصحاب الموضوعي والحكمي في الرتبة حيث حكم بتساقطهما في مسئلة نجاسة ماء الحياض حين اتصالها بالمادة بمجرد ملاقات
النجاسة ولو سلم فيفيد تقديم استصحاب النجاسة على الموضوعي لا تقديم كل استصحاب حكمي وثانيها الاجماع المركب القائم فيه وفي المزيل الحكمي وثالثها
الاولوية من جهة ان له مزية بالنسبة الى الحكمي حيث ان القائل بتقديم الحكمي قائل بتقديمه دون العكس ورابعها ما اشار اليه المصنف الاستاد ره في توجيه كلام الشيخ
ره من بناء العقلاء والعلماء واستمرار السيرة عليه **قوله** ولعلها مستنبطة اه **اقول** كانه اراد انه من قبيل دعوى الاجماع على القاعدة
نظير الاجماع المدعى في حجية الخبر عن مثل المرتضى ره القائل بعدم حجيته **قوله** مع ان الاستصحاب في الشك السببي اه **اقول** اراد ان يدرج الاستصحاب
السببي في معقد الاجماع المذكور ومثل هذا ذكر بعضهم هذا الاجماع في مقام الاستدلال على تقديم الاستصحاب السببي بتقريب وجهين احدهما ما اشار
اليه المصنف ره وملخصه ان مورد الاستصحاب المزيل موضوع للاستصحاب المزال دائما فيكون المراد من الموضوع موضوع الاستصحاب من غير اختصاصه بالامور الخارجية
غاية الامر تحققه في الاغلب بالنسبة الى الامور الخارجية فيكون مؤدى معقد هذا الاجماع كمؤدى عبارة بعض الافاضل من ان الاستصحاب في التوابع واللوازم
لا يعارض الاستصحاب في المتبوعات والملزومات وثانيهما ان يكون المراد من الموضوعي هو المزيل نظرا الى ان الشك فيه في الغالب هو الشك في الموضوع وهذا الوجه
اولى كما لا يخفى على المتامل فتامل **قوله** واما القسم الثاني اه **اقول** من جملة امثلته في الموضوعات مسئلة واجدي المني في الثوب المشترك حيث ان الشك
انما هو في الجنابة دون الاحكام ومسئلة اتمام الماء كرا حيث يرجع الشك فيه الى الحكم الكلي وان الشارع هل حكم بطهارة هذا الماء او لا **قوله** كما لو علم
اجمالا اه **اقول** يمكن الفرق بين مثل هذا المثال الذي هو من الشبهة المحصورة في المكلف به وبين مثل مسئلة واجدي المني في الثوب المشترك مما يكون من قبيل الشبهة
في المكلف بان يحكم بالاحتياط في الاول حيث يستلزم عدمه المخالفة للخطاب التفصيلي بالاجتناب عن النجس بخلاف الثاني فيعمل فيه كل من الواجدين باستصحاب
طهارته ومثل هذه المخالفة كثير في الشرعيات كما في مسئلة اقرار احد الزوجين بالزوجية وانكار الاخر **قوله** كما في الماء النجس اه **اقول** فان استصحاب طهارة
احدهما ونجاسة الاخر يمنعه الاجماع لاتحادهما فيطرح الاصلان ويرجع الى اصل آخر وهو اصل الطهارة عند جماعة من قدماء الاصحاب **قوله** وجها غالبا له
اقول هو التساقط والعمل بكليهما معا **قوله** كما اذا علم اجمالا بطرو الجنابة اه **اقول** فان اصل عدم طرو الجنابة على المكلف غير معارض باصل عدم الطرو على
غيره اذ ليس ذلك محل ابتلائه وقد تقدم تحقيقه في مباحث اصالة البراءة **قوله** ولم يعارضه احد اه **اقول** وذلك لانه لا يترتب عليه شيء كما يترتب على الاول بطلان
تصرف الوكيل قال المحقق الثاني ره في شرح القواعد بعد تعليل تقديم قول الموكل بموافقته للاصل المذكور ما لفظه فان قيل الموكل يدعي على الوكيل
الخيانة بتصرفه على خلاف ما امره فيجب ان يقدم قوله باليمين لانه امينه والاصل عدم الخيانة قلنا هذا انما يتجه اذا اتفقا على التوكيل وذلك منتف ههنا
لان اختلافهما في صفة التوكيل يفضي الى الاختلاف في اصل التوكيل فلا يكون امينا عند تحقق الخصومة فلا وجه لتقديم قوله حينئذ انتهى **قوله**
وكذا لو تداعيا في كون النكاح اه **اقول** كلمات الاصحاب في هذه المسئلة مختلفة فيظهر من بعضهم انها من قبيل التداعي لا الدعوى فيحلف كل منهما على
نفي ما يدعي الاخر وينفسخ العقد ظاهرا وكل مكلف بما يعلمه واقعا وهو الذي اختاره بعض مشايخنا ويظهر من آخرين انها من قبيل الدعوى فحكم بعضهم بتقديم
قول مدعي الانقطاع لاصالة عدم الدوام لاصالة عدم وجوب النفقة والقسم والارث وغيرها وهو ظاهر المصنف الاستاد ره وبه صرح صاحب المقامع في موضع
منها فجعل مدعي الدوام من قبيل المدعي فيلزمه اقامة البينة واحتاط ثانيا بجعل المسئلة من التداعي والحق ان القول قول مدعي الدوام لاصالة
عدم التقييد بالمدة والاصل اللفظي مقدم على الاصل العملي وهو ظاهر من بينا الخبر وصرح المحقق القمي في جامع الشتات في كتاب القضاء وصاحب المقامع
ايضا في موضع آخر من كتابه **قوله** خاتمة في التعادل اه **اقول** بعضهم ذكر التراجيح بلفظ الجمع ولكل وجه اذ من لاحظ
نفس الحالة والفعل فيناسب الافراد ومن لاحظ افراد الترجيح واقسامها بالنظر الى اقسام المرجحات فيناسب الجمع والانسب لفظا ومعنى هو الافراد ثم انه
قد يقال ان جعل الاصوليين بحث التعادل والتراجيح منهم هذه المسئلة خاتمة للمباحث يؤذن بانها ليست من المسائل الاصولية والا ذكر في طي المباحث ويمكن ان يقال

في مباحث التعادل والترجيح

اندراجها في مسائل الاصول اظهر من اندراج كثير من المسائل فيها كمباحث الالفاظ التي جعلها بعضهم من المبادي اللغوية ومقتضاها ان لا يكون من مباحث الاصول لاعمية موضوعها مما يتعلق بالكتاب والسنة اذ لا يبحث في الامر والنهي مثلا من حيث كونهما شرعيين واردين في الكتاب والسنة وكمباحث حجية خبر الواحد التي ذكر بعضهم انها من المسائل الكلامية دون الاصولية لان الموضوع في علم الاصول هو الدليل بوصف الدليلية والخبر انما يكون دليلا بعد اثبات الحجية ولا يرد مثله على هذه المسألة اذ لا يبحث فيها عن الحجية والدليلية بل عن احوال الدليل من التعارض ونحوه وكمباحث الاجتهاد والتقليد التي جعلها بعضهم من المسائل الكلامية ايضا نظرا الى ان البحث فيها انما هو بحث في الحجة والمرجع الى غير ذلك من الامور المشتبهة التي اختلف في كونها من مسائل الاصول وان كان للنظر فيما ذكروه مجال واسع فان موضوع مباحث الالفاظ وان كان عاما الا ان المقصود هو معرفة احوال الكتاب والسنة ولذا يعبرون عنها بمشتركات الكتاب والسنة فهو داخل في المسائل الاصولية وكذا البحث عن حجية الخبر الواحد نظرا الى ان موضوع علم الاصول هو ذات الدليل وان البحث في الحقيقة الى ان السنة هل تثبت بالخبر او لا وبعبارة اخرى هل يثبت قول المعصوم عليه السلام الذي هو حجة قطعا بالخبر او لا بل لا بد في الثبوت من التواتر وليس البحث في انه اذا ثبت قول المعصوم عليه السلام فهل هو حجة ام لا حتى يدخل في المسائل الكلامية بما ذكرناه فيه هل نظائر مسائل حجية الكتاب والاجماع ودليل العقل في مسائل الاصول ومما يرشد الى كون هذه المسألة من مسائل الاصول في مقابلة اندراجها في الفقه انها لو كانت فقهية لامكن اعمال المقلد لها بعد الاخذ عن المجتهد ولا يمكن هنا لاحتياج اعمالها الى فهم سند الاخبار ودلالتها وانت اذا تاملت في امارات تميز المسألة في مقام الاندراج في العلوم تجدها موجودة هنا الا ما قد يخفى وجوه ثم ان الثمرة تظهر في جواز التمسك بالاخبار العلاجية فيها على تقدير كونها فرعية وعدمه على تقدير كونها كلامية او اصولية الا عند من يكتفي بالظن في الاصول ثم ان وجه جعلها خاتمة مع اندراجها في مسائل الفن تاخرها عنها طبعا فتدبر **قوله** وغلب في الاصطلاح آه **اقول** لا فرق في ذلك بين ان يكون المدلول هو المدلول المطابقي والتضمني والالتزامي بان يكون المدلول المطابقي لاحدهما منافيا للمدلول الاخر ويكون جزئه منافيا له او لجزئه او للازمه ولا بين ان يكون التنافي بالذات وهو ظاهر او بالعرض بان يكون سبب التنافي امرا خارجا عن مدلول احدهما مثاله ما ورد ان المسافر اذا خرج عن مكة الى عرفة وقصد بينهما اربعة فراسخ قصر صلوته وورد ايضا انه اذا سافر الى اربعة فراسخ لم يفطر صيامه فهذان لا منافاة بينهما بحسب الذات لكنه قام الاجماع ودل الدليل على الملازمة بين القصر والافطار فالتنافي انما حصل بالنظر الى الاجماع والدليل ويمكن ادخال هذا القسم في الدلالة الالتزامية بتعميم اللزوم بحيث يشمل اللزوم الشرعي وهذا الذي ذكرناه من كون التنافي ذاتيا او عرضيا مما زاده بعضهم في التعريف لكن الموافق لما ذكره الاستاد كالسيد العميد وهو الذي ذكره المص الاشارة وهو اولى مما ذكرناه وذكرناه وذلك لان التعارض بالعرض لامر خارج انما هو فيما اذا كان الامر الخارج قطعيا بحيث لا يجري فيه التعارض واما اذا كان مما يمكن رفع اليد عنه فيلاحظ احكام التعارض بالنسبة اليه على مقتضى تعريف المصنف فان المتعارضين بناء على ذلك هما الدليلان مع هذه الضميمة الخارجية فيجري احكام التعارض من الترجيح والتخيير وغيرهما بالنسبة الى الضميمة ايضا واما على ما ذكرنا فلا فان المتعارضين بناء عليه هما الدليلان من دون ضميمة الامر الخارج وانما هو سبب لوجود التعارض والتعريف لا خصر الاسلم هو الذي ذكره في القوانين **قوله** ولذا ذكروا آه **اقول** لا يخفى ان ذكر الدليلين بيانا لاقل ما يتحقق به التعارض والا فقد يكون التعارض بين ازيد من دليلين فيشمله التعريف ايضا كما سيأتي الاشارة اليه فلو ذكر الدليل مفردا وجعل اللام للجنس كان اظهر **قوله** على وجه التناقض آه **اقول** او على وجه العموم من وجه اما التنافي على وجه العموم مطلقا فالظاهر خروجه عن معنى التعارض اذ التعارض فيه صوري ابتدائي وبعد التامل يقدم الخاص على العام قطعا فلا يلاحظ احكام التعارض بالنسبة اليه ويشعر بخروجه عبارات القوم في تعريف التعارض كالعضدي فانه عرفه بتنافي الدليلين بحيث لا يمكن الجمع بينهما ولا ريب ان العام والخاص المطلقين يمكن الجمع بينهما ومنهم من جعله من موارد التعارض كبعض الاواخر وفيه ما فيه ثم ان المراد من الدليل الذي يقع فيه التعارض هل هو الدليل القائم على الحكم الواقعي او يشمل الدليل القائم على الحكم الظاهري الذي يسمى في الاصطلاح بالاصل ظاهر كلمات القدماء هو الثاني لكن جرى اصطلاح كثير من المتأخرين حيث سموا بالاصل وان سمى بعضهم بالدليل الفقاهتي في مقابلة الدليل الاجتهادي كما تقدم مع ان التعارض بين الدليل والاصل وبين الاصلين مما لا يعقل غالبا اذ عرفت انه عبارة عن تنافي الدليلين ولا تنافي بين مدلول الدليل والاصل لانه فرع التقابل مع ان الاصل مورده بالنسبة الى الدليل وكذا لا تنافي بين مثل الاستصحاب والبرائة لتقدم الاول على الثاني لان اخذ فيه الجهل بالواقع وبالاستصحاب كما عرفت وهو ينافي التعارض المتفرع على التقابل نعم يحصل التعارض بين الاستصحابين ثم ان اخذ الدليل في التعريف يشير الى ان التعارض لا يتحقق بين الامارات وهو كذلك لان الامارات ان كانت مما قام الدليل على اعتبارها فهي من الدليل والا لم تكن موردا للتعارض اذ التعارض انما يتحقق في مقام العمل فلا يكون فيما دل الدليل على عدم العمل به فما ذكره بعض المحققين من وقوع التعارض بينهما فهو محل نظر ولو اريد من الامارة الدليل القائم على الموضوعات فهو خارج عن محل النزاع اذ الكلام في مبحث التعارض انما هو في التعارض في الاحكام فتامل **قوله** والا لم يمتنع اجتماعهما آه **اقول** اي اجتماعهما في العمل والا فاجتماعهما في المورد مع تعدد الموضوع بديهي الامتناع **قوله** فلا يقتضي الاصل حليته آه **اقول** قال في الحاشية المنبه اليه هذا حال الاصل بعد اطلاع المجتهد على الدليل واما نفس الدليل الدال على حكم الشيء مع قطع النظر عن اطلاع المجتهد عليه فموضوعه ذات الفعل مع قطع النظر عن

في بيان معنى التعارض وتعيين موارده

كونه معلوم الحكم او مجهوله ومحمول الحكم الثانى للغير المنجز على المكلف ولا منافاة بين الحكم الثانى لذات الفعل من حيث هو ثبوت ضده للفعل من حيث
صفة جهل المكلف بحكمه وذلك لا يقتضى الجهل بالحكم فى دليل الاصل صفة المكلف فنقول لا منافاة بين كون المكلف من حيث هو محكوما بالحكم الثانى ومحكوما
بضده للفعل من حيث هو كونه جاهلا بالحكم لكن الاول اوفق بادلة الاصول انتهى **قوله** فالحكم بالحرمة ليس طرحا للاصل اه **اقول** وذلك
لانه رافع لموضوع الاصل فيتقدم عليه وليس هذا الامر مختصا بالدليل والاصل بل يجرى فى الدليلين والاصلين ايضا فكل اصلين او دليلين يكون
احدهما متاخرا عن الاخر بحسب الرتبة ويكون جريانه فيه رافعا لموضوع الاخر يقدم على الاخر ولا يلاحظ الترجيح بينهما وقد خفى هذا على كثير من الاعلام
حيث حكموا بوقوع التعارض بين ادلة نفى الحرج وادلة اثبات التكاليف فحكموا بترجيح الاولى من جهة عمل الاصحاب ولم يلتفتوا الى انها حاكمة على الثانية
لانها تبين بمدلولها اللفظية ان التكاليف ايضا تامة فى غير مورد الحرج **قوله** نظير الدليل الدال اه **اقول** من جملة امثلتها الواضحة ما تقدم من حكومة الادلة
النافية للعسر والحرج ومن جملة امثلتها الخفية حكومة خبر الواحد على الاستصحاب توضيحه انا اذا فرضنا ورود خبر على خلاف ما يقتضيه الاستصحاب وهو حكم
ببقاء الحالة السابقة فرجعنا الشك ثم البقاء فيحكم بعد ملاحظة ادلة حجية الخبر الدالة على وجوب تصديق خبر العادل وتنزيل ما يخالفه منزلة العدم
وجعله واقعا كما فى صورة العلم بكونه حاكما على الاستصحاب المقابل له فلو فرض انه لم يكن للاستصحاب حكم كان ذلك لغوا اذ ليس لاحتمال الخلاف حكم فى
يوخذ به ويطرح الخبر فالخبر بملاحظة ادلة حجيته حاكم على الاستصحاب لكنه لا يخلو عن خفاء كما يرشد اليه التامل فى تعريف الحكومة **قوله** والفرق
بينه اه **اقول** قد مر بعض الكلام فيه ونقول هنا توضيحا للواضح ان محصل الفرق ان التخصيص انما هو بحكم العقل بعد اجتماع العام والخاص
فلا بد ان يكون المراد من العام هو الخاص بخلاف الحكومة فان الحاكم مفسر للمراد من العام ومبين له بمدلوله اللفظى من دون حاجة الى قرينة عقلية **قوله** هذا
كله على تقدير اه **اقول** توضيح المقام ان الحال فى اصالة الحقيقة يحتمل وجوها ثلاثة احدها ان يكون اعتبارها من جهة عدم القرينة فى الواقع والنص
حينئذ حاكم اذ لم يعلم كونه قرينة حتى يرتفع به موضوعها وهو عدم القرينة واقعا ليكون واردا عليها لكن الشارع نزله منزلة القرينة المعلومة فلا بد
ان يرفع اليد عن ظاهر العموم للتنزيل المذكور ولا نعنى بالحكومة الا هذا وثانيها ان يكون اعتبارها من جهة عدم القرينة ولو ظاهرا فالنص حينئذ
وارد عليه لانه قرينة ظاهرا فيرتفع موضوع الاصل وثالثها ان يكون اعتبارها من جهة الظهور العرفى وحينئذ يكون واردا عليها ايضا لانه لا يبقى
ظهور بعد ورود الخاص وليس بناء العرف على العمل بهذا الظهور **قوله** فان اصالتا الحقيقة والعموم اه **اقول** وجه تخصيصهما بالذكر لانهما
اصلان وغيرهما يرجع اليهما او لانهما اقويها **قوله** ثم ان التعارض اه **اقول** تفصيل الكلام فى المقام ان الطرق المعتبرة امور احدها القطع ولا
شك ان اعتباره انما هو بنفسه لا بجعل الجاعل ولذا لا يطلق عليه الدليل لان الدليل فى الاصطلاح عبارة عما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب
خبرى وليس القطع كذلك او لانه عبارة عن الوسط فى الحجة وليس هو كذلك كما مر فى اول الكتاب وثانيها الظن الفعلى الشخصى كما فى اصالة البراءة عند
بعض وكما فى الاستصحاب عند شيخنا البهائى ره وثالثها الظن النوعى المطلق ورابعها الظن النوعى المقيد بعدم الظن بالخلاف وليس الادلة الشرعية
ما يكون اعتباره من باب التعبد الصرف بان يقطع فيها النظر عن الواقع حتى اصل البراءة والاستصحاب والتقليد فيحصل من ضرب هذه الاربعة فى مثلها
عشر صور من التعارض الا ان ستا منها مكررة فى المرتبة الثانية واحدة وفى الثالثة اثنتان وفى الرابعة ثلاث كما لا يخفى وبعد طرحها يبقى عشر صور
ست منها خارجة عن مورد التعارض وهى القطعان سواء كانا عقليين او نقليين او مختلفين لاستلزامه تحقق صفة القطع فى طرفى النقيض لان القطع
بالمتنافيين يؤول عند التامل الى القطع بوجود الشىء وعدمه والقطع مع الظن الفعلى اذ لا يبقى الثانى مع وجود الاول اذ المأخوذ فى القطع عدم
احتمال الخلاف فكيف يجامعه رجحان وجوده والقطع مع الظن النوعى بكلا قسميه المطلق والمقيد اما الاول فلانه لو جعل الادلة الشرعية فانما يعتبر
مطلقا حتى فى صورة حصول القطع والصور الباقية داخلة فى مورد التعارض وهى الظنان النوعيان المطلقان والظن النوعى المطلق مع المقيد والفعلى واما
القطع النوعى مع مثله فلا يعقل له معنى اذ حجية القطع واعتباره انما هو من جهة حصوله بالفعل فمع زواله لا يبقى ما يقتضى اعتبار ما يفيد القطع نوعا
بل هو غير قابل للجعل كما سيشير اليه فيما سيأتى ومما حققنا يظهر ان ما ذكره المحقق القمى ره من عدم وقوع التعارض بين قطعيين ولا بين قطعى وظنى
ويقع بين ظنيين مما وقع فى محله ولا يرد عليه ما اورده بعض معاصريه كصاحب الفصول والمناهج والضوابط من ان المراد بالقطعيين ان كان القطعيين
فى الصدور فنمنع عدم وقوع التعارض لوقوع التعارض بين الايتين والخبرين المتواترين والاجماعين وان كان القطعيين فى الدلالة فان كان المراد كونهما
قطعيين فعلا فعدم وقوع التعارض مسلم ولكن وقوع التعارض فى الظنيين الفعليين ثم وارادة الفعلى فى القطع والشأنى فى الظن تفكيك
وان كان المراد كونهما قطعيين شأنا فعدم الوقوع ثم لعدم التناقض وايضا عدم الوقوع بين القطعى والظنى غير مسلم غاية الامر ترجيح القطعى وسوق التعارض
توضيح عدم الورود اما فى الاول فلان مراده من عدم الوقوع فى القطعيين انما هو بالنظر الى جهة القطعية وفى الايتين ونحوهما يقع من جهة الظنية وهى
جهة الدلالة لا الصدور فيكون فى الحقيقة من تعارض الظنيين واما فى الثانى وهو النقض بالظنيين ولزوم التفكيك فلان التفكيك انما يستهجن اذا
كان عن منشأ واحد وليس المقام كذلك لعدم تصور القطع الشأنى واشتراك الظن بينه وبين الفعلى مع استحالة التعارض بين الفعليين منه فلا بد من ارادة
الشأنيين واما فى الثالث فلان التعارض معناه التنافى وهو فرع المقابلة والمقاومة كما عرفت ولا يعقل ذلك بين القطعى والظنى فلا يصدق تعارضا بل هو من

في مباحث التعادل والتراجيح

قبيل الترجيح لا الترجيح نعم يرد على المحقق القمي ره الذي هو من ارباب الظنون المطلقة ان التعارض لا محل له عنده هو لان مناط الظن المطلق هو الظن الفعلي وقد عرفت عدم وقوع التعارض فيه ومنه يظهر انه لا محل له عند القائلين بالظن الطريقي من ارباب الظنون الخاصة ايضا كصاحب الفصول واخيه المحقق لان الدليل المعتبر عندهم هو ما يحصل الظن الشخصي باعتباره فلا يحصل الظن باعتبار الشارع لكلا الدليلين وكذا عند القائلين باعتبار الوثوق والاطمينان بالحكم الواقعي من الادلة كما هو الحق الحقيق فانه لا يمكن حصول الاطمينان في الطرفين ولا منافاة ومنه لغير المفيد للاطمينان مع ما يفيده فانحصر التعارض في مذهب القائلين بالظنون الخاصة فتدبر **قوله** اذ ليس هنا ما يكون اعتباره آه **اقول** جعل صاحب الفصول من القطع النوعي دليل القول بالجبر المعارض بالضرورة المفيدة للقطع ايضا **قوله** في القضية المشهورة آه **اقول** وقد ادعى عليها ابن ابي جمهور الاجماع ونفى الخلاف عنها في تمهيد القواعد والقوانين **قوله** اولى من الطرح آه **اقول** مرادهم من الاولوية التعيين كما في قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله الاية وهو صريح محكى العلامة في التهذيب نعم قد يستدل في مقام الجمع بالاولوية من الطرح كما في العام والخاص فلا بد ان يراد من الاولوية معناها التفضيلي بان يراد ان الجمع اولى والاولى يتعين لبطلان ترجيح المرجوح لئلا يلزم المحذور كذا ذكره بعض الافاضل **قوله** قال الشيخ ابن ابي جمهور آه **اقول** حاصل مراده ان المراد من الجمع هو التصرف في الدلالة بارجاع احد الدليلين الى الاخر كالعام الى الخاص وكحمل الامر على الرخصة والنهي على المرجوحية ويقابله الطرح وهو التصرف في غير الدلالة بل في السند بحمل سند احدهما على التقية دون الاخر او في جهة الصدور وكحمل احدهما على التقييد دون الاخر وكالحكم بالتخيير **قوله** واستدل عليه تارة آه **اقول** المستدل هو الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد على ما حكى عنه قال في القوانين بعد نقله عنه ما لفظه ولم افهم معنى لاستحالة الترجيح من غير مرجح اذ المفروض عدم الا المرجح والا فقد يوجد المرجح لاحدهما وتوضيحه ان بعد تفريع وجوب الجمع على ان الاصل في كل واحد الاعمال لا حاجة الى قوله لاستحالة الترجيح بلا مرجح بل لا معنى محصل له في هذا المقام لانهم يقولون بالجمع مع وجود المرجح ايضا ثم وجه كلامه بان المراد انه اذا امكن العمل بكل منهما فلو عمل بواحد وترك الاخر يلزم الترجيح بلا مرجح بل لا معنى محصل له في هذا المقام لانهم يقولون بالجمع مع وجود المرجح ايضا ثم وجهه اذ المفروض ان موضوع الحكم يتغاير في الدليلين بعد الجمع فلا معنى لملاحظة المرجح بينهما لان كل واحد منهما دليل على شيء اخر وضعف احدهما بالنسبة الى الاخر لا يصير منشأ لترك مدلوله وذلك كما لو فرضنا ان مسئلة ثبتت بالكتاب واخرى مباينة له بخبر واحد فبعد ملاحظة القرائن المخرجة للفظ عن الظاهر يصير موضوع الدليلين مختلفا فالعمل على احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح اذ كل منهما قام دليل على طبقه واورد عليه صاحب الفصول بان مقصود الشهيد ره هو لزوم الترجيح بلا مرجح في ترك الجمع لا في ترك العمل باحدهما بعد الجمع اذ لا اشكال حينئذ في وجوب العمل بهما بعد ثبوت حجيتهما لعدم المنافاة حتى يستند فيه الى لزوم الترجيح من غير مرجح بل لا يستقيم التعليل لجواز وجود مرجح في احدهما بل كان الاولى ان يعلل بان مراعاة المرجحات يتوقف على وجود منافاة بين الدليلين توجب العمل بهما وقد وجه هو كلام الشهيد بوجه اخر سليم عن الايراد باعتقاده وحاصله ان مراده بالامكان هو الامكان بحسب متفاهم العرف والمراد من التعليل انا اذا عملنا باحد المتعارضين وطرحنا الاخر مع امكان الجمع لزم ذلك اذ ليس طرح احدهما والعمل بالاخر اولى من العكس اذ لا تصلح المرجحات الداخلية والخارجية للترجيح مع امكان الجمع بحمل الظاهر على الصريح مثلا اذا تعارض العام والخاص وكان الاول اقوى سندا فقوة سنده لا تصلح للترجيح مع ضعف دلالته واورد عليه في المناهج ايضا بان الترجيح بلا مرجح انما يكون فيما كان هناك امران لم يمكن فعلهما معا ففعل احدهما ترجيح بلا مرجح اما لو كان امران وجب فعلهما ويمكن جمعهما ففعل احدهما وترك الاخر لا يقال انه رجح احدهما على الاخر فان من ترك صلوة الصبح وصلى المغرب مثلا لا يقال انه رجح صلوة المغرب نعم قد يقال في مقام الذم لو كنت تترك احديهما فلم رجحت صلوة المغرب بهذا ايضا يرجع الى لابدية ترك احديهما ولو بجهة التداعي الى ابطاله **اقول** لا يخفى ما في كل من الايرادات والتوجيهين من الاعتراضين اما الاول فلانه انما يتم اذا حمل التعليل على ما فهمه هو خلاف الظاهر اذ الظاهر ان العلة متعلقة بالجملة الاولى وهي بيان لمأخذ الاصل الذي ادعاه والمحصل المراد ان الاصل هو الاعمال لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح ويمكن ايضا ان يتعلق بما يفهم من الكلام من وجوب الجمع دون مجرد الجواز والاولوية واما الثاني فلان العلة اما ان يتعلق بما ذكرناه او بالجمع فعلى الاول لا حاجة الى ما ذكره وعلى الثاني فيلزم استناد لذكر الاصل اذ هو في قوة التعليل للجمع فكانه قال يجمع بين الدليلين مهما امكن لان الاصل اعمال كل دليل ودليل الاصل هو استحالة الترجيح بلا مرجح كما ذكرناه فلا حاجة الى هذه العلة الا سندا للعلة الاولى مع ان الظاهر ارادة تعليل مستقل مع ان قوله فبعد ملاحظة القرائن الخ لا يصح الا لو جعل تقية ما فرضه لم يحتج فيه الى قرينة لانه فرض مسئلة ثبتت بنص الكتاب واخرى مباينة لها بخبر الواحد فلا يحتاج شيء منهما الى قرينة لفرض التباين ولو جعل من جهة توجيه الجمع لم يصح ايضا اذ الترجيح بلا مرجح فيه صار سببا لبطلان العمل باحد الدليلين عنده وقد جعل ذلك في كلام الشهيد علة لبطلان اسقاط احد الدليلين ولا قرينة في المقام لا في الاول ولا في الثاني من ارتكاب القرينة واما الثالث فلان المراد من المرجح بناء عليه هو المرجح العرفي واحتمال انه الترجيح بدونه مع وجود المرجح الشرعي من قوة السند ونحوها ممنوع جدا واما الرابع فلان ترك الجمع مع المفروغية عن عدم جواز ترك كلا الدليلين عبارة اخرى عن العمل بواحد من الدليلين الذي هو عبارة اخرى عن ترك العمل بكليهما واما الخامس فلان الترجيح اما في مقام الالتزام واثبات استحقاق فعل وترك

في تحقيق قواعد الجمع بين مواردها

غيره وامّا في مقام ايجاد الفعل في الخارج والمراد هو الثاني ولا يجري فيه ما ذكره المعترض مع ان المراد احد الفعلين للذين يمكن الجمع بينهما انما يجعلهما واحدًا او اعتقادًا ثم يختار ويفعل احدهما وترك الاخر كما اشار اليه المعترض في اخر كلامه والتحقيق ان يقال في توجيه مضافا الى ما استفيد من كلماتنا ان العمل لما كان مقدما على الابطال للاصل المذكور فههنا اما يعمل باحدهما دون الاخر او بكل في وجه والاول هو العمل بلا امارة وتبعيته وقد شملهما في الدليل الاخر ترجيح بلا مرجح ولو قيل يمكن فرض المرجح فلا يتم الاطلاق قلنا مقصودنا فيما امكن الجمع ويرفع به التعارض والا فيندرج فيما تعارض الدليلان ولاحدهما مرجح ظني وهو كغيره من علمائنا يقدمونه له المرجح على الاخر خلافا لقوم من العامة فاذا يتعين العمل بكل بوجه لتعارض الدلالتين الاصليتين وتساقطهما فيتبع الدلالتان التبعيتان لكنه يتم فيما قام على ارادتهما شاهد والا فالمفروض تبعية الدلالة فبرفع الاصل يرتفع التابع فتامل

قوله واخرى بان يدل الدلالة آه **اقول** تنقيح الاخر الامر انه بين امور اربعة رفع اليد عن كليهما والعمل بكليهما والعمل باحدهما دون الاخر والعمل بكل منهما في بعض مدلوله والكل باطل سوى الاخير اما الاول فلانه خلاف الاصل اذ الاصل هو الاعمال واما الثاني فلان المفروض عدم امكانه واما الثالث فلاستلزامه الترجيح من غير مرجح ويتقرر ثالثا ان لكل من الدليلين دلالتين اصلية وتبعية والاصل العمل بكل منهما فيهما والتعارض مانع منه فاما ان لا يعمل بشيء من الدلالات الاربع او يعمل ببعضها ولتقدر الضرورة بقدرها يتعين الثاني وهو اما يكون بالعمل بواحدة منها او اثنتين او ثلث ولدفع الضرورة بالاخير يتعين وهو العمل بثلاث دلالات تبعيتين واصلية لا اصليتين وتبعية لعدم انفكاك تبعية كل عن اصليته فيتعين العمل بهذه الثلاث وهو يكون بان يعمل باحدهما من جميع الوجوه وبالاخر في بعضها

قوله وهو اولى مما يلزم آه **اقول** اعترض عليه العلامة قدس سره في محكي النهاية بان العمل بكل واحد منهما من وجه عمل بالدلالة التابعة من الدليلين معا والعمل باحدهما دون الاخر عمل بالدلالة الاصلية والتابعة في احد الدليلين وابطالهما في الاخر ولا شك في اولوية العمل باصل وتابع على العمل بالتابعين وابطال الاصليين ثم نظر فيه بعضهم بان العمل باصل وتابع انما يكون راجحا على العمل بالتابعين اذا كانا من الدليلين واما اذا كانا من دليل واحد كان التابعان من دليلين فلا اذ يلزم منه تعطيل اللفظ الاخر والغائه بالكلية والتاويل اولى من التعطيل ومال الاعتراض الى منع صغرى الدليل وتبديلها بصغرى اخرى وضم كبرى اخرى لاثبات خلاف مطلب المستدل ومال الرد الى منع كبرى المعترض وتبديلها بكبرى اخرى غير كبرى المستدل واثبات المطلوب فهو اثباته بدليل اخر لا تصحيح لدليل المستدل كما لا يخفى والمحقق القمي ره بعد ان نقل النظر بين معاضدة المعترض بان العمل بالدليلين حينئذ خروج عن كلام الشارع رأسا لاستحالة العمل على حقيقتهما وعدم قرينة معينة لذلك التجوز بحيث يكون مقبولا عند اهل اللسان بخلاف ما لو عمل على حقيقة احدهما فانه لا مانع منه ولا مؤاخذة في ترك الاخر لمكان البرائة واستحالة العمل على ما وردا عليه واورد في الفصول على اصل الدليل والايراد والرد بما لا نطيل بذكره وكنقض الابرام فيه والتحقيق انه لا معنى لاخذ بعض مدلول الدليل دون البعض الاخر اذ هو العمل بما لا يرضى به الشارع اذ المفروض انه اراد الكل ولم يرد البعض الا في ضمنه فالعمل بالبعض ليس عملا بذلك الدليل على انه طرح للدلالة الاصلية في كليهما لان الاخذ بالبعض دون الاخر موجب لطرح المعنى المطابقي الذي هو مدلوله الاصلي في كليهما بخلاف الاخذ باحدهما فان فيه طرحا للدلالة الاصلية في احدهما وهو اولى كما هو ظاهر

قوله توضيح الفرق آه **اقول** ايضاح التوضيح ان الظهور حجة من باب اصالة عدم القرينة على خلافه ولا شك ان القطع قرينة على الخلاف ولا يعاضد الظهور ولا يزاحم بل القطع قرينة صارفة عنه بخلاف ما نحن فيه فان الظاهر في كل منهما معاضد لسند الاخر ومزاحم له وليس لسندها كما عليك ان كلا منهما كما قام الدليل على اعتباره فلا يكون لسند قرينة صارفة عن ظاهر الاخر كما في القطع الذي هو بمنزلته وارد على الاخر

قوله بالنص الظني السند آه **اقول** المراد بما يشمل مثل العام والخاص لان وجه النص بين الالفاظ معركة للاراء قال العلامة قدس سره في التهذيب اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع من النقيض وان احتمل فان كان راجحا فهو الظاهر والمشترك بينهما وهو مطلق الرجحان المحكم وان تساويا فهو المجمل وهو نفي الرجحان المتشابه فسر الشارح العميدي ره كلامه ومثل لها الا النص فلم يمثل له وقال شيخنا البهائي ره في زبدته اللفظ ان يحتمل غيرما يفهم منه لغة فنص والا فالراجح ظاهر والمرجوح ماول الى اخره ومثل الشارح الجواد ره للنص بالسماء والارض وللظاهر او اخر الكتاب بالاسد والغائط والصلوة بالنسبة الى اللغة والعرف والشرع على الترتيب قال شيخنا البهائي ره في الحاشية على قوله لغة اي بحسب مفهومه اللغة نحو له ما في السموات والارض قال الفاضل القمي ره بعد ما استشكل في كلام الشارح الجواد ره بعدم الفرق بين السماء والارض وبين الاسد لاحتمال تجوزهما في الفوق والتحت من الاولين كالرجل الشجاع من الاخير وحمل تمثيل البهائي على ان عدم الاحتمال بالقرينة في الاية على تردد له فيه جعل التنصيص والظهور من الامور الاضافية وجعل مراتب الظهور مختلفة نظرا الى ما ترى من الفقهاء من انهم قد يسمون الخاص نصا والعام ظاهرا وقد يطلقون القطعي والظني عليهما مع ان الخاص ايضا عام بالنسبة الى ما تحته مع احتمال ارادة المجاز من الخاص من جهة اخرى غير التخصيص ايضا والتحقيق الكلام فيه يطلب من محله

قوله فليس نصا ولا ظاهرا آه **اقول** لا يخفى ان النظر الى مجموع كلماته يرشد الى الحكم بالظهور فالنظر الى لفظ التاويل والحمل والاجتهاد فهل يتمكن من ان نقول ان مثل حمل العام على الخاص يكون من جهات التاويل ويحتاج الى الحمل والاجتهاد فتدبر

قوله واما ما تقدم من عوالي اللئالي آه **اقول** ملخصه ان مرادهم من اولوية الجمع بطرح احد الدليلين وكليهما على الظاهر انه يجب التخصيص عن القرائن اللفظية والحالية والعرفية والعمل بمقتضاها والا فمجرد الجمع لا يكفي لاخراج احد الدليلين

او كليهما عن الظاهر لانه يجب التفحص عن القرائن اللفظية والحالية والعرفية والعمل بمقتضاها والا فمجرد الجمع لا يكفي لاخراج احد الدليلين او كليهما عن الظاهر وان لم يظهر للمجتهد قرينة بل ربما يوجب ذلك هجر الدليل الشرعي راسا والاخذ بما لم يصدر عن الشارع كما فعلوه في مسئلة حفظ الولد بل يظهر من الاخبار خلاف ذلك فانهم كانوا اذا سئلوا عن اختلاف الاخبار وتعارضها حكموا بالرجوع الى المرجحات لا بالجمع مهما امكن بل يظهر من كثير من الاخبار انهم كانوا يتكلمون على سبيل الاختلاف حتى قالوا ان الاختلاف منا وربما يجيبوا باختيار احدهما ولم ينكروا الاختلاف ولم يامروا بالجمع ولو بالتاويل البعيد **قوله** فلا يظن بصاحب الغوالي اه **اقول** كيف لا يظن به وبمن دونه مع ما يرى من شيخ الطائفة من الجمع بينهما بالتاويل البعيدة لكن يحمل على ان مراده منه حفظ الناس عن الاضطراب من النظر الى اختلاف الاخبار والا فليس كل جمع ذكره يعني به ولذا يقول غالبا يحتمل كذا ويريد انه انما يلزم التناقض اذا لم يحتمل التوجيه ويحتمل ان يكون هناك قرائن لو بقيت لما حصلت بين ظاهرهما تناف وذهبت القرائن بالحوادث وبالجملة هو يرجح لولا الحديث بالمرجحات ويجعله المفتي به ثم ياتي بالمعاض لكن ليس بحجة ويا وله حتى يرجع الى الحجة **قوله** على اقسام ثلاثة اه **اقول** بعبارة اخرى ما يحتاج الى الجمع اما ان يكون بسبب التباين او بسبب العموم والخصوص مطلقا او من وجه وبعبارة ثالثة الدليلان المتعارضان على ثلاثة اقسام احدها ما لا يحتاج في رفع التنافي بينهما الى شاهد من الخارج اصلا فيحمل احدهما على الاخر عرفا كالنص والظاهر كقولك لا تكرم الفساق وانت مأذون في اكرام زيد الفاسق وكالظاهر والاظهر كالعام والخاص والمطلق والمقيد ومن هذا القبيل تعارض الاحوال كالمجازية والتخصيص والاضمار وغيرها وهذا بالنسبة الى الغالب والا فقد يكون العام والخاص من قبيل الظاهرين من جهة تحمل الخاص واعتضاد العام بعقل وغيره وثانيها ما يحتاج في رفع التنافي عنهما الى شاهد من كل دليل شاهد لكونهما في مرتبة واحدة من الظهور كالمتباينين او العموم والخصوص المطلقين في بعض الموارد وثالثها ما يحتاج فيه الى شاهد واحد كالعام والخاص من وجه **قوله** اما الاول فهو الذي تقدم اه **اقول** ربما يتوهم شمول القاعدة لذلك ولو لم يكن لفسد لوجوه اشار اليها المص الاشارة وتفصيل الكلام في المقام انه لو دخل في القاعدة لزم طرح المرجح في الفقه وحدث فقه جديد عن ابيننا على الجمع على النحو الوارد في الاخبار كما ورد خبر دال على وجوب صلوة الوتر وخبر دال على الارادة ووجوبها على النبي صلى الله عليه وآله كما ورد في الخبر ان الفقيه لا يعيد الصلوة الشامل للشك فيما دون الركعتين وفي خبر آخر ان المراد ما فوق الركعتين ولزم لغوية اخبار العلاج ايضا اذ لا يبقى لها حينئذ مورد اصلا لوجوب الجمع في العموم والخصوص بقسميه مضافا الى مخالفته للاجماع مع ان المحققين ذكروا انه يعتبر في اعتبار كل دليل امور ثلاثة اصالة الصدور وهي التعبد بصدوره عن المعصوم عليه السلام واصالة وجه الصدور بمعنى الحكم بصدوره للحكم الواقعي لا لاجل التقية وشبهها واصالة الظهور ففي صورة التعارض يتعارض الاصول الثلاثة في كل من الدليلين ولا وجه لترجيح اصالة الصدور وطرح اصالة الظهور فيهما بل قد يتخيل العكس لكنه ضعيف كما حققه المص ره آنفا فلئن قلت ان العلماء يرجحون اصالة الصدور على اصالة الظهور في قطعي السند من المتباينين وكذا في العام والخاص المطلقين وكذا النص المجمل فانهم يحكمون بوجوب التوقف فيه وعدم جواز الرجوع الى الاصل مع ان ما يذكرونه من الوجه في الاولين من كون احد القطعيين قرينة على الاخر وكون الخاص حاكما على العام موجود فيما نحن فيه لان العلم الشرعي كالعلم الواقعي وقد عرفت في اوائل الكتاب ان القطع الطريقي يقوم مقامه الامارات وبعض الاصول فيحكم بالورود والحكومة هنا كما يحكم بهما هناك قلت قد عرفت في كلام المص ره وحاصله يرجع الى ان اصالة الصدور في الظنيين لا يكون لها حكومة على اصالة الظهور لان كلا منهما مسبب عن سبب آخر ونسبة دليلهما ايضا بالاخرة يرجع الى مسئلة الحكومة وسواء الدليل الدال على حجية الخبر كاية النبا مثلا لا يدل على اعتبار مجرد الصدور بل انما يدل على الصدق بذلك اللفظ الذي صدر لا اقول انه يدل على اعتبار ظهور لفظ الخبر كما ذهب اليه المحقق التفتازاني والفاضل التوني بل اقول ان مثل آية النبا يدل على وجوب تصديق المخبر في الخبر على النحو الذي اخبر فيه لا بد ان يعمل بالخبر على نحو ظهوره بمعنى ان ظهوره ان كان قرينة لصرف الظهور الاخر بان يكون اظهر فيقدم على الاخر وان كان مساويا لغيره بحيث لا يعد قرينة لم يقدم عليه كما لا يخفى ومما ذكرناه ظهر فساد ما قد يتوهم كما مر انه اذا ورد امر ونهي متباينان وجب حمل الامر على الرخصة والنهي على المرجوحية نظرا الى ان الامر نص في الرخصة وظاهر في الوجوب والنهي نص في الكراهة وظاهر في التحريم فيقدم النص في كل منهما على ظاهر الاخر فيجمع بينهما كذلك توضيح الفساد انهما متباينان بمعنى ان الامر ظاهر في الوجوب وليس نصا في الرخصة لعدم كونها مدلوله وكذا النهي ظاهر في التحريم وليس نصا في الكراهة لما ذكر فلا يكون نصوصيته في البين حتى يرفع الظاهر ولذا ذكر المحقق القمي ره انه يحتاج فيه الى ملاحظة الترجيح والمرجحات نعم الامر المعارض لمرخص الترك يحمل على الاستحباب عرفا وكذا النهي المعارض لمرخص الفعل يحمل على الكراهة كذلك فان ما يدل على الرخصة في الفعل او الترك قرينة على ما ذكر عرفا ومنه يظهر ان طعن صاحب الحدائق على المجتهدين في المقام في تعارض الاخبار كيف جعلوا دليلا على الاستحباب في غير موقعه وهو ظاهر **قوله** واما الثاني فهو تعارض اه **اقول** لا يخفى ان ابناء العرف على الجمع بينهما وعد الخاص قرينة على العام من غير ملاحظة التعارض بينهما وكذا العلماء فانهم متفقون على ذلك ولم يشترط احد منهم عدم وجود الترجيح بينهما فهو خارج عن مورد الاخبار العلاجية كما اشار وسيشير اليه المص ره فان قلت فما معنى قولهم ربما يقدم العام على الخاص قلت كلامهم في العام والخاص من حيث العموم والخصوص لا بالنظر الى المرجحات الخارجية اذ قد يصير التجوز في الخاص اولى من التصرف في العام من جهة مرجح خارجي مثل كون مضمونه موافقا للدليل العقلي القطعي او موافقا للكتاب او مخالفا للعامة فلا يمكن دفع اليد عنه بمجرد خاص ظني السند غير معلوم الصدور او كونه

الامثلة كقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به وقوله تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان او كونه مقام اعطاء
الفاعدة كقوله لا يحل مال امرئ الا بطيب نفسه المؤيد بالعقل القاطع بحرمة مال الغير مع الرواية الواردة بجواز الاستمتاع بامة المرتهن بغير اذنه بها وكذا
قوله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن المؤيد بالعقل والنقل مع تلك الرواية او كون الخاص موهونا بحيث يسقط عن الظهور الى الظهور كالرواية المذكورة انفا
المخالفة لحكم العقل وبالجملة الامور الخارجة كثيرا ما يجعلهما كالمتباينين فلا يبقى فيهما من الرجوع الى اخبار العلاج وبعد ليس على العلاج فالرجوع الى
الاصل الموافق لهما لا المخالف لهما لئلا يلزم المخالفة القطعية العملية ثم التخيير مع عدمها وبما ذكرناه يظهر فساد ما صنعه سيد الرياض ره من ابقاء
التعارض بينهما كما سيجيء الكلام فيه **قوله** وأما الثالث اه **اقول** ضابطه تعارض الظاهرين الغير المتباينين فيشمل مثل العموم من وجه ومثال
المثال الذي ذكره المصنف ره وفي دخول هذا القسم تحت قاعدة الجمع وعدمه كما هو المشهور وجهان بل قولان من ان اخبار العلاج موضوعها المتحير هنا مما فيه التحير
فيرجع منها اليها ومن ان التحير فيه ليس من جهة الصدور حتى يرجع فيه الى المرجحات الصدورية بل منشأ التحير هو الظهور ويشهد بذلك تعبدهم بالصدور في
مادة الافتراق فتحيرهم في الصدور بالنسبة الى مادة الاجتماع بعيد وان كان التبعيض من حيث الصدور او امر ممكن في نفسه نظرا الى امكان اقترانه حين الصدور
بقرينة خفيت علينا في المسائل فيحكم بضعف صدوره بالنسبة الى البعض بالشهرة وغيرها ويطرح بالنسبة الى البعض الاخر ولذا ترى الفقهاء في مسائل الفروع
يعاملون مع الخبر هذه المعاملة اكثر من ان تحصى سيما صاحب الرياض ره فراجع كتابه تطلع على حقيقة الامر من المواضع التي صدرت منه ذلك فيها مسئلة تنجس الماء
بتغيره باحد الاوصاف الثلاثة فاستدل بالنبوي المشهور وجعل ضعفه منجبرا بالاجماع في المقام وغيره وورود الاسئلة الا انه كفاية تغيره بالمتنجس لعدم جابر
لضعفه وقال الشهيد الثاني في المسالك في مسئلة الوصية بالمضاربة ان الخبر الضعيف مجبور بالشهرة **تنبيه** ومما ذكرناه من الفرق بين الاقسام في
الاندراج تحت قاعدة الجمع وعدمه انما كان بملاحظة اخبار العلاج واما مع قطع النظر عنها فهل القاعدة تقتضي الجمع او الطرح فالتحقيق ان مقتضى
القاعدة في جميع التعارض هو الجمع بمعنى ان يتوقف في الفتوى ويعمل بالاصل الموافق لاحد الخبرين ان وجد والا فالحكم بالتخيير العقلي بناء على ان مفاد ادلة
خبر الواحد هو مجرد وجوب تصديق الخبر العادل من غير دلالة على وجوب العمل بطبقه ايضا كما هو الحق كما اشرنا فعلى هذا يصير الخبران المتعارضان الصادران عن
العادل في حكم الدليلين القطعيين فكما انه لا مجال فيهما للرجوع الى المرجحات الصدورية بل لا بد من التوقف في الفتوى والعمل بالاصل ثم التخيير فكذا الامر في
المقام واما اذا بنينا على ان مفاد ادلة حجية الخبر وجوب العمل على طبقه كما ذهب اليه اهل الظاهر فمقتضى القاعدة حينئذ هو الطرح بالمعنى المذكور وذلك لان وجوب
العمل المستفاد من ادلته لا يتعلق الا بما كان ظاهر الصدور من الخبرين فلا بد اولا من تشخيص ما هو كذلك والفحص عنه بالرجوع الى المرجحات فان وجد مرجح لاحدهما
فهو المتبع والا فالحكم بالتخيير الشرعي **قوله** الا ان العرف يرجحون اه **اقول** فبعد الترجيح العرفي للاظهر يصير كالنص ويعامل معه معاملة الحاكم
بالنسبة الى المحكوم لانه يمكن ان يصير قرينة للظاهر ولا يصلح الظاهر ان يكون قرينة لتبديل الوارد للتصرف فيه حتى يحتاج الى قرينة من الخارج والاصل عند قوله
لم يترتب على ذلك ازيد اه **اقول** حاصل مراده على ما يستفاد من ظاهر كلامه ان الجمع ههنا لا اثر ثمرة ازيد مما يحصل في صورة الطرح اذ مقتضى الجمع
هو اخذ سنديهما واحد ظاهريهما فلا يؤخذ الا احد الظاهرين وهو يحصل بالطرح ايضا بناء على احد الوجهين المذكورين في المتن فلا فائدة في الجمع
قوله فرع في تمهيده اه **اقول** فرع الشهيد ره على القضية هذا الفرع وغيره فمما فرعه عليها ما لو اوصى بعين لزيد ثم اوصى بها لعمرو فقيل بحكم بالتنصيف
بينهما عملا بالوصيتين ولا يخفى ما في هذا التفريع فانه لا ربط له بالقضية بل الوصية الثانية رجوع عن الاولى كما احتمله هو ايضا ولعل مراده مجرد ذكر ما
احتمل فرعية كما هو دابه في تمهيده ومما فرع عليها تفضيل فعل النافلة في البيت على المسجد الحرام فان قوله صلى الله عليه وآله صلوة في مسجدي هذا تعادل
الف صلوة فيما عداه الا المسجد الحرام يقتضي تفضيل فعلها فيه على البيت لعموم قوله فيما عداه وقوله صلى الله عليه وآله افضل صلوة المرء في بيته
الا المكتوبة يقتضي تفضيل فعلها فيه على المسجد الحرام ومسجد النبي صلى الله عليه وآله وبينهما عموم من وجه من جهة ان الصلوة في الاول يشمل النافلة
والفريضة وفي الثاني تختص بالنافلة ولكنه اعم من حيث المسجد وغيره من الرجحان العصام والبراري وغيرهما فالراجح ويترجح الثاني بان حكمة اختيار البيت
على المسجد هو البعد عن الرياء المؤدي الى احباط الاجر بالكلية وهو حاصل مع المسجدين واما حكمة المسجدين فهي الشرف المقتضي لزيادة الفضيلة على ما هي عليه
مع اشتراك الكل في الصحة في حصول الثواب وتحصيل الصحة اولى من تحصيل الزيادة هذا ويمكن رد هذا الى الاول بعني صور التعارض التي يجمع فيها بين الدليلين
مهما امكن فيعمل بكل منهما من وجه بان يحمل عموم فضيلة المسجد على الفريضة وعموم فضيلة البيت على النافلة لان النافلة اقرب الى مظنة الرياء من الفريضة
وهذا هو الاصح وفيه جمع للاعمال الدليلين وهو اولى من اطراح احدهما وقال المحقق القمي ره بعد نقل كلامه لا فرق بين المقامين الا ان الاول يرجح الرواية الدالة
على فعل النافلة في البيت ويطرح دلالة الرواية الاولى على استحبابها في المسجدين في ضمن عموم صلوة في مسجدي وفي الثاني لم يطرح تلك الدلالة بل خصص
عمومها بامر خارجي وحمل قوله صلوة في مسجدي على ارادة صلوة فريضة ولا امر الخارجي هو عدم احتمال الرياء للفريضة غالبا فهي قرينة على ان المراد منه
صلوة الفريضة فالجمع بين الدليلين صار باتقاء احد العامين من وجه على عمومه وتخصيص العام الاخر وهو صلوة في مسجدي بالفريضة بامر خارجي لا بالعام
الاخر حتى يلزم المصادرة **اقول** لا يخفى ما فيه فانه يرد عليه مع منع حجية جمع لا يكشف عن المراد وما ذكره من الاستحسانات امور استنباطية لا حجية
فيها الا ان تكون كاشفة عن المراد وهو ليست كذلك ولا اقل من الشك وهو كاف وتوهم ان ما ذكره من الحكمة قرينة ولا يشترط في القرينة ان يكون مما يكون حجة في نفسه كالظواهر

مدفوع بانه لابد من قابلية القرينة للصرف وهي منتفية عنهما انه ان الحكمة من ذلك فالحكمة لا ينحصر لبيلا والا فيمكن للنافلة في المسجد من غير ان في نحو بعض الناس يشق من نفسه الحفظ من الرياء وان اراد ان الدليل هو القاعدة فنقول ما ذكره من تقديم النافلة ليس فيه جمع بل هو اطراح لدليل المسجد راسا فان التعارض انما هو في مادة الاجتماع فبعد الاخذ فيهما باحدهما يطرح الاخر على انا نقول ليس بينهما عموم مطلق من وجه ان الملحوظ في نظره من فضيلة النافلة في البيت النسبة الى المساجد لا مثل التصاحب ونحوها ومع جميع ذلك كله فجواب لو وفيه مع ذلك الى اخره تكرار ومن التامل فيما ذكرناه نقدر على استنباط ضعف ما ذكره المحقق المذكور وفان المبني في الوجه الاول هو العمل بالخبر الثاني فلم يصر العمل به من وجه بل صار العمل به مطلقا على وجه التخصيص فقوله ويطرح دلالة الرواية الاولى غير ظاهر الوجه فان التخصيص ليس طرحا مع ان ما ذكره من قوله فهي قرينة الخ ليس على ما ينبغي لان كلام الشهيد ره كغيره ظاهر في ان تعارض المتباينين لم يعتبر حاجة الى القرينة اذ مستند الجمع فيهما هو الاصل وهو اعمال الدليلين وان كان هو القرينة لم يكن تعارض حتى يجمع بل يكونان متباينين فافهم وفقد المسئلة ان المشهور ذهبوا الى افضلية صلوة النافلة في البيت وبنوا العمل على طبق ذلك من جهة الشهرة لانها من المرجحات لكن الحق انحصار يقدم عليه من جهة الخصوص ولعل منشا قول الفقهاء حقيقة ما ذكرناه **قوله** ولو خص المثال بالصورة الثانية اه **اقول** لا يخفى ان ذلك ليس من جهة الجمع بين البينتين بل من جهة تقديم بينة الخارج او الداخل على اختلاف العلماء فيه فانه ثبت بحجة الصورة لكل واحد منهما يد على النصف لذا ذكر في الاستنادة انه لو خص المثال بالصورة الثانية لم يرد عليه ايراد المحقق القمي ره وهو ما ذكرناه **قوله** وان كان في ذلك ايضا اه **اقول** يمكن ان يريد المناقشة في كلام المحقق القمي ره نظرا الى ما ذهب اليه بعضهم من ان اليد انما تثبت على الكل في امثال المسئلة فحكم بتنصيف كل واحد من الايدي المتعددة لو ثبتت على عين تماما ولكنه خلاف التحقيق وهل اراد المناقشة في الصورة الثانية ايضا كالاولى وبيانها ان الجمع فيها ليس ايضا من جهة الجمع بين البينتين لاحتمال من جهة ان الدعوى كانها تحدث علاقة الملكية اذا كانت بلا معارض وههنا وان كانت معارضة بغيرها لكن الدعويين حدثتا في زمن واحد فيجري احتمال المشاركة يحكم بها نظرا الى ان الدعوى لها نوع سببية في الملكية ويمكن المناقشة فيهما بان كلامنا في ادلة الاحكام والبينة من ادلة الموضوعات ولا تلازم بينهما بل ههنا لا يلزم ان يكشف الجمع عن الارادة بل يكفي لصحته استلزام خلاف الترجيح بلا مرجح اذ الملك لا مانع للثالث سويهما فاذا لم يمكن الحكم بالجميع تعين التنصيف بخلاف دليل الحكم فانه لا يكفي اذ موجبها والعمل به يتوقف على ثبوت ارادة المتكلم منه ولا يلزم من العمل بالجمع دون مقابله ترجيح بلا مرجح ايضا لان المرجحات العقلية غير مرتبطة بالمدعى فلا تصلح للترجيح فالجمع في ادلة الاحكام لا يصح الا بما يكشف عن الارادة ونظير هذا ما ذكره بعض ارباب الظنون الخاصة بالنسبة الى الظن المطلق من انه لا يكشف عن الارادة لاحتمال عدم المصلحة فتامل **قوله** وفي مثل تعارض البينات اه **اقول** سر عدم امكانه فيه ان كلام كل واحد من الشهود لا يصلح ان يكون قرينة لظاهر الاخر بخلاف ادلة الاحكام فانها بمنزلة كلام متكلم واحد ان صدرت من متكلمين او اكثر **قوله** بخلاف حقوق الناس اه **اقول** هذا على اطلاقه غير مراد فان من حقوق الناس ما لا يمكن التبعيض فيه كما لو باع الوكيل والموكل معا العين الموكل في بيعها واشتبه المتقدم او المتقدم فان كلا من البيعين سبب لا يمكن الجمع بينهما بالتبعيض والتقسيط اذ السبب التام يفيد ملك التمام فلا يبقى الحكم هنا لان العمل باحدهما دون الاخر ايضا باطل لاستحالة الترجيح من غير مرجح **قوله** في رواية السكوني اه **اقول** روى السكوني عن الصادق عليه السلام في رجل استودع رجل دينارين واستودعه اخر دينارا فضاع دينار منهما فقال عليه السلام يعطى صاحب الدينارين دينارا ويقسم الدينار الثاني بينهما نصفين وقد تقدم الكلام في هذه المسئلة في اوائل الكتاب **قوله** ولكن الانصاف اه **اقول** وذلك لما تقرر من حجية قاعدة القرعة سيما في مورد عمل الاصحاب بها ومنها مسائل تعارض البينات والاشكال الذي اورده بعض الفقهاء من عدم شمول ادلتها للمشتبه الواقعي على فرض تماميته لا يجري فيها كما لا يخفى **قوله** ثم يبقى الكلام اه **اقول** يظهر الثمرة فيما ادعى ثالث فعلى الثاني يكون دعوى بلا معارض بخلاف الاول **قوله** وكذا الكلام اه **اقول** بعبارة اخرى الكلام في ان مفاد القرعة هل هو حكم واقعي لو ظاهري مقتضى ادلتها مختلف ويمكن ترجيح الاول وانها ناظرة الى الواقع فتجري في المشتبه الواقعي ايضا ولا ينافيه تقديم الاصول العملية المفيدة للحكم الظاهري عليها نظرا الى كثرة ورود التخصيص عليها كما دل نفي الضرر ولذلك اشترط في العمل بها عمل الاصحاب ثم ان هذا النزاع كما لا يخفى على المتامل غير النزاع المعروف بينهم من ان القرعة هل هي عزيمة او رخصة يجوز تركها وكيف ما كان فهل يجب العمل بها بعد اعمالها فلا ينفسخ الا مع العلم بالمخالفة للواقع او لا يجب بل يجوز ترك العمل بها وان كان النزاعان متناسبين وتحقيق الكلام في النزاع الثاني مما هو مذكور في محله ولا يهمنا اطالة الكلام فيه في المقام **قوله** فيكونان متكافئين متعادلين اه **اقول** معنى التعادل بحسب اللغة ظاهر فانه مشتق من العدل وهو احد شقي الحمل وانما الكلام في معناه بحسب الاصطلاح فهل هو تساوي الدليلين في الواقع او تساويهما في نظر المجتهد فقيل بالثاني واليه ينظر كلام صاحب القوانين وهو ان تعادل الامارتين عبارة عن تساوي اعتقاد مدلوليهما وهو فاسد ضرورة ان التعادل بهذا المعنى مما لا ريب في امكانه وليس قابلا للمنع مع وقوع النزاع والمنع عن بعض العامة فالحق ان النزاع انما هو في المعنى الاول والاصطلاح مستقر عليه ينبغي ان يعلم ان مرادنا من الواقع ليس الواقع لنفس الامر الي المطابق لعلم الله تعالى المرسوم في اللوح المحفوظ اذ هو واحد لا يمكن التعادل فيه بل مرادنا منه هو خلاف نظر المجتهد بمعنى القاء الشارع دليلين متعادلين حقيقة وواقعا لمصلحة من المصالح كالتقية مثلا فهو ممكن عقلا وشرعا بل واقع في كلمات المجتهدين الذين هما دليلان للمقلد بجعل الشارع وخالف فيه العامة فانكروا امكانه شرعا استنادا الى استلزامه التناقض او ترك الجميع او الترجيح

بلا مرجح او ابهما المراد المؤدي الى الاغراء بالجهل واللازم باقسامه باطل قطعا فكذا الملزوم وضعفه ظاهر بعد ثبوت الوقوع كما اشرنا ثم ان التعادل قد يقع في الاخبار وقد يقع في غيرها والكلام فيه يقع تارة على مسلك ارباب الظنون المطلقة بمعنى محققي مذهبهم مسلكهم في مقام العمل والا فالتعارض لا يتحقق على مذهبهم كما حققنا واخرى على مسلك ارباب الظنون الخاصة وحيث ان المصنف الاستاد لم يعنون كلا منهما بعنوان مستقل فبالحري ان نبحث في ذلك على كلا المذاقين ليحصل البصير على حقيقة الامر فنقول القائلون بالظنون الخاصة اختلفوا في حكم المتعادلين على ثلاثة اقوال احدها التساقط وهو قول العلامة ره في محكي النهاية واليه ذهب العامة وثانيها التوقف في مقام الفتوى لكن هو الاحتياط في مقام العمل ان امكن الاحتياط والا فالتخيير واليه ذهب الاخباريون ومن هذا التقرير يندفع ما اورد عليهم من ان اختيار الاحتياط لا يتمشى في العلاج لعدم جريانه في بعض المقامات توضيح الاندفاع انهم لا يقولون بالاحتياط في مقام الفتوى بل يقولون به في مقام العمل مع امكانه وبالتخيير مع عدم امكانه ومن هنا يظهر التسامح في عبارة المتن فلا تغفل وثالثها التخيير نسب الى المشهور وهو محتمل لمعنيين الاول ان حكم الله واحد لعدم امكان الوصول اليه للتعادل يحكم العقل بالتخيير والثاني التخيير الشرعي كخصال الكفارة ولازم الاحتمال الاول هو الرجوع الى الاحتياط اولا لما قرر في مبحث البراءة من وجوب الاحتياط اولا فيما اذا حصل الاشتباه في المكلف به مع التباين بعد العلم بالتكليف كالعلم بوجوب احد من الظهر والجمعة ووجوب الرجوع الى الاصول كالاستصحاب مع عدم امكان الاحتياط ثم التخيير مع عدم الاصول فان قلت لا معنى للتمسك بالاستصحاب الموافق لاحدهما لان الحكم اما مطابق في الواقع للدليل الموافق للاستصحاب او مطابق للدليل الاخر وايا ما كان فلا حاجة الى الاستصحاب بل لا ثمرة له لانه من الاصول فلا يبقى الدليل ولا يؤيده وما يتراءى من الفقهاء من هذا القبيل فهو من باب المسامحة قلت هذا يتجه مع العلم بمؤدى الدليل الاجتهادي تفصيلا والا فادلة الاستصحاب محكمة لا يقال انه لا يمنع العمل بالاستصحاب هنا لان مع استلزامه المخالفة القطعية على التقديرين لعدم تحقق مجراه لانا نقول اللازم هو المخالفة الالتزامية ولا غائلة فيها بعد عدم لزوم المخالفة العملية من جهة تساوي احتماله موافقة الاستصحاب بالنسبة الى الدليلين ولازم الاحتمال الثاني هو العمل به من دون الاحتياط والرجوع الى الاصول لانه حينئذ من قبيل تعادل الحجتين بخلاف الاول فانه من قبيل تعادل الحجة واللاحجة واقوى الاحتمالين هو الثاني والدليل عليه هو ان احدهما عموم ادلة الخبر وشمولها لكل منهما غاية الامر عدم التمكن من كليهما فيحكم العقل بالتخيير الشرعي من جهة اشتراط التكليف بالقدرة وانضمام حكم العقل لا يجعل التخيير عقليا كما في جميع التكاليف الشرعية كانقاذ غريقين واداء واجبين مضيقين فان العقل كاشف عن حكم الشرع به لا منشئ له وبالجملة جميع الاحكام والادراكات راجعة الى العقل لكنها لا تنسب اليه الا مع استنادها اليه بلا واسطة ويمثل ذلك للدلالة على المحقق القمي ره في مبحث المفهوم والمنطوق حيث زعم ان قوله تعالى واسئل القرية من قبيل المجاز الذي يكون قرينته العقل وجعله القوم من المنطوق الغير الصريح ولم يدر جوابه ان المجاز اللغوي مثل رايت اسدا يرمي فلا بد ان يجعل من المنطوق الصريح او يجعل قسما اخر توضيح الايراد ان الاية لم تتعين الحمل على ما ذكره بل يمكن جعلها من باب المجاز اللغوي بحذف القرية وبالقرينة هو نسبة السؤال اليها غاية الامر ان الحاكم بامتناعها هو العقل ولا يلزم منه كون القرينة هو العقل لظهور انه في الاحكام مطلقا الى العقل فان الحاكم بقرينية يرمي ايضا هو العقل كما لا يخفى ومن هنا يظهر ضعف ما ذكره السيد في المفاتيح من عدم شمول الادلة لصورة التعارض معللا بانه لا يصح النقض بالمسائل الفقهية كانقاذ غريقين وثانيا انه لا يستلزم استعمال اللفظ في الوجوب التعييني والتخييري بل المراد من الادلة هو التعييني ولو في مقام المعارضة والتخيير انما هو من حكم العقل فتامل ثانيهما الاخبار العلاجية الحاكمة بالتخيير والفرق بين الوجهين اختصاص الثاني بتعارض الخبرين الصحيحين بخلاف الاول فانه تمسك بادلة المتعادلين ولو كان احدهما من الكتاب والاخر من السنة واما ارباب الظنون المطلقة فيحصل على مسلكهم الظن الشخصي بانتفاء الثالث واختصاص الحجة في الدليلين المتعادلين وهذا الظن كغيره من الظنون المعتبر عندهم ولعدم امكان التشخيص ما هو الدليل منهما يحصل الشبهة فلا بد من الرجوع الى مسئلة البراءة والاحتياط في الشبهات فكل على مذهبه مذهبنا ان كان الشبهة تكليفية وجوبية باقسامها فالحكم البراءة شرعا وثبوت الاستحباب العقلي اذ مع احتمال الكراهة لا ضرر في فعله بخلاف تركه لاحتمال الوجوب وكذا في الشبهة التحريمية مع ثبوت الكراهة العقلية حتى في صورة احتمال الاستحباب لان دفع المضرة اولى من جلب المنفعة وان كانت من الشبهات التي وقع فيها الشك في المكلف به فالحكم هو الاحتياط واما حكم التعادل عند القائلين بالظنون الطريقية كصاحب الفصول واخيه المحقق البارع فهو التخيير لان الشهرة القائمة على القول بالتخيير توجب الظن بانه هو الطريق وهذا غير التخيير العقلي الذي يحكم به العقل من باب الضرورة وغير التخيير الشرعي المستفاد من الاخبار العلاجية واما حكمه عند القائلين بحجية الخبر الموثوق بصدقه كما هو ظاهر المتقدمين من الاصحاب فان كان مرادهم الوثوق الشخصي فحكمها الرجوع الى المرجحات الصدورية كمخالفة العامة والا لنسبة ان وجد والا فالرجوع الى الاصل الموافق لاحدهما لا كل اصل فهو التعادل ويمكن صورة الرجوع الى الاصل بسبب الاجمال كما هنا او الرجوع اليه بسبب التساقط كما هو احد الاقوال على القول بالظنون الخاصة والثمرة انه يلزم على الرجوع الى الاصل المخالف المخالفة القطعية هنا بخلاف صورة التساقط لان معنى الحكم بالتساقط هو الحكم بانهما معدومان فيرجع الى كل اصل وان كان مخالفا وان كان مرادهم الظن النوعي فحكمه كحكمه على القول بالظنون الخاصة فيحكم فيه بالتخيير الشرعي **قوله** ثم اللازم بعد عدم التساقط الخ **اقول** لا يخفى ان مفاد الاخبار العلاجية مختلف فيستفاد من بعضها الاحتياط مهما امكن ومن بعضها التخيير ومن بعضها مجرد التوقف

في مباحث التعادل والترجيح

قوله قد يقال بل قد قيل اه **اقول** وربما يستدل عليه بوجه آخر وهو ان الجمع غير ممكن كما هو المفروض والترجيح بلا مرجح باطل فلا بد من الحكم بالتساقط وفيه ان الحصر غير حاصر لاحتمال التخيير الشرعي على ما بيّنّا **قوله** لان دليل الحجية آه **اقول** هذا ما استدل به السيد ره في المفاتيح وملخص مرامه ان ادلة حجية الخبر اما ان يدل على الوجوب التعييني فقط فهو المطلوب او التخييري فقط ولم يقل به احد مع انه يلزم التخيير في صورة عدم التعارض ايضا فيا اخذ المكلف بمؤداه او بالاصل وهو بديهي البطلان او على القدر المشترك بينهما وهو مطلق الوجوب وهو باطل ايضا للزوم التجوز المجازية مع قصد الخصوصية فلا بد من القرينة فيلزم عدم الوجوب التعييني في صورة عدم التعارض لعدم القرينة فيلزم التوقف فيه فان قيل القرينة موجودة وهي عدم وجود المعارض قلت القرينة ما يعين المعنى المجازي ويرفع الاحتمال وعدم ظهور المعارض ليس كذلك اذ لا يعين الوجوب العيني لان عدم وجدان المعارض اعم من عدم وجوده او على التعييني والتخييري معا وهو باطل ايضا لعدم جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ولو بنينا على جوازه لا يجوز هنا الا شك في مرجوحيته وقد دار الامر بينه وبين التقييد في ادلة حجية الخبر بصورة عدم التعارض وهو اولى كما تقرر في محله **قوله** ولكن ما ذكره من الفرق آه **اقول** الكلام المستوفى والبيان المستقصى في الجواب عن دعوى عدم شمول الاجماع هو ان يقال ان المانع من دعوى الاجماع في محل الكلام ان كان وجوب المخالف في جمعة نظيرها بجمع الى الحكم بالتساقط فجوابه ان ذلك لا ينافي الاجماع اذ المراد هو الاجماع على القاعدة الكلية المقيدة وهي حجية كل خبر واحد الا ان يقوم الدليل على عدم حجيته والقائل بالتساقط لا ينكر بل يدعي في هذه الصورة وجود الدليل على عدم الحجية وهو وجود التنافي وبمثل ذلك يجاب عما يقال في مسئلة حجية الكتاب من ان الاجماع لم يقم على حجيته في مقابل الخبر والقدر المسلم منه هو صورة عدم وجود الخبر في مقابله بيانا ان المخالف لم يخالف الاجماع بل يدعي قيام الدليل على عدم حجيته حينئذ وهو الاخبار القطعية وان كان المانع عدم امكان تحققه في صورة التعارض لعدم القابلية ففيه ان المانع ان كان هو ذات كل منهما مع قطع النظر عن معارضه فضعفه ظاهر لان احدهما مع الاخر حينئذ كالحجر الموضوع بجنب الانسان وان كان المانع تعارضهما فمجرد ذلك لا يوجب السقوط عن الحجية نعم ينفع ذلك في مباحث الالفاظ والتعارض من حيث الدلالة كما اذا ورد عام ان متعارضان مثل اكرم العلماء ولا تكرم العلماء فان كلا منهما يسقط الآخر عن الظهور فيسقط عن الحجية لابتنائها على الظهور فيتساقطان ولذا نقول بالتساقط هنالك ولا نحكم بالتخيير لانه بعد احراز الدليلية والمفروض زوال افادة الظن عن كل منهما بالآخر وكذا التعارض في الاصول العملية كما اذا تمم الماء الطاهر القليل كرا بالنجس فاستصحاب طهارة المتمم بالفتح يقتضي طهارة المجموع واستصحاب نجاسة المتمم بالكسر يقتضي نجاسته فيحكم بالتساقط والرجوع الى سائر الاصول لحصول الاجمال في ادلة الاستصحاب من جهة التعارض الموجب للسقوط عن الاعتبار ولا ينفع في التعارض من حيث الصدور كما فيما نحن فيه وان اريد بذلك ان التعارض يوجب عدم قيام الاجماع على حجيتهما فهو التزام بالحجية وقد يقال في الاعتراض عليه ان اريد الاجماع العملي فلا شك ان عمل الاصحاب على الاعتبار في كل منهما ولذا كان اصحاب الائمة عليهم السلام يسئلونهم عن حكم المتعارضين وان اريد الاجماع القولي فلم يفصل احد في الحجية بين الصورتين **قوله** كما ترى **قوله** واما ما كان وجود احدهما آه **اقول** وذلك كالخاص بالنسبة الى العام بناء على حجية ظهوره من باب الظن الشخصي كما اختاره بعض العلماء **قوله** فافهم **اقول** لعله اشارة الى ان هذا انما يتجه اذا كانت الامارة المانع عنه وليس المقام كذلك فان وجود كل من المتعارضين يمنع عن وجوب العمل بالآخر من دون تعيين الامارة المانعة عن الممنوعة فكل منهما مانع وممنوع **قوله** لكن هذا كله آه **اقول** لا يخفى ان المشهور المستنبط من كلمات الاصحاب في مسئلة التقليد وغيرها هو التخيير البدوي الا ان الذي في بادي النظر على مقتضى هذا التحقيق هو الحكم بالاستمرار كما ذهب اليه بعضهم لانه على تقدير سببية الاخبار انما تكون المصلحة في نفسها وليس المراد فيها ادراك مصلحة الواقع ولما لم يمكن جمع المصلحتين يحكم بالتخيير بينهما ولا شك ان الخبر الآخر لا يزول مصلحته باختيار هذا الخبر بل هي باقية غير مجتمعة مع مصلحة هذا الخبر فللمجتهد ان يختار احدهما او لا ثم يختار الآخر وبما قررناه ظهر لك ان العمدة في اثبات الاستمرار هي احراز المقدمة المذكورة ههنا اعني كون التخيير مبتنيا على السببية ثم لا حاجة الى ما استدلوا به على الاستمرار ولو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن لما قد يحتاج الاشارة اليه ما التجئ اليه من حكم العقل وهو لا يفرق بين الصورتين وفيه انه انما يتم اذا تم التخيير على طريقية الاخبار لكون مؤدى الخبر المختار حكما واقعيا لكنه لا يتم كما عرفت واما ما يقال في الجواب من انا نمنع تساوي الصورتين لان العقل انما جوز ترجيح المختار فلا يجوز غيره فليس على ما ينبغي كما هو ظاهر ومما استدلوا به ايضا اطلاق الاخبار فلا وجه لتقييدها وفيه ان اطلاقها وارد في مقام الحكم باصل التخيير فلا يتمسك به نظير ما ذكره الفقهاء في رد الشيخ ره حيث استدل باطلاق قوله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم على طهارة موضع عضة الكلب من الصيد من ان الاطلاق وارد في مورد حكم آخر وهو الحلية فلا يمكن التمسك به في اثبات الطهارة وربما يستدل بالاستصحاب ايضا وفيه انه انما يتم على القول بالمسامحة العرفية في احراز الموضوع واما على القول بالمداقة العقلية فلا يتم لاحتمال مدخلية التحير في الموضوع وقد زال باختيار احد الخبرين هذا لكن النظر الدقيق لاهل التدقيق والتامل الحقيق لارباب التحقيق يحكم بصحة المشهور استنادا الى ان الامر دائر بين تعيين الابتداء والتخيير بينه وبين الاستمرار والاصل يقتضي الاول كما اذا علم بوجوب عتق الرقبة المؤمنة وشك في تعينها بل الامر هنا اوضح اذ الشك هنا انما هو في التكليف المكلف به فيجري البراءة وهنا في طريق [illegible]

فلا تجري قد يتمسك فيه بالاستصحاب ايضا والمراد استصحاب حكم الخبر المأخوذ اولا ويرد عليه ما اورد على الاستصحاب السابق مع انه مزال بالنسبة الى
التخيير لزوال الشك فيه بعده وتارة يتمسك بلزوم الهرج والمرج لو بني على الاستمرار لاختلاف الدواعي في الاوقات بالنسبة الى الاشخاص والاحكام و
اعترض عليه بان التعادل قليل من جهة الاكتفاء بمطلق الظن في باب الترجيح مع قلة اختلاف الدواعي ايضا ثم على المختار يكون غاية التخيير مجرد الاخذ
او انقضاء وقت العمل بالمأخوذ ولو لم يعمل به او نفس العمل وجوه اوقوال يستفاد من كلماتهم في مسئلة التخيير بين المجتهدين وغاية ما يمكن ان يستدل
به للاول اطلاق الاخبار وللثاني ان الاخذ مقدمة العمل فلا يجب قبل وجوبه فيجوز تركها وعلى الثالث ان المقصود من الاخذ هو الاطاعة وهي
يتحقق الا بالعمل والاقوى هو الاول لما ذكر والاطلاق ساكت مجمل بعد ملاحظة مرحلة المقدمية بل الاتم ما كان بالاطلاق مجملا فلا بد من الرجوع الى الاصل
الجاري في المقام ولا ريب ان الاشتغال يقتضي كفاية الاخذ في عدم جواز العدول الى الآخر مع ان الاصل حرمة العمل بالظن خرج المأخوذ اولا وبقي تحت الاصل
وخروج الثاني غير معلوم **قوله** فهل يحكم بالتخيير والعمل بما طابق اه **اقول** الاحتمال الثالث هو التوقف الذي جعلناه من الاقوال لما اشرنا و
سيشير اليه المص من ان التوقف في الفتوى لا ينافي الاحتياط في العمل وقد عرفت مما ذكرناه دليل القول بالتساقط والقول بالتخيير واما التوقف فاستدل عليه
بوجوه الاول ان المفروض عدم امكان الجمع فلا بد من التوقف لان الضرورة تتقدر بقدرها فلا بد ان يحكم بخروج واحد منهما وسقوطه عن الحجية لا الواحد
المعين ليلزم التخيير بل الواحد المعين عند الله المترجح بمرجح واقعي فيكون الامر بين الحجة واللاحجة وهو موضع التوقف في الفتوى والاحتياط في العمل
ان امكن والرجوع الى الاصول ان لم يمكن اذ وجد هناك اصل والا فالتخيير وهذا تمام الكلام فيه ورد بان المدار على المرجحات المنصوصة المعلومة لوجود
مرجح في الواقع لا يكفي في الترجيح فيكون الامر بين الحجتين فمع عدم امكان الجمع يحكم بالتخيير الثاني ان كلا من الخبرين يدل على نفي مؤدى الآخر ونفي
غيره من الاحكام الخمسة فهما متفقان في نفي غير مؤداهما من الاحكام ومختلفان في مؤداهما ولا ريب في حجية كليهما فلا بد من العمل بهما فيما اتفقا فيه
فيبطل القول بالتساقط ولا بد من طرحهما في محل التعارض ولا التخيير للتنافي بينهما فيبطل القول بالتخيير ايضا واجاب عنه اولا بان مثل ذلك يجري في
ادلة حجية الخبر بالنسبة الى مدلولها المطابقي اعني مطلق الالزام والوجوب والالتزامي اعني الوجوب العيني فيثبت التخيير وثانيا بان العمل بالمدلول الالتزامي
بالنسبة الى سائر الاحكام وعدم العمل بالنسبة الى المعنى المطابقي غير معقول لتبعية الاول للثاني وهذا نظير القول ببقاء مدلول الدليل
التزاما مع قيام دليل على ارتفاع حرمة التنافي في مورد من الموارد او القول ببقاء صحة العقد الدال عليها بلزوم الوفاء التزاما بعد قيام الدليل
على عدم لزوم عقد خاص الثالث بناء العقلاء كما اذا ورد للمريض من قبل الطبيب خبران متعارضان في شرب الدواء المخصوص وعدمه او للوكيل من قبل
الموكل في ايقاع المعاملة المخصوصة وعدم ايقاعها واجيب بانه قياس مع الفارق اذ الامور العادية العرفية مبناها على الظن لتعلقها بالاشياء
كثيرا ولا يحصل الظن في صورة التعادل لامتناع الظنين المتخصيصين فلا بد فيهما من التوقف بخلاف الشرعيات فانها مما يطلب فيها الاطاعة ولا يمكن
الاعتذار فيها بعدم معرفة المطلوب بعينه بعد التمكن من العمل باحد المتعادلين مع ان باب العلم مفتوح غالبا في الاولى فلا بد من التوقف بخلاف الثانية
ولذا لا نحكم بالتخيير بالنسبة الى الحاضرين والمشافهين بل نحكم بالتوقف كما هو صريح بعض الاخبار العلاجية مضافا الى ان الاولى توصليات يقصد بها الوصول
الى الامر الواقعي كبرء المرض مثلا بخلاف الثانية فان المقصود منها الاطاعة وهي يحصل بالتخيير الرابع الاخبار وسيجيء الكلام فيها **قوله** وقد طعن في
ذلك التاليف اه **اقول** قال صاحب الحدائق في رد رواية الغوالي فانا لم نقف عليها في غير كتاب الغوالي مع ما هي عليه من الرفع والارسال وما عليه
الكتاب المذكور من نسبة صاحبه الى التساهل في نقل الاخبار والاهمال وخلط غثها بسمينها وصحيحها بسقيمها انتهى قيل ويشهد بذلك ملاحظة كتاب
المجلي فانه مشتمل على اخبار لم يذكر في كتاب لا كتاب مشارق الانوار للحافظ البرسي او غيره من كتب العرفاء الذين لا يلاحظون سند الاخبار لكمال فن هذه
الاعصار وقد تعرض لها بعض ما يناسب المقام في حجية البراءة **قوله** فهي محمولة على صورة التمكن اه **اقول** اخبار التوقف التي استدل بها طائفتان من
الدالة على التوقف عند الشبهة مطلقا والدالة على التوقف عند الشبهة الناشية من تعارض النصين ويرد على الاستدلال بها مضافا الى ما ذكره
الاستاد ان الطائفة الاولى لا دلالة لها على المطلوب لان نظرها الى الحكم الواقعي واخبار البراءة التي يرجع اليها التخيير ناظرة الى الحكم الظاهر
فلا منافاة ولو سلم فيحصل التعارض بينها وبين اخبار البراءة والترجيح للثانية لكثرتها وصحة طرقها وموافقتها للكتاب والسنة والاجماع
والعمل ولو سلم فيحكم بالتخيير كما هو الاصل في تعارض النصين كذا قيل ولا يخفى ما فيه من التعقيب بلا دليل والمصادرة في التعليل والحق في
الجواب ان يقال ان اوامر التوقف ارشادية تابعة للمرشد اليه لا تدل على الوجوب بخلاف اخبار البراءة فانها في مقام جعل الحكم الظاهري فلا بد من
اخذ مؤداها او يقال ان الاولى عامة لصورتي العلم والجهل والثانية خاصة بالثانية فيحمل العام على الخاص فلا تنافي بينهما وقد تقدم الكلام
المناسب للمقام في مباحث البراءة مستقصى واما الطائفة الثانية فهي معارضة باخبار التخيير التي هي اقوى بملاحظة المرجح الداخلي من الكثرة
والنص والخارجي من عمل الاصحاب واما الجمع بين اخبار التخيير والتوقف بحمل الاولى على الجواز والثانية على الاستحباب كما نقل عن الفاضل
المجلسي او حمل الاولى على موارد العبادات المحضة كالصلوة والصوم والثانية على حقوق الادميين كالزكوة والنكاح والدين ونحوها كما صدر عن
المحدث الاسترابادي او حمل الاولى على ما يضطر الى العمل باحدهما والثانية على ما لا يضطر الى العمل باحدهما كما حكي عن صاحب الغوالي او حمل الاولى على

في مباحث التعادل والترجيح

في فائدة نذر فراجع لعلّها موسى تطلع على حقيقة الامر فاختلافهم من قبيل الشكّ والشكّ لا فلا بدّ من الرجوع الى المرجّح ثم الاصل كانه لا لفظ في البين مجهول اجماله ولا قائل بالتخيير او التوقف هنا بل اجمعوا على التساقط والرجوع الى الاصول غاية ما في الباب اختلافهم في الاصول في الموارد ففي مسئلة الغناء يرجع الى الاحتياط لانها الشبهة المحصورة وفي مسئلة التصعيد الى البرائة او الاشتغال على اختلاف القولين في اجزاء العبادات وشرائطها فالقائل بالاول كالمحقق القمي ره يحكم بصحة غير التراب والقائل بالثاني كصاحب الفصول يحكم بعدمها **قوله** بقي هنا ما يجب التنبيه **اقول** بقي هنا امور ينبغي التنبيه عليه احدها انّه قد يتوهم انه لا يمكن العمل باخبار التخيير اصلا لمعارضتها مع اخبار الترجيح بل معارضتها بانفسها بعضها مع بعض اما الاول فظاهر واما الثاني فلان بعضها يدل على وجوب التخيير ولا وبعضها مع فقد بعض المرجحات وبعضها مع فقد بعض اخر ويمكن دفعه بان تعارضها في كلا المقامين من باب تعارض العام والخاص المطلقين اما في الاول فلان اخبار الترجيح يدل على وجوبه مع وجود المرجح واخبار التخيير على جواز التخيير مطلقا وقضيته حمل العام على الخاص هي الرجوع الى المرجح مع وجوده والى التخيير بدونه واما الثاني فلذلك ايضا فان بعض اخبار التخيير يدل على الرجوع اليه مطلقا وبعضها على الرجوع اليه مع فقد هذا المرجح الخاص فيخصص العام ويدل على هذا التخصيص خصوص رواية الحسن بن جهم عن الرضا عليه السلام المروية في الاحتجاج وسيأتي ذكرها وعلى هذا فيعمل بهذه الرواية لعدم التعارض بينها وبين اخبار الترجيح اصلا واخصيتها من سائر اخبار التخيير ثانيها انه قد يشتبه الفرق بين هذا التخيير والتخيير في مثل خصال الكفارة مع ان بينهما فرقا ظاهرا حيث ان المستنبط من الدليل في الثاني ان التخيير هو حكم الله الواقعي لكل احد حتى المشافهين وفي الثاني انه الحكم لمن تعارضت الاخبار بالنسبة اليه ان علم ان حكمه غير ما كان غير ذلك ثالثها انه اذا حصل التعادل ودل دليل على عدم التخيير من اجماع وغيره فالحكم حينئذ هو الرجوع الى الاصل ووجهه ظاهر مما قدمناه **قوله** ره انه يكفي في تقييدها آه **اقول** لقائل ان يقول ان التقييد بها لا يجدي في اثبات المطلب لان الاطلاق بالنسبة الى غير تلك المرجحات فيكون كالعام المخصص بالمجمل الباقي **قوله** الترجيح تقديم احدى الامارتين آه **اقول** الترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا كما في القوانين تبعا لشرح الزبدة والظاهر انه يستعمل في معنى الجعل والنسبة كليهما كما يستعمل باب التفعيل فيهما كثيرا فالاول كما في التعيين فانه بمعنى جعل الشيء متعينا والثاني كما في التفسيق والتعديل فانه بمعنى النسبة الى الفسق والعدالة لا جعل الفسق والعدالة لواحد منهما في الفاسق والعادل وقد اجتمع المعنيان في قولهم الترجيح بلا مرجح فانه بمعنى نسبة الى الرجحان مع عدم ما يحدث فيه الترجيح ومحصله الترجيح ظاهرا بدون مرجح في الواقع فما ذكره المحقق القمي ره من ان الاول بمعنى التقديم والاختيار والثاني بمعنى الرجحان ليس على ما ينبغي ومبدأ الاشتقاق فيهما واحد فان كلا منهما مشتق من الرجحان وهو الموازنة واما في الاصطلاح فعرفه المحقق المذكور تبعا للحاجبي بانه اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها وعرفه الاستاذ تبعا للبهائي والفاضل الجواد بانه تقديم امارة على اخرى في العمل وهو الانسب لما عرفت من انه فعل المجتهد لا صفة الامارة واما ما ذكره المحقق القمي ره في بيان الرجحان ما اختاره من انه لما سلف التعارض والتعادل اللذين يستعملان في هذا الباب حيث انهما صفتان للامارة لا فعلان للمجتهد ففي غاية السقوط لانهما من باب التفاعل فلا بد ان يكون المبدء مما يقوم بالطرفين ولا اه تصف كل منهما به بخلاف الترجيح فانه ليس بمعنى التراجح بل لا معنى له في نفسه وكونه بمعنى الترجح خلاف الظاهر وكيف لا يكون كذلك والحال انه لم يستعمل في شيء من الكتب فيما رأيناه الا بلفظ التفعيل فترجيح البهائي والفاضل الجواد للتعريف الثاني على الاول ترجيح للراجح مع ان الانسب بلفظ الجمع كما وقع في بعض الكتب هو ذلك والعجب انه ره في فعل الفاضلين المذكورين استنادا الى انه لا مشاحة في الاصطلاح مع انه انما ينافي كان فعلهما ابطال التعريف الاول لا ترجيح الثاني عليه سيما في مثل هذا الاصطلاح الذي ليس مبتنيا على قاعدة النقل لعدم المناسبة كما في التعريف الثاني ثم ان له كلاما غير منقح المراد حيث قال نعم للاعتراض عليه وجه لو لم يثبت الاصطلاح باطلاق الترجيح على فعل المجتهد ايضا ولعل المناقشة انما هو على من يمنع ذلك ووجهه ان مصدر التفعيل انسب بفعل المجتهد من الامارة انتهى والذي يخطر بالبال في تفسيره ان الاعتراض على التعريف الاول انما يتجه اذا لم يثبت اصطلاح في لفظ الترجيح حتى بالنسبة الى اطلاقه على فعل المجتهد ايضا ولعل الاعتراض انما هو على من يمنع ثبوت الاصطلاح فيه ووجه توجه الاعتراض حينئذ انه اذا لم يثبت الاصطلاح بل فلا ان يراعى الانسب والانسب باللفظ هو التعريف الثاني وفي العبارة احتمال اخر يظهر بالتأمل فيها **قوله** الرابع في بيان المرجحات آه **اقول** اي بيان ان المرجحات انها داخلية وانها خارجية **قوله** وحكي عن جماعة منهم الباقلاني آه **اقول** المنقول عن الباقلاني انه هو فيما سيأتي حكاية الاستدلال به من العلامة في النهاية وهو ان زيادة الظن لو كان مرجحة وهو غير معتبر اذ لو كانت معتبرة في الامارات لكانت معتبرة في الشهادات لوجود المناط فيها ايضا وهو رجحان الاظهر على الظاهر واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله حيث انه لا يعمل في الشهادات بالراجح بكثرة العدد والاعدلية والاورعية لنا لكن يمنع الملازمة وعليه ما ذكر لجواز ان يكون العلة في الرجحان انما هو من الصحابة العمل به وهو مفقود في الشهادات دون الامارات ولا دلالة على اعتبار بعض المرجحات في الشهادات ليس لاجل زيادة الظن بل للدليل من الخارج واعتبار القضاء به مطلق زيادة الظن في ترجيح الامارات تم مع ان مراد المستدل ان زيادة الظن لو كانت معتبرة لكانت معتبرة في الشهادات مطلقا فلا ينافيه اعتبارها فيها في الجملة وفيه تأمل الا ان المستدل بهذا الاستدلال انه قد لو تم استدلاله فيتم مقصوده لانه ينفي الترجيح بالمرجحات الظنية وليس عندهم مرجح منصوص فينفي مطلق الترجيح واما المستدل به من الخاصة كالعلامة فلا يتم مقصوده الا

لم يعمل بالمرجحات المنصوصة لتعارض الاخبار فيها **قوله** ذ توهم استقلال العقل بوجوب العمل آه **اقول** توضيحه ان العقل يحكم بان الامارة ان كانت حجة من باب الطريقية بمعنى ان المقصود منها هو الوصول الى الواقع فاذا وجد للواقع طريقان احدهما اغلب مصادفة من الآخر فلا بد ان يعمل به لئلا يفوت الغرض وهو الوصول الى الواقع وحاصل الدفع ان الامارة المعتبرة من باب الطريقية على قسمين لانه اما ان يلاحظ فيها وصف الظن الفعلي او النوعي المقيد بعدم الظن على الخلاف واما ان يلاحظ فيها مجرد الطريقية النوعية المطلقة فالاولى يتم فيها ما ذكروا واما الثانية فلا لحصول العذر بها كيف كانت فلا يلاحظ فيها القوة والضعف **قوله** نعم لو كان الوجوب في احدهما اكد آه **اقول** لا يخفى ان المناط هو الاهمية في نظر الشارع سواء كان الواجب من حق الله او من حق الناس فما ذكره بعضهم في مقام التشقيق من ان الواجبين المتزاحمين اما ان يكون كلاهما من حق الله او من حق الناس او احدهما من حق الله والآخر من حق الناس ففي الاول والثاني يتخير بينهما المكلف الا ان يثبت اهمية احدهما وفي الثالث يقدم الثاني الا ان يعلم كون الاول اهم فلعل المراد منه بيان ما هو الاهم على وجه كلي اذ لا ريب ان تقديم حق الناس على حق الله انما هو من جهة اهميته في الجملة ثم ان ظاهر كلام المصنف ره كغيره انه مع وجوب الاهم يختص التكليف به ويسقط التكليف عن الآخر وربما يورد عليه بان اهمية احد الواجبين في نظر الشارع انما يقتضي اولوية اختيار المكلف له وابن ذلك من اختصاص التكليف به بحسب الشرع بل لا بد ان يقوم هناك دليل شرعي على وجوب تقديم الاهم كما في الصلوة اليومية بالنسبة الى صلوة الكسوف ونحوها وفيه ان المقصود من الاهم في هذا المقام هو ما يكون وجوبه اكد في نظر الشرع واهتمامه به اكثر ولا ريب انه اذا كان الحال على ذلك كان الاخذ بالاهم كذلك متعينا عند الدوران بينه وبين غيره وثبوت الاهمية على الوجه المذكور ظاهر من ملاحظة الشرع ومذاق الادلة الشرعية من غير حاجة الى قيام دليل خاص عليه فاذا ثبت ذلك من الشرع قضى بتقديم الاهم كما هو ظاهر من ملاحظة موارده **قوله** واجاب عنه في محكي النهاية آه **اقول** اورد عليه بان اعتبار بعض المرجحات في تعارض البينات ليس لاجل زيادة الظن بل الدليل من الخارج ان اعتبار القضاة به مطلقا وزيادة الظن في ترجيح الامارات ثم مع ان عمدتها المستند انما هو زيادة الظن لو كانت معتبرة لكانت معتبرة في البينات مع ان اعتبار ما فيها في الجملة وفيه ما لا يخفى **قوله** وحمل اخبار الترجيح آه **اقول** انما عدله على ذلك لعله كثرة اختلافها الدالة على عدم وجوب العمل نظير ما ذكروه في باب منزوحات البئر من ان اختلاف اخبارها في التقدير يشعر باستحباب النزح بها وفيه ان مطلق الاختلاف لا يدل على ذلك والا فاغلب الاخبار في غالب الاحكام مختلفة نعم لو بلغ درجة يحصل القطع به من جهته كما في اخبار البئر اتجه الحكم به كما صرح به شيخ الجواهر ره في مسألة الحبوة **قوله** خصوصا مع التعليل آه **اقول** وجه الخصوصية ان الظاهر من ذلك التعليل وغيره مثل اعتبار الاصدقية والاوثقية والمجمع عليه كون حجية الاخبار من باب الطريقية وكذا المرجحات ولا معنى للاخذ بالطريق استحبابا ونظير هذا ما ذكره الاستاد في رد السيد المحقق الكاظمي ره في باب اسيد على الاصل في حرمة العمل بالظن في عدمها وكذا ما ذكره في تقريب انه انتفر فراجع **قوله** فتأمل آه **اقول** لعل وجهه امكان التفكيك مع وجود القرينة عليه **قوله** لانه اخذ بحكم الطاغوت آه **اقول** يظهر من هذا التعليل انه لو اخذه بعد حكم قاضي الجور لا من جهة حكمه والانقياد له بل من جهة استحقاقه او بقصد التقاص لم يكن سحتا وهو كذلك على المشهور فيجوز اخذه كذلك كما يجوز اخذه لو توقف حصول حقه على الترافع عنده لامتناع خصمه من الترافع الى غيره فهو نظير الاستعانة بالظالم في تحصيل حقه الثابت المتوقف على ذلك فانه حينئذ على الممتنع لا عليه كما هو ظاهر من النصوص المعتبرة **قوله** قال ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة آه **اقول** قد يستشكل في هذه الفقرة وما يشابهها في الاخبار الاخر بان سنة رسول الله صلى الله عليه وآله هي طريقة لعمل ثبوت التعدد في لفظ السنة وهي غير معلومة لنا الا من جهة الاجماع او الحديث الاول اذ المحقق لم يكن الخبر المخالف له حجة حتى يحتاج الى الترجيح والثاني ان كان من طرق الخاصة فيعود الاشكال لانه في مقام المعارضة ايضا وان كان من طرق العامة فالاخذ به هو الاخذ بما وافق العامة وقد امروا بالاخذ بما خالفهم **قوله** وهذه الرواية الشريفة وان لم تخل عن الاشكال آه **اقول** الاشكال في هذه الرواية اما من حيث السند واما من حيث الدلالة اما الاول فقد حكم المحقق المجلسي ره في البحار بكونه موثقا وصرح صاحب الوافية بصحته حيث قال في مقام ذكر ما لنا سعة ما رواه الكليني ره في باب اختلاف الحديث من الكافي في الصحيح عن عمر بن حنظلة الخ ولا كلام في رجال السند الا في رجلين داود بن الحصين وعمر بن حنظلة اما داود فقد وثقه النجاشي فقال انه ثقة وذكر الشيخ ره انه ثقة فطحي والظاهر ان نظر الفاضل التوني الى كلام النجاشي واعلميته من الشيخ في هذا الفن فحكم بصحته بناء على ما ذكره المحقق الشيخ محمد سبط الشهيد الثاني ره ان مراد النجاشي من الثقة كلما يذكره هو العدل الامامي الضابط ونظر صاحب البحار الى قول الشيخ وهذا هو الحق اذ لو سلم ما نقله الشيخ محمد ره فقد قرر في محله ان الجارح مقدم على المعدل لعدم المعارضة وذكر الوحيد البهبهاني ره في الفوائد الرجالية وجها آخر لتقدم قول من يقول في رجل من الرواة انه فطحي او نحو على قول من يقول انه ثقة وهو ان ثقة ظاهر في كونه اماميا وفطحي او نحوه نص في عدمه فيقدم النص على الظاهر ويحكم بكونه فطحيا او غيره مع كونه موثقا وفيه ان هذا اذا اتحد قائل النص والظاهر الا تعدد اللهم الا ان يوجه بان كون لفظ ثقة ظاهرا في الامامي انما هو من جهة حال المسلم في كونه اماميا ومن كون فطحي مثلا نصا انه مبني على العلم فلا منافاة لرجوعه حينئذ الى الاول ولا ادري لم ما يرجع الى ما ذكرناه واما عمر بن حنظلة فنقل الشهيد الثاني في مواقيت الصلوة عنه حديثا ثم ذكر انه يستفاد منه كونه موثقا وذكر سبطه الشيخ محمد ره ان كلما انا امل في هذا الحديث لا يتبين لي وثاقة عمر بن حنظلة كما افاده جده ره انتهى وقد تكلمنا فيه في نهاية من ذكي شرح

في مباحث التعادل والترجيح

منظومتنا في علم الدراية واما الثالث اعني الاشكالات التي لا تقتضي ثبات الى بعضها شيخنا الاستاد وهي راجعة الى وجهين احدهما ان قلنا دلالة الخبر على الترجيح في الخبرين المتعارضين وثانيهما ما تكون دلالته بعد التسليم من باب التعبد المحض بل لا يتم الا بالظن المطلق فهو المرجح اما الاشكالات الراجعة الى الاول فمنها ان الروايات واردة في مقام الحكم لا الرواية وينتفع اولا بالاجماع المركب وثانيا بان ترجيح احد الحكمين انما هو باعتبار سنده وهو الرواية ويشهد بذلك قوله عليه السلام ينظر الى ما كان من رواياتهم الخ ومنها انها اخص من المدعى لاختصاصها بروايات الحكومة والقضاء فلا يشمل العبادات مثلا ويظهر اندفاعه مما مر ومنها انها مخالفة للاجماع في موردها اذ ليس للمترافعين ترجيح احد الحكمين بل وظيفتهما القبول تعبدا فالخبر غير معمول به في مورده فضلا عن غيره وفيه منع الاجماع بالنسبة الى زمان صدور الخبر الذي كان حكم الحاكم بمضمون الخبر ولذا ذكر الشيخ ره ان فتاوى ابن بابويه بمنزلة الروايات فيرجع الى الترجيح في الروايات نعم يتم بالنسبة الى هذا الزمان الذي يكون الحكم فيه مبنيا على الاجتهاد فالخبر معمول به في مورده ويتمسك به في غيره بالاجماع المركب ومنها ان مورد الخبر غير معقول لبطلان الحكمين بعد المناقضة ترتيبا وفيه ما مر من اختصاصه بالنسبة الى هذه الازمنة دون ذلك الزمان ومنها انه مخالف للاجماع من جهة اشتماله على تقديم صفات الراوي على الشهرة مع ان العمل على خلاف ذلك وجوابه ان التقديم انما هو في المشهور في الفتوى والمراد هنا هو المشهور في الرواية كما يشهد به قوله فان كان الخبران عنكم مشهورين الخ وبهذا يندفع ما توهمه المحقق القمي ره من التنافر والاضطراب في الخبر حيث ان العلة لا تناسب المعلول اذ الاجماع غير الشهرة ثم اخذ في توجيهه اذ المجمع عليه مشهور بهذا المعنى واما الاشكالات الراجعة الى الثاني فمنها ان مقتضى التعبد بالخبر اجتماع جميع الصفات المذكورة في الراوي مع ان الاخباريين المتحصين في التعبد ايضا يكتفون بواحدة منها فيعلم ان المدار على الظن المطلق الحاصل منها ومنها ان الحكم بتقديم خبر الاصدق نص في كون المدار على الاقرب الى الواقع فيكون المدار على الظن المطلق ومنها انه لو سلم التعبد فلا فائدة في الامور المذكورة لا تعرف الا بالظن المطلق سيما العدالة فان الطرق التعبدية المجعولة في معرفتها لا تمكن في حقنا اما المعاشرة والصحبة المتأكدة فظاهر واما الشياع فلان المخبرين بها متعددون كالنجاشي والكشي والشيخ ره ولا يحصل بهم الشياع واما شهادة العدلين فلعدم اطميناننا بان شهادة الرجاليين في حق الرواة انما هي مستندة الى الطرق المجعولة لها اما المعاشرة فظاهر اذ ليس لهم الا كما لنا وكذا الشياع والشهادة لحصولها لهم ببعيد فالظاهر ان تقديمهم للرواة مبني على الامارات الحدسية الظنية الغير التعبدية ولو فرض استناد شهاداتهم الى الشهادة حملا لفعلهم على الصحة فلا ينفع شيئا الفرع في الروايات اجماعا وهذا نظير ما ذكره المحقق القمي ره في خبر الواحد من انه لو سلم استناد حجيته الى الاية فتحصيل العدالة والفاسق والخبر يحتاج الى الظن المطلق وبالجملة لو سلم استناد العدالة الى الطرق الشرعية فلا مناص عن الظن في معرفة الاعدلية اذ لم يتعرض لها علماء الرجال بل اكتفوا بالجرح والتعديل والقول بكفاية زيادة المدح بالنسبة الى البعض فيه ذلك البعيد عن الصواب لجواز اعدلية غير الممدوح مع عدم اطلاعهم الا ترى انه لو ورد خبر في فضل كثير لصوم غدير وخبر في الاربعة وغيرهم من الايام المتبركة من غير تعرض لكثرة فضله لم يمكن استكشاف افضلية الاول بمجرد ذلك ومنها ان من جملة المرجحات المذكورة فيها الشهرة في الرواية كما يشهد به قوله ع ينظر الى ما كان من رواياتهم عنا وقوله ع المجمع عليه من اصحابك بعض الرواة وقوله ع ليس بمشهور عند اصحابك وقوله ع رواهما الثقات عنكم ولا يمكن التعبد لنا بذلك مضمونها اذ المراد الوضوح بين الرواة وليس رواة الاخبار لنا الا المحمدون الثلاثة ولا يكفي رواياتهم في الشهرة مع انهم اختصروا بحذف الاسانيد بل اقتصروا على ذكر سند واحد مع عدم كون الاصول الاربعمائة بايدينا فلا يمكن اخذ المرجحات تعبدا لعدم معقوليته بالنسبة الى بعضها فلا بد من مطلق الظن ومنها معارضتها بمرفوعة زرارة فلا بد من الترجيح بينهما بمطلق الظن فاين التعبد وسيأتي الكلام فيه واعلم ان هذه الاشكالات يجري بعضها في بعض الروايات الاخر ايضا كما لا يخفى على المتامل **قوله** الرابع ما رويناه القطب **اقول** قيل ان الراوندي لم يثبت عن القطب ثبوتا شايعا بحيث يكون ما ينقل عنها حجة **قوله** قال قلت خذ بالاحدث **اقول** لا يخفى انه يشترط فيه كون التأخر معلوما مثل ان يكون احدهما عن امام والاخر عن امام اخر كما هو المصرح به في رواية المعلى وقد تمسك بذلك الرواية جماعة منهم الصدوق في باب الرجل يوصي الى رجلين حيث نقل خبرين مختلفين ثم قال ولو صح الخبران جميعا لكان الواجب الاخذ بالاخير كما امر به الصادق عليه السلام **قوله** هذا ما وقفنا عليه الخ **اقول** الاخبار الواردة في باب التراجيح اكثر من ان يحصى ذكر المصنف ره جملة منها ومنها ما رواه في الاحتجاج عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال قلت له يجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة قال ع ما جاءك عنا فاعرضه على كتاب الله عز وجل واحاديثنا فان كان يشبههما فهو منا وان لم يشبههما فليس منا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق فقال ع اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت ومنها ما رواه في السرائر عن موسى بن محمد قال كتبت الى ابي الحسن ع اسئله عن العلم المنقول الينا عن ابائك واجدادك قد اختلف علينا فكيف العمل به على اختلافه والرد اليك فيما اختلف فيه فكتب ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموا فردوه الينا ومنها موثقة ابن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله صلى الله عليه وآله والا فالذي جاءكم اولى به ومنها ما رواه في ديباجة الكافي في حكم الخبرين المتعاضين فقال ع بايهما اخذتم من باب التسليم

في بيان اخبار الباب

وسعكم ومنها ما رواه في الاحتجاج عن الحارث بن المغيرة عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترد اليه ومنها ما في الكافي بعد نقل رواية المعلى قال وفي حديث آخر بايهما اخذت ومنها حسنة منصور بن حازم وفي آخرها اما تعلمون ان الرجل كان يأتي رسول الله صلى الله عليه وآله فيسأل المسئلة فيجيبه فيها بالجواب ثم يجيبه بعد ذلك ما ينسخ ذلك الجواب فنسخت الاحاديث بعضها ببعض ومنها ما عن البحار عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا حدثتم عني الحديث فانحلوني اهنأه واسهله وارشده وان وافق كتاب الله فانا قلته وان لم يوافق كتاب الله فلم اقله واختلفوا في تفسيره فقيل معناه اذا ورد عليكم اخبار مختلفة فخذوا بما هو اهنى واسهل واقرب الى الرشاد فالنحلة كناية عن القبول وقيل ان الصفة قائمة مقام المصدر اي انحلوا اهنأ نحل واسهله وارشده اي احسن قبلوا احسن القبول فيكون ما ذكره بعده في قوة الاستثناء واستظهر بعض الفضلاء ان الاهنأ والاسهل والارشد عبارة عن الكتاب بقرينة الكلام الاخير فالمعنى اعرضوا على الكتاب الذي هو اهنأ من الحديث واسهل وارشد منه والذي يختلج بالبال في حله وجهان احدهما ان كلمة في جار ومجرور موضع ضمير المتكلم يعني اذا حدثتم فاقبلوا في حقي الاهنأ والاسهل والارشد لا غيره فاني ملتي سمحة سهلة والثاني ان النحلة بمعنى العطا كما هو معناها المعروف وتقرأ حدثتم بصيغة المعلوم يعني اذا ذكرتم الحديث للناس فاذكروا اهنأ الاحاديث واسهلها وارشدها لئلا يشمئز منها طباعهم فيحصل لهم التنفر الى ان يتناسوا ولا يخفى ان المعاني المذكورة اكثرها يناسب التفريع بحرف الفاء في الكلام الاخير لا الاتيان بحرف الواو **قوله** فالمقبولة التي نظير رواية داود بن الحصين آه **اقول** سئل الامام عليه السلام في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما اختلاف فرضيا بالعدلين واختلف العدلان بينهما عن قول ايهما يمضي الحكم فقال عليه السلام ينظر الى افقههما واعلمهما باحاديثنا واورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت الى الآخر **قوله** ويمكن التفصي عنه آه **اقول** هذا الكلام ظاهره غير مفهوم المراد اذ ليس المراد في المقبولة ولا في رواية داود بن الحصين قاضي التحكيم انه لم يتفق لمتنازعين على وجه بل اختار كل منهما رجلا وسوء صريح في ارادة القاضي المنصوب مع ان المسئول عنه هو الامام الصادق عليه السلام والظاهر ان السائل لا يريد السؤال عن الحوادث الماضية الصادرة قبل زمان الصادق عليه السلام ولا شك ان قاضي التحكيم يختص بحال الامام واما حال الغيبة فينفذ فيها قضاء المجتهد الجامع للشرائط لعموم الادلة وغيره لا يصح حكمه مط والمراد بحال الغيبة ما يشمل زمان الصادق ايضا لان نصب مطلق المجتهد كان فيه فهو من زمان الحضور ولا يتصور فيه قاضي التحكيم نعم يتصور فيما قبله مما لا اذن فيه لمطلق المجتهد كزمن النبي صلى الله عليه وآله بل لعل خارج من ظهور دليل نصب المجتهد في جميع زمان الجور الذي نهينا فيه عن الرافعة الى قضاتهم وربما احتمل تصويره في زمن الغيبة بالمرافعة الى المفضول مع وجود الافضل بناء على اختصاص التنصيب به والتحقيق نصب الجميع لا اختصاص الافضل كما صرح به بعض الاساطين ومما ذكرناه يظهر النظر في غير الفصول **قوله** بقرينة قوله عليه السلام ولا تتبعوا متشابهها آه **اقول** في كونه قرينة على ذلك ان النهي انما يرد على ما يمكن اتباعه لا الغي **قوله** وظاهر التواريه منه خلافه آه **اقول** لا يخفى ان المتشابه بهذا المعنى انما هو مصطلح الاصوليين واما ان المراد بالمتشابه والمحكم المذكورين في الكتاب والسنة وكلمات الائمة عليهم السلام هل هو المعنى الذي جرى عليه الاصطلاح او معنى آخر فغير معلوم مع انهم ذكروا للمحكم والمتشابه المذكورين في القرآن معاني كثيرة قال السيد الصدر ان المعلوم عندنا من معنى المحكم للنص واما شموله للظاهر فلا ولا يظهر ايضا من الاخبار الواردة في تفسيره هذا الشمول انتهى ونقل عن الشيخ الفاضل حسين بن شهاب الدين العاملي ره انه قال ان المفهوم من الاحاديث هو ان المحكم ما لا يحتمل غير ما يفهم منه مع بقاء حكمه على حاله والمتشابه ما عداه ثم نقل له تعاريف منها انه ما اتضح معناه وظهر لكل عارف باللغة ومنها انه ما كان محفوظا من النسخ ومنها انه ما كان منتظما للترتيب الافادة اما مع تاويل او بدونه وقد يفسر بالمضبوط والمتقن وهو معناه اللغوي كما صرح به في مجمع البحرين ونقل في مجمع البيان في معنى المحكم والمتشابه اقوالا احدها ان المحكم ما علم المراد منه بظاهره من غير قرينة تقترن اليه ونقل عن صاحب الفوائد الطوسية عن بعض الفضلاء عن المعصوم عليه السلام ان المنسوخات من المتشابهات والمحكم من الناسخات وزاد بعضهم في المحكم الغير المخصص والمقيد والمتشابه المخصص والمقيد وقيل ان المحكم ما لا يحتمل من التاويل الا وجها واحدا والمتشابه ما يحتمل وجهين فصاعدا وقيل ان المحكم ما لم يتكرر الفاظه والمتشابه ما تكرر كقصة موسى وغيره وقيل ان المحكم ما يعلم تعيين تاويله كقيام الساعة وقيل ان المحكم ما عرف المراد منه والمتشابه ما استأثر الله بعلمه كفواتح السور وقيل المحكم ما كان معقول المعنى والمتشابه بخلافه كاعداد الصلوات واختصاص الصيام برمضان وقيل المحكم ما استقل بنفسه والمتشابه ما لا يستقل بنفسه الا برده الى غيره وقيل المحكم ما تاويله تنزيله والمتشابه ما لا يدرى الا بالتاويل وقيل المحكم الفرائض والوعد والوعيد الى غير ذلك من الاقوال الكثيرة الا شاهد لها ولذا ربما يقال ان اللفظين ايضا من المتشابهات حتى اختلف في معناهما حتى من اهل اللغة ومقتضى التشبيه في كلام الامام ان في كلماتهم محكمات ومتشابهات كما في القرآن وقد تقدم نبذة من الكلام مما يناسب المقام في مباحث حجية كتاب الله الملك العلام **قوله** في عدم جواز الاقتصار على المرجحات المنصوصة آه **اقول** اعلم ان لهم في اثبات هذا المطلب مسالك عديدة منها ما سلكه المصنف ره ومنها ما سلكه بعض آخر من ان اختلاف اخبار العلاج في الدلالة على التخيير والترجيح واختلاف اخبار الترجيح بعضها مع بعض يشعر بانها وردت في تعليم طريقة الاجتهاد في معرفة الخبر الموافق للحق لنفس الامر لا مجرد التعبد بما نص عليه الامام عليه السلام فمقتضى تعليم طريقة الترجيح ملاحظة جميع الامور

في مباحث التعادل والترجيح

المرجحة التي يظن معها الموافقة فلا بد من التعدي عن المنصوصة الى غيرها ومنها ما سلكه بعض الأفاضل وهو ان الاخبار المتكفلة لبيان المرجحات وكيفية الترجيح اخبار آحاد وحجيتها اما من جهة الادلة الدالة على حجيتها بنفسها او من جهة انها محصلة للظن فان كان الاول فلا يمكن ان يدل تلك الادلة على حجية جميع تلك الاخبار لتعارضها ولا دليل على ترجيح البعض وان كان الاستناد في الترجيح الى بعض تلك الاخبار فمع منع شمول الدليل لذلك لزوم الترجيح من غير مرجح فيلزم الدور وان كان الاستناد فيه الى مرجح خارجي فهو عمل بالظن في الترجيح واذا جوزنا هيهنا فلم لا يجوز معه وان كان الثاني فلا بد من الرجوع الى كل ما يحصل منه الظن في ترجيح صحته في نظر المجتهد سواء وافق واحدا من تلك الاخبار اولا فان حجية هذه الاخبار ايضا انما هو من جهة افادتها الظن للمجتهد بالفرض فلو فرض حصول الظن باحد المتعارضين لانه هو الموافق للواقع فلا بد من ترجيحه **قوله** ولذا طعن غير واحد من الاخباريين آه **اقول** منشأ هذا الطعن وغيره هو ان الاخبار عندهم قطعية فهم على زعمهم لا يحتاجون الى اعمال الظنون اصلا لا في الحديث ولا في الفقه ولذا يطعنون في الاصول والاصوليين ويقولون ان الاصول قد حدث بين الشيعة بعد عصر الائمة عليهم السلام وقدماء العلماء الاخباريين وكثير من حملة الاخبار لم يكونوا عالمين بها بل كانوا يتدينون بدين ائمتهم ويعملون باخبارهم والائمة كانوا يقررونهم على ذلك واستمر ذلك الى زمان ابن ابي عقيل وابن الجنيد ثم حدث بينهم تدوين الاصول وشاع امره الى ان قسم العلامة رحمه الله الاخبار الى الاقسام المعروفة بين العامة فليس علم الاصول الا نقل الاقوال المتفرقة والادلة المتخالفة ونقول عليهم بعد الاغماض عن كل ما يرد عليهم مما ذكرنا بعضه في اوائل الكتاب مما اشرنا اليه من ان جملة روايات الترجيح هي المشتملة على الترجيح بالاعدلية والاوثقية فان كانت قطعية معتبرة فيثبت الاحتياج الى معرفة العدالة والاعدلية ونحوهما قطعا سواء كان من كتاب الكشي او النجاشي ام من كتاب غيرهما فيثبت الاحتياج الى معرفة حال الرواة وهي مع ابتنائها على الظن توجب الاحتياج الى علمي الدراية والرجال الذين ينفون الحاجة اليهما كما صرح به المحدث الاسترابادي وان لم تكن قطعية فهو التزام بما ينافي مقصدهم وينافي غرضهم فان قالوا نحن نقول بالقطعية على وجه الايجاب الجزئي قلنا جعلها المقطوع به ينفي فائدة القطعية كما هو ظاهر فلا مناص لهم عن العمل بالظنون ولذا قيل انهم اصوليون من حيث لا يشعرون ثم انه قد بان لهم من نوع حدة الافراط في الاولوية فما على بدء جاء كما انهم في استعمال طبقات التفريط فاستشكل في العمل بالمرجحات المنصوصة بوجوه مدخولة منها ان الاعدلية والاصدقية ونحوهما لا تستلزم اقربية الحديث الى الواقع بل الى الصدق والمقصود في الترجيح هو الاول اذ ربما كان صادرا للتقية وغير ان الاقربية الى الصدور يستلزم الاقربية الى الواقع بحسب الظاهر لان التقية على خلاف الظاهر ومنها ان موافقة الرواية للكتاب ان كانت قطعية فهذا مما لا يحتاج فيه الى العرض عليها لوضوح الحكم حينئذ وان كانت لظواهر المختلف فيها فهذا لا يناسب ما اشتملت عليه من التاكيد والتشديد وان المخالف زخرف وباطل لا سيما بعد القول بجواز تفسير الكتاب بخبر الواحد وتخصيصه به وخصوصا عند من منع حجية ظواهر الكتاب بما لم يرد تفسيره في الخبر مع ان الاحكام المستنبطة من الكتاب ليست الا اقل قليل فلا وجه لتعميم العرض عليه وان كان ذلك باعتبار الآيات الدالة على اصل البرائة والاباحة فهي وان تكثر وقوعها في الاحكام الا ان مخالفتها لا يلائم التاكيد المذكور لجواز مخالفتها بخبر الواحد وغيره الى غير ذلك من الاشكالات التي تكون دفعها في غاية السهولة **قوله** كما ان التأمل الصادق آه **اقول** من جهة الانجاد على ظواهر هذه الاخبار ذهب جماعة من الاخباريين الى القول بالتخيير اما ابتداء كما اختاره بعضهم او بعد اليأس عن المرجحات كما اختاره بعض آخر ويمكن رده بوجوه احدها ان مطلقات التخيير منصرفة الى الغالب ففقدان الظن المطلق حتى المرجحات المنصوصة ايضا مع انه اما ان يجمع بينها وبين المقيدة بما بعد الرجوع الى المرجحات بحمل الاولى على ان الثانية فيكون الحاصل الحكم بالتخيير بعد اليأس عن المرجحات فيثبت مطلب الخصم واما ان يجمع بينهما بان يراد بالمطلقات ما بعد اليأس عن الظنون المطلقة نفيا قرينة بناء العقلاء عليه والثانية كاشفة عن القرينة وذكر خصوص بعض المرجحات في الاخبار انما هو من باب التمثيل للظن لا من باب الحصر والجمع على الوجه الاول مرجوح من جهة استلزامه تاخير بيان الاولى وسكوت الثانية عن وقت الحاجة بخلاف الثاني لاقتران القرينة وهي المركوزة في الاذهان غاية الامر تأخر الكاشفة المنكشفة مع ان المطلقات موهونة باعراض الاصحاب عنها لاشتراطهم اليأس عن المرجحات المظنونة مطلقا كما عليه المشهور وان امكن دفع الاخير بان القادح هو الاعراض عنه من جهة السند لا الدلالة فانهم قيدوا ولا دلالتها بما ذكر وليس ذلك اعراضا وثانيها انها معارضة بالادلة التي دلت على وجوب الترجيح بالظنون المطلقة وهي اقوى لكثرتها خصوصا مع ملاحظة الاجماع وثالثها ما مر من الاشارة اليه من بناء العقلاء والعرف على الحكم بالتخيير مع التساوي والترجيح مع الاختلاف **قوله** ليس الا لترجيح الاقرب الى مطابقة الواقع آه **اقول** ربما يورد عليه بان المعتبر ما هو اقرب الى الواقع عند الشارع لا في نظر المجتهد فلا يستلزم اعتبار الامارة الخاصة مخالفة الظن للمجتهد فظنون المجتهد ان كان اقرب عنده الى الواقع الا ان العمل بالامارة المخالفة لها انما يجوز ان يكون اقرب عند الشارع ويرشد الى ذلك عدم اعتبار القياس والاستحسان وان افاد الظن بمؤداهما وشهادة العدل الواحد والفاسقين وان افادتا اقوى من شهادة العدلين واعتبار الاصول الظاهرية وان كان مؤداها موهوما في نظر العامل الى غير ذلك فان قيل يمكن ان يكون الترجيح بما هو اقرب عند المجتهد اقرب عند الشارع قلنا هذا وان كان محتملا الا ان مجرد الاحتمال لا يجدي ويظهر الجواب عنه من التأمل فيما ذكرناه هيهنا وما حققناه في دليل الانسداد فتامل **قوله** فافهم آه **اقول** لعله اشارة الى امكان ان يكون

الراوي فهم من بيان كلام الامام عليه السلام حيث انه كان يقتصر في جواب كل سؤال على ذكر مرجح واحد ان الصفات من حيث اجتماعها مرجح واحد فلا ينافي سبق السؤال عن واحد منها لان بنائه على الاستماع من الامام عليه السلام ومن هنا استشكل بعضهم في كفاية الواحدة من الصفات اذا حصل الجمود على ظاهر الخبر ان امكن دفعه بما ذكره صاحب الفصول من ان الرواية لا دلالة لها على عدم الاكتفاء بها بل غاية الامر انها لا تدل على الاكتفاء بها فتكون كسائر المرجحات التي لم تذكر فيها وقد ثبت عندنا ما يدل على الخ **قوله** المقام الرابع في بيان المرجحات آه **اقول** ملخصه ان وجوه الترجيح ترجع الى اربعة اقسام احدها ان يكون للصدور كالترجيح باعدلية الراوي والثاني ان يكون لوجه الصدور كالترجيح بمخالفة العامة والثالث ان يكون للمرام كالترجيح بالنصوصية والاظهرية والرابع ان يكون للمضمون بكون مضمون احد الخبرين يسيرا والاخر عسيرا ومنه ترجيح المشهور على الشاذ النادر ففي الخبرين الواحدين يجري جميع هذه الوجوه وفي المتواترين لا يجري الاول وفي الكتاب والمتواتر النبوي لا يجري الاول والثاني **قوله** وجعل المستقل منها آه **اقول** في عد الترجيح بالمضمون مطلقا من المرجحات تسامح لان مرجح كل شيء هو ما يقويه في الجهة المطلوبة منه وهي في الخبر الحجية وكون المضمون موافقا للمشهور او للاصل لا يوجب تقويته في الحجية لاحتمال تكلم المعصوم عليه السلام بخلاف المشهور وان كان الترجيح به مما لا خلاف فيه وقد قالت الكافة الظن المطلق بالترجيحات حتى على القول بالظنون الخاصة في الاحكام وبالجملة الظن بكون مؤدى امارة هو الحكم الواقعي لا يوجب ترجيحها على الاخرى الا ان بل تخييل الظن به بعدما ذكره المحقق القمي ره في رد وجوب تقليد الاعلم من جهة الاقربية الى الواقع من انه ربما يكون قول غير الاعلم اقرب بواسطة شهرته فان الشهرة لا توجب الترجيح في الامارات بل تفيد الظن بالواقع وهو لا يفيد بعد جعل الشارع للامارة لاقربيتها غالبا وان تخلفت في مورد وظن بعدها **قوله** وكالترجيح بشهرة الرواية آه **اقول** قد يتوهم في بادي النظر ان عبارة المتن ههنا مشتملة على نوع تدافع وتهافت حيث انه جعل الشهرة اولا من قبيل المرجح الخارجي ثم جعلها ثانيا من اقسام المرجح الداخلي حيث جعلها من المرجحات المضمونية التي ادرجها في المرجحات الداخلية لكنه توهم فاسد تخيل بارادة المراد من الشهرة المذكورة اولا هي الشهرة في المسئلة الفرعية الموافقة لاحد الخبرين الواردين في حكمها كما يرشد اليه قوله ره ولو لم يكن هناك خبر ومن المذكورة ثانيا هي شهرة الرواية كما هو صريح العبارة فلا تدافع كما لا يخفى **قوله** لان صفات الرواية لا تزيده آه **اقول** قد يقال ان ظواهر الاخبار العلاجية المشتملة على وجوه الترجيح تقتضي الحكم بحقية الراجح وبطلان المرجوح والحكم بطرحه فبعد وجود المرجح السندي وما اشبهه يجعل الخبر الاخر مطروحا غير معتبر ولا شك ان تخصيص الكتاب والخبر المتواتر لم يجوزه احد اذا كان المخصص من هذا القبيل فكانه حصل التعارض بين احدهما وبين الخبر الضعيف المطروح فلا وجه للمقايسة بما نحن فيه بالمسئلة المذكورة وفيه ما لا يخفى **قوله** وكانا عاريين عن القرائن آه **اقول** مراده من القرائن التي ذكرها هو الا ان الاربعة كما يظهر من التنظر في كلامه **قوله** وهو مناقض صريح آه **اقول** لا يخفى ان لفظ التاويل في كلام الشيخ في كتابيه سيما مع انضمام قوله على بعض الوجوه او على وجه من الوجوه او ضرب اليه ليشعر بل يرشد الى ان مراده تعارض العامين من وجه يؤيده ما اشتمل عليه كلامه في الاستبصار من ذكر التاويل في شيء منهما انما هو لاحدهما ضرورة ان العام والخاص يحتاج في الجمع بينهما الى تاويل واحد هو حمل العام على الخاص فيظهر لك ما ذكرناه في كلام صاحب العوالي فتدبر **قوله** لمعارضته خبر الحضرمي آه **اقول** مع انه نص فيكون من قبيل تعارض النص والظاهر **قوله** اذ اعلم انه طريق جمع آه **اقول** ليت شعري اي شاهد اعدل من الرم عليهم السلام برد المتشابه الى المحكم في كثير من الاخبار **قوله** وربما يلوح من هذا ايضا آه **اقول** لعل مبنى ما ذكره على ان تعارض العام والخاص المطلقين له جهة جمع وجهة تعارض فالجهة الاولى انما هي لعدم امكان رأساو الجهة الثانية انما هي للزوم ملاحظة الترجيح والمرجح بينهما غاية الامر ان المرجح في جانب العام لقوته بحيث لا يعتني معه بوجود مرجح في الجانب الاخر الا اذا ساواه او زاد عليه قوة فلا يخرج التعارض بينهما عن تحت اخبار العلاج بالترجيح ويرشد الى ارادته ما قررناه ما ذكره في مبحث تخصيص العام بمفهوم المخالفة في بيان معنى اولوية الجمع مهما امكن وملخصه ان مرادهم في مقام لزوم الجمع مع الامكان وعدم الرجوع الى المرجحات الخارجية انما هو بالنسبة الى الطرح والاسقاط لا بالنسبة الى ارجاع احدهما الى الاخر فان ارجاع احد الدليلين الى الاخر يقتضي اخراج اللفظ عن الحقيقة الى المجاز وكما يمكن اخراج العام عن حقيقة العموم يمكن اخراج الخاص عن حقيقة الخصوص ايضا فلا بد في توجيه التاويل الى احدهما دون الاخر من مرجح فلا ينافي عدم الرجوع الى المرجحات فيما امكن فيه الجمع من جهة القبول مطلقا والاسقاط مطلقا وجوب الرجوع اليها في ارجاع التاويل الى احدهما دون الاخر وعدمه من العمل بالدليلين اعم من العمل بحقيقتهما والمجاز الصحيح فيهما الى اخر ما قال ولا يخفى بعد تقريبه **قوله** وبين ما يكون التوجيه فيه قريبا آه **اقول** التاويل على ثلاثة اقسام القريب والبعيد والمتعذر ويختلف قربا وبعدا باختلاف المتشابه الى ان يصل الى غاية البعد كتاويلات الحنفية في بعض الظواهر ومن هنا قسموا الجمع الى مقبول ومردود وارادوا بالاول ان يكون بحيث يستظهر من مفادهما الخبرين بحسب متعارف الاستعمال بعد ضم احدهما الى الاخر ولا يكون بعده عن الظاهر في الغاية وبالثاني خلاف ذلك **قوله** مثل صيغة الوجوب مع دليل نفي الباس آه **اقول** حيث ان نفي الباس نص في معناه فيحمل صيغة الوجوب على الاستحباب قال العلامة الطباطبائي قدس سره في فوائده ان الباس بمعنى العذاب كما قاله الجوهري وغيره فنفي الباس بمعنى نفي العذاب او نفي ما يستلزمه وهو التحريم ومفهومه ثبوت احد الامرين فلا يحتمل نفي الكراهة الا مجازا بتنزيل المكروه منزلة المحرم لشدة كراهته والاصل في الاطلاق الحقيقة ويدل على ذلك ايضا ان نفي الباس يستعمل غالبا ويراد به الكراهة كما يشهد به تتبع الاخبار وقد ذكر غير واحد من المحققين ان

نفي الباس عن الشيء يشعر بكونه امرا مرغوبا عنه راجح الترك ولذا لم يستعمل في الواجب والمندوب وما ذلك الا لكون نفي البأس في قوة نفي التحريم الظاهر فيه انتهى فالمراد من نفي البأس عن الترك نفي التحريم عنه فلا ينافي ثبوت الكراهة فيه الذي هو ملازم ثبوت الاستحباب في الفعل على القول بالتلازم **قوله** منها ما يظهر من الشيخ آه **اقول** في صحيحة زرارة عن ابي جعفر عن رجل صلى خمسا فقال عليه السلام ان كان قد جلس في الرابعة قدر التشهد فقد تمت صلوته وفي خبر محمد بن مسلم عن مثله سألت ابا جعفر عن رجل استيقن بعد ما صلى الظهر انه صلى خمسا قال وكيف استيقن قلت علم قال ان كان علم انه جلس في الرابعة فصلوة الظهر تامة وفي حسنة زرارة بابراهيم بن هاشم عنه انه قال اذا استيقن انه زاد في صلوته المكتوبة لم يعتد بها واستقبل صلوته استقبالا اذا كان قد استيقن يقينا وفي صحيحة ابي بصير عن الصادق انه قال من زاد في صلوته فعليه الاعادة وفي مضمر الشحام سألته عن الرجل صلى العصر ست ركعات قال ان استيقن انه صلى خمسا او ستا فليعد فذهب الشيخ ره في جملة من كتبه وتبعه بعض متأخري المتأخرين الى البطلان بزيادة ركعة في الصلوة عملا بالعموم وحملا للخبر الخاص على التقية ولا يخفى ان كلمات الاصحاب في هذه المسئلة لا تخلو عن اضطراب كما يطلع عليه المتتبع في كتب الفقه **قوله** او على استفادة التقية آه **اقول** فلا يكون حينئذ من قبيل الحمل على التقية من جهة المرجح **قوله** استشكل الجمع في مثله آه **اقول** الدليل الدال على عدم النقض بهما موثقة ابن ابي عمير عن غير واحد من اصحابه عن الصادق انه ليس من مس الفرج وضوء وصحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام انه ليس في القبلة ولا المباشرة ولا مس الفرج وضوء وغيرهما من الاخبار والدليل على الاعادة رواية ابي بصير عن الصادق عليه السلام قال اذا قبل الرجل المرأة من شهوة او مس فرجها اعاد الوضوء والمراد من الجمع فيه هو حمل دليل الاعادة على الاستحباب كما صنعه جماعة **قوله** وعدا لنبأ على انه كلام مبهم آه **اقول** هذا معطوف على الطرح وقوله حتى يمنع متعلق بقوله بني **قوله** فلنرجع الى ما كنا فيه آه **اقول** النزاع في المرجحات الخارجية مثل موافقة الشهرة والاجماع المنقول انما هو في الكبرى ثبوت الترجيح بها والا فلا نزاع في الصغرى بمعنى وجود هذه المرجحات وقد تقدم ان الشهرة عمدة اعتبارها وذهب بعض الى اعتبارها مستقلا بان حجية الالفاظ انما هي من باب الظن الشخصي او النوعي المقيد فبعد قيام الشهرة مثلا لا يحصل مظنة الحجية في الطرف الاخر وقد مر الجواب عنه والنزاع في المرجحات الداخلية انما هو في الصغرى تشخيص الظاهر والاظهر وهو ان كان موكولا الى نظر المجتهد ليس له ضابط كلي الا ان القوم وضعوا لتشخيصه بحسب الغالب باب تعارض الاحوال والامور التي تعرضوا لبيان حكم تعارضها هي المجاز والتخصيص والتقييد والنسخ والاضمار واما النقل والاشتراك وان تعرضوا لحكمها ايضا الا انه لا يتعلق بهما غرض ههنا اذ هما اذا خلا في اصل الوضع وكلامنا ههنا في الدلالة ثم ان التعارض بين تلك الامور اما ثنائي او ثلاثي او رباعي او خماسي والثنائي اما ان يكون بين صنفين او صنف واحد بالنسبة الى حكم كل منها **قوله** لا اشكال في تقديم ظهور الحكم آه **اقول** يمكن جعل ظهورا قطعيا بان يقال ان القضايا الصادرة عن الشارع في مقام التشريع ظاهرة في الاستمرار لان احكامها واردة على الغنى وبيان الواقعية دائرة مدارها كما يشهد به الاستقراء والحاصل ان القضايا اللفظية كالقضايا العقلية لا تخصيص فيها ثم ان المراد من العام والخاص في هذا العنوان هو العام والخاص المطلقان واما العام والخاص من وجه فلا يحمل احدهما على الاخر اصلا اذا لم يقم هناك شاهد عليه لامتناع الترجيح بلا مرجح ولو قام شاهد على تخصيص احدهما بالاخر تعين كما لو ورد احدهما بعد العمل بمورد التعارض من الاخر فانه يتعين حينئذ تخصيص المتأخر والا لزم نسخ المتأخر بالنسبة الى محل العمل وهو مرجوح بالنسبة الى التخصيص منهم من زعم ان البحث يتناول العامين من وجه ايضا وانت خبير بما فيه **قوله** والمعروف تعليل ذلك آه **اقول** وربما يعلل بان في النسخ مخالفة لظاهر المنسوخ من بقاء الحكم بخلاف التخصيص اذ ليس فيه الا مخالفة لظاهر العام وبان المجاز يقدم على النسخ فيقدم عليه التخصيص الراجح على المجاز ايضا **قوله** وقد وقع الخلاف آه **اقول** ملخص الكلام في الاقسام وبيان محل الخلاف بين الاعلام ان العام والخاص المتنافيين بحسب الظاهر ان دار الامر بين التخصيص والنسخ بالنسبة اليهما اما ان يعلم تقارنهما في الصدور او يعلم تفارقهما سواء علم تأخر العام ام الخاص او يجهل تقارنهما وتفارقهما فهذه اقسام اربعة والمعروف بينهم في كل الصور ترجيح التخصيص مع تحقق شرطه بل ادعى بعضهم الاجماع في بعضها صريحا وعن جماعة منهم السيد والشيخ ره ترجيح النسخ في بعض الصور الخاص المتقدم على العام لدعوى فهم العرف ان التخصيص بيان فلا يتقدم على المبين وهما مدفوعان بما لا يخفى وينبغي ان يعلم انه لو كان في المقام ما يوجب تكافؤ احتمال التخصيص والنسخ فالواجب التوقف في الحكم بأحد الامرين الا انه لا فرق بين الوجهين مع تأخر الخاص في لزوم اخذ الخاص حينئذ والعمل بمقتضى العام فيما عداه واما اذا تقدم الخاص فلا اشكال اذن بالنسبة الى سائر افراد العام الا معارض بالنسبة اليها واما بالنسبة الى مورد الخاص فهل يحكم بعد تكافؤهما [illegible] وانتفاء المرجحات بمقتضى الاصول الفقهية من التخيير او الطرح والرجوع الى البراءة او الاحتياط او لابد من الاخذ بالخاص وجهان من انهما بعد تكافؤهما الاستصحاب يحكم على المطلق ومن ان الحكم بدلول الخاص قد ثبت ولو قطعا وانما الكلام في رفعه وهو مشكوك بحسب الفرض فيستصحب الى ان يثبت الرافع **قوله** وكيف كان فلا اشكال آه **اقول** من الصور الاربع التي ذكرنا ما اذا تقدم العام وتأخر الخاص وهي قسمان لان ورود الخاص اما ان يكون بعد حضور وقت العمل بالعام سواء عمل به او عمل به لعدم حصول الخاص بعد لم يعمل بهما اصلا او يكون قبل حضور وقت العمل ففي الاول يتعين كون الخاص ناسخا ولا يجوز ان يكون مخصصا لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة مثال ذلك كما لو قال اكرم كل عالم او قال اكرم في كل جمعة او قال في الصورتين لا تكرموا اكرام الرجل منهم مطلقا او [illegible]

في تعارض الأحوال

تقدّ اكرامهم ثم قال لا تكرم زيدا العالم ويعد اكرامه واكرام تلميذه او عدم اكرامهما مع مضي الوقت في الثاني يتعين كونه مخصصا بنا على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل ويحتملها بنا على جوازه وان كان الاظهر الاول هذا اذا علم وروده قبله واما لو جهل التقدم والتاخر بالنسبة الى زمان العمل سواء علم تاريخ العمل ام لم يعلم فهل يحكم بالتخصيص نظرا الى ما مرّ من غلبته وشيوعه او بالنسخ نظرا الى اصالة تاخر الحادث واصالة عدم اتصال المتاخر عن زمان العمل وجهان وقد يزيف الثاني بان الاصل فيه من الاصول المثبتة ولا عبرة بها وانت اذا لاحظت جريانها قررناه في مباحث الصحيح والاعم

التراكيب ولا سيّما ما قدمت هيهنا على التحقيق الحق **قوله** والكلام في علاج المتعارضين آه **اقول** لا خفاء في ان المقصود في المقام معرفة الترجيح بين المتعارضين من حيث الذات مع قطع النظر عن الامور الخارجية المرجحة بحسب خصوصيات المقامات اذ ليس لها ضابط ولا يبحث عنه فربما يتقدم التخصيص على النسخ في مورده وبالعكس فيما اذا كان التخصيص بعيدا وكان النسخ اقرب منه كما اذا لزم من البناء على التخصيص اخراج معظم افراد العام ونحو ذلك كلام اخر **قوله** اما النسخ فبعد توجيهه آه **اقول** توضيح التوجيه انه يجوز ان يكون الحكم مغيّا بغاية معينة فبيّنه النبي صلى الله عليه وآله للناس على سبيل الاستمرار وبين الغاية لاوصيائه المعصومين عليهم السلم فاذا انتهت المدة وبيّنوا ارتفاع الحكم كان ذلك نسخا منهم ولا يخفى ضعفه وابتنائه على عدم تحقيق معنى النسخ وذلك لان النسخ عبارة عن ازالة الحكم الثابت استمراره عند الامة فلو فرض علم الاوصياء بارتفاع الحكم باخبار النبي صلى الله عليه وآله اياه لم يكن استمراره ثابتا عند جميع الامة بل بعضهم فرفعه لا يكون نسخا

قوله يوجب طرح ظهور كلا الخبرين آه **اقول** وجه الظهور ما اشرنا اليه من ان الاحكام الشرعية واردة على العناوين الواقعية فلا يتغير فيها زمان دون زمان **قوله** فالحاصل ان المستفاد آه **اقول** هذا احد المحامل الصحيحة للاخبار الدالة على تفويض الاحكام الى الائمة عليهم السلم المروية من طرق اهل العصمة الطاهرة في تشريع الاحكام وحملها على ظواهرها في غاية الاشكال بل الاشكال يجري فيما دل على التفويض الى النبي صلى الله عليه وآله ايضا فانه صلى الله عليه وآله كان ينتظر كثيرا ورود الوحي في الاحكام وقد دل نص الاية الشريفة على انتظاره بحكم الله تعالى في مسئلة القبلة ولو كان الامر مفوضا اليه لما احتاج الى ذلك وايضا دلت الاية والاخبار على انه ما كان يأتي بالاحكام من تلقاء نفسه انما كان ما يأتي به امورا ماخوذة من الوحي مضافا الى ما دل من الاخبار على ان في القران تبيانا كل شيء وانه قد اكمل الدين ولم يبق شيء الا وبيّن الله تعالى حكمه لرسوله وبيّنه الرسول لامير المؤمنين عليه السلم الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع نعم للتفويض الى النبي صلى الله عليه وآله معنى اخر لا بأس به وهو ان الله تعالى لما اكمل نبيه بحيث لم يكن يختار من الامور شيئا الا ما يوافق الحق والصواب ولا يخطر بباله الا ما يوافق مشيته نعم في كل باب فوض اليه تعيين بعض الامور كالزيادة في الصلوة وتعيين النوافل في الصلوة والصوم اظهارا لشرفه وكرامته عنده ولكن اصل التعيين الا بالوحي ولم يكن الاختيار الا بالالهام ثم كان تعيينهما اختيارا بالوحي وتفصيل الكلام محل اخر **قوله** فان قلنا ان الاذن من الله

اقول حاصل السؤال انا ان قلنا بان الخطابات القرانية شاملة لغير المشافهين فكلهم سواء في العمل بظاهر العموم باجراء اصالة عدم التخصيص بضميمة مقدمة عقلية وهي ان الخطاب بما له ظاهر وارادة غيره مع عدم نصب القرينة عليه قبيح واما ان قلنا باختصاصها بالمشافهين وكذا في خطابات النبي صلى الله عليه وآله مطلقا فليس لنا التمسك بالمقدمة العقلية ولا ينفع اجراء الاصل مع العلم بكثرة وجود المخصصات والجواب انا نثبت حجية الظهور في حق المشافهين بالمقدمة العقلية ونتم في الباقي بادلة الاشتراك في التكليف **قوله** ومنها تعارض الاطلاق والعموم آه **اقول** مثاله ما اكرم العلماء وان ضربك جاهل فلا تكرمه فيدور الامر في المقام بين تخصيص العام في الاول بغير الضارب وتقييد الرجل في الثاني بغير العالم وقد يعد من امثلته ما اذا دار الامر بين اخراج بعض الافراد عن العموم او تقييد الحكم فيما بعد اخراجه ببعض الاحوال كما في قوله تعالى اوفوا بالعقود فانه بعد ثبوت خيار المجلس مثلا في البيع يجب ارتكاب احد الامرين من القول بخروج البيع عن العام المذكور وتخصيصه بغيره او تقييد الحكم الثابت للبيع بغير الصورة المفروضة وقد يورد عليه بانه لا دوران في المقام بين التقييد والتخصيص فانا ان قلنا بعموم الحكم لكل الافراد في كل الاحوال فلا تامل اذ يتعين ان القدر الثابت اخراجه هو خصوص الحالة المذكورة وهو ايضا تخصيص للعام وان قلنا بان عمومه انما يثبت بالنسبة الى الافراد دون الاحوال فلا موجب للقول بالتخصيص لان الدليل انما دل على عدم ثبوت الحكم بالنسبة الى الحال المفروض فيثبت اللزوم في سائر الاحوال من جهة اطلاق دلالة العام على ثبوت اللزوم والحاصل ان اقصى ما يقتضيه الدليل المذكور اخراج البيع بالنسبة الى خصوص الحالة المفروضة فمن اين يجيء التردد بين التخصيص والتقييد **قوله** على ما حققه سلطان العلماء ره من كونه حقيقة آه **اقول** ذهب سلطان العلماء وتبعه بعض الاواخر الى كون المطلق حقيقة في المقيد ولما كان فهم ذلك المرام مما استصعبه كثير من الاعلام فلا بأس بان نتكلم فيه وننقح تمهيد مقالهما الاول المطلق ينقسم كالعام الى الافرادي والاحوالي ومثال الثاني اطلاق الواجب بالنسبة الى المطلق والمشروط والتعييني والتخييري والعيني والكفائي وهذا القسم من جهة استفادته من العقل لا يصدق عليه المجازية فما صدر عن بعضهم كالمحقق القمي ره من القول بمجازية الوجوب في الكفائي والتخييري لا وجه له لعدم خروج الوجوب عن معناه الحقيقي وهو الحتم والالزام وهذا القسم من الاطلاق متوسط بين مرتبتي الدليل والاصل فمع وجود الدليل المقيد له لا اعتبار به ومع فقد ذلك فالاطلاق لا اعتبار بالاصل واما الاطلاق الافرادي فاختلفوا في كونه حقيقة ومجازا

في مباحث التعادل والترجيح

قيد على اقوال ثالثها التفصيل بين القيد المتصل والمنفصل فالحقيقة في الاول والمجاز في الثاني ورابعها ما سيجي الثاني منشأ هذا النزاع يمكن ان
يكون هو الاختلاف في الوضع فالقائل بالحقيقة يقول بان المطلق موضوع للماهية المهملة او الفرد المهمل لا بشرط والقائل بالمجازية يقول بانه موضع
للماهية الشايعة او الفرد الشايع بشرط الشيوع وان يكون هو الاستعمالات الخارجية فالفريقان متفقان على انه موضوع للشايع لكنهما مختلفان
في ان الخروج عن الشيوع في الاستعمالات هل هو من قبل التصرف في اللفظ ليكون مجازا او الخارج ليكون حقيقة الثالث النزاع يحتمل ان يكون في
الكبرى بعد تسليم الصغرى وان المطلق مستعمل في المعنى المخصوص وان يكون في الصغرى وان المراد منه في الاستعمالات الخارجية اي شي مع تسليم الكبرى
كونه حقيقة او مجازا بعد تشخيص المراد في الاستعمالات فلابد ان نتكلم في اربعة مقالات احديها في المطلق على تعريفه بانه شايع في جنسه مع كون
النزاع في الكبرى وفيه اقوال ثالثها التفصيل المذكور ذهب اليه شريف العلماء ره ورابعها التفصيل بين المتصل والمنفصل اللفظي وبين المنفصل
الغير اللفظي كالاجماع فالحقيقة في الاول والمجاز على الثاني وهو المختار وينبغي ان يعلم ان محل النزاع ليس في استعماله في المقيد مع ارادة الخصوصية اذ لا ريب في
مجازيته حينئذ وليحمل كلام سلطان ره فيه حجية المجاز في تبادر الفرد الشايع الشامل لجميع الافراد وتوهم ان هذا التبادر انما هو بضميمة مقدمة
خارجية وهي قبح تاخير البيان لو اريد به معين مدفوع بان التبادر موجود عند من لا يتفطن لتلك المقدمة كالبدوي والجواب ولا ان التبادر ليس الا من
جهة تلك المقدمة المركوزة في الاذهان وان كانت مغفولا عنها وثانيا انه لا يثبت كونه حقيقة الا في اللا بشرط الذي هو كالمشترك فيكون مشتركا معنويا
حقيقة في المقيد كما اختاره سلطان العلماء ره وثالثا انه يلزم حينئذ المجاز بلا حقيقة اذ ما من مطلق الا وقد قيد ولا اقل في الاسماء بالتسجيد فعلا
في الافعال بالتسجيد فاعل مع انهم صرحوا باختصاص المجاز بلا حقيقة في كلمة الرحمن ورابعا انه يلزم استعمال مثل الصلوة في قوله تعالى اقم الصلوة في
مجازات متعددة في استعمال واحد لتقيد ها بقيود عديدة مختلفة بالنسبة الى الحاضر والمسافر ونحوهما فان قيل ليس الاطلاق في مقابل ذلك كما قيد
في قوله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم ردا على الشيخ ره قلنا فيلزم ان لا يتمسك بالاطلاقات في الاجزاء والشرائط مع انه خلاف سيرتهم وخامسا انه
ليس فيه تنفر الطبع كما في المجازات حجة القول بالحقيقة كما ذهب اليه سلطان ره وجوه احدها تبادر الشايع الذي لا ينافي ارادة المقيد من خارج
ففي المقام دلالات ومدلولات ثانيها الاصل فان القاعدة المقررة في مباحث الالفاظ انه اذا استعمل اللفظ في معنيين ولم يعلم الحقيقة فيحكم بانه حقيقة في
القدر المشترك اذا وجد هناك قدر مشترك وهذا هو المراد من الاصل هنا لا انه استعمل في كل من المعنيين حجة التفصيل الاول ان القاعدة الوضع الثانوي
في المقيد المتصل وفيه منع ذلك وحجة التفصيل المختار انه مع التقييد باللفظ يكون دالان ومدلولان وهو موضوع له هو الفرد الشايع الصالح للتقييد بخلاف
المقيد بالغير اللفظي فانه لا دال فيه على ارادة المقيد من المطلق ثانيها فيمكن ذلك مع كون النزاع في الصغرى وان المراد من المطلق في الاستعمالات هل هو الفرد
الشايع الغير القابل للتقييد حتى يكون مجازا بعد التقييد او الشايع الذي لا ينافي التقييد حجة الطرفين ظاهرة وعمدتها التبادر وثالثها ورابعها في
تعريفه بالماهية لا بشرط كما عرفه به الشهيد الثاني ره مع كون النزاع في الكبرى وفي الصغرى ويظهر طريق الاستدلال فيهما مما مر واعلم ان هذا النزاع
يحتمل وجها اخر وهو ان لا يكون النزاع في الحقيقة والمجازية بل يكون النزاع بعد الاتفاق على كون المطلق هو الماهية المهملة فيكون حقيقة في المقيد او الاطلاق
والشمول في صورة عدم التقييد هل هو من قرينة الحكمة او من باب السراية فذهب السلطان الى الاول والمشهور الى الثاني بمعنى ان تعلق الحكم بالمطلق يستلزم
تعلقه بافراده فان الحكم لازم للطبيعة وهي لازمة للافراد ولازم اللازم لازم فالشمول لا يحتاج الى قاعدة خارجية بل بنفس التعلق بالطبيعة يتحقق والحق
على هذا التقدير ايضا مع السلطان ره اذ يرد على القول بالسراية ولا ان النقض بالواجب مثل اقيموا الصلوة فالحكم متعلق بالطبيعة مع عدم الشمول
اذ يكفي اتيان فرد ما منها باتفاق الحكم وثانيا ان السراية انما هو لطبيعة المطلقة مثل التمر حلو لا الطبيعة المهملة كما في المطلق وملاكا وانه الاختلاط و
الاشتباه في هذه المسئلة من جهة الاختلاط والاشتباه في اقسام الماهية فلابد من بسط الكلام في بيان الماهية واقسامها فنقول قد اشرنا الى ان الماهية باقيا
الى ما يعرضها من الاعتبارات لها اعتبارات ثلاثة الاول اعتبارها بشرط ان لا يكون معها شي من تلك الاعتبارات والثاني اعتبارها بشرط ان يكون
معها شي منها والثالث اعتبارها لا بشرط ان يكون معها شي منها ولا بشرط ان لا يكون معها شي منها وتسمى بالاعتبار الاول بالماهية المجردة و
الماهية بشرط لا وبالاعتبار الثاني بالماهية المخلوطة والماهية بشرط شي وبالاعتبار الثالث بالماهية المطلقة والماهية لا بشرط شي ومقسم الاعتبارات
الثلاثة من اقسام الماهية المهملة فالماهية المهملة عبارة عن القدر المشترك بين هذه الاقسام الثلاثة ويعبر عنها بمطلق الماهية ولا اختصاص بين مطلق
الماهية والماهية المطلقة وقد تقدم الكلام في بيان ذلك في مباحث الاستصحاب فكان المطلق عند سلطان العلماء ره عبارة عن مطلق الماهية وعند
غيره عن الماهية المطلقة ومن هنا يظهر ان ما اراده سلطان العلماء ره في مبحث استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى واحد وغيره فانه المحقق القمي ره من
اراده الماهية اللا بشرط والمحقق فهم منه ارادة الماهية بشرط الاطلاق فورد عليه بما لا يرد عليه كما لا يخفى ولا مجال هنا للبسط في ذلك **قوله**
لان المحكوم بالاطلاق من حيث عدم البيان اه **اقول** فصيرورة كالاصل والدليل بل يمكن ان يقال ان الشك في احدهما مسبب عن الشك في الاخر فانهما
الى الجزء واطلاقا عدا التقييد بعد الجزء اطلاقا عدا التخصيص قد يعلل بوجه اخر قريب من ذلك هو ان شمول المطلق للافراد ضعيف لان الحجة شمول العام
لها بحسب الوضع وشمول المطلق من حيث مقتضى ظاهر الاطلاق قوله فان العمل بالتعليقي موقوف اه **اقول** هذا نظير ما مر في مسئلة البرائة في بيان دليل العقل

في تعارض الأحوال

من لزوم الدور **قوله** فالمعروف في وجه تقديم التقييد اه **أقول** بناء الأغلبية أن العموم على ضربين أحوالي راجع إلى الزمان والمكان وشبههما
بالمكلف والمكلف به فإذا لم يخصص الحكم بحال من الأحوال يقال إنه عام يجب العمل به في كل من الأحوال لعدم تعيين شيء منها وتأخير البيان قبيح فالمثبت له هو
العقل لا الوضع فتخصيصه ليس من التخصيص المصطلح الموجب للتجوز فرسا المجاز إذ هو إنما يعتبر بالنسبة إلى اللفظ فالعام مستعمل بعد التخصيص في الموضوع
له والفرادي وتخصيصه إنما بمخصص متصل أو منفصل لفظي أو غيره والثلاثة الأول كلها من قبيل التقييد على ما هو مقتضى التحقيق إذ ليس فيها
إخراج للفرد بعد ثبوت الحكم وبما يقال في وجه تقديم التقييد أنه أقرب عرفا من التخصيص حتى أن العرف يجد أكثر التخصيصات من قبيل التقييد
فيفهم العقلاء المقيد من غير خروج شيء من أفراده عن تحت الحكم بعد ثبوته وهناك وجه آخر وهو أن قرينة التقييد الأغلب إنما تكون حمل المطلق على الفرد
بعد التقييد بغيره من قبيل الحمل المتعارف بخلاف حمل العام على الخاص فإنه على سبيل المبالغة والادعاء ومثل هذه الاعتبارات كثيرا ما يتمسك
بها في الأصول مثل حمل لا صلاة إلا بطهور ونحوه على نفي الصحة من جهة الأقربية وحمل الجمل الخبرية المستعملة في الإنشاء على الوجوب لأقربيته إلى المعلوم
الحقيقي وهو إثبات موجود لوجوده مع أن الواجب بعيد غالبا بطلان غيره وكيف كان ففيه تأمل في تقديم التقييد على التخصيص فيما لو كان التقييد
على سبيل التجوز باستعمال المطلق في خصوص المقيد لأن التعارض حينئذ من قبيل التعارض بين التخصيص والمجاز فتدبر **قوله** وفيه تأمل اه
أقول لعل وجهه أن الكلام في التقييد المنفصل وكونه أغلب ثم كذا قيل وهو كما ترى **قوله** ومما ذكرنا يظهر حال التقييد اه **أقول** التقييد
يقدم على سائر المجازات كما يقدم على التخصيص لتقدمه على التخصيص المتقدم عليها وربما يستدل على تقديمه عليها بوجوه أخر منها أن التقييد أكثر
من المجاز في الاستعمال وفيه أن الأكثرية إنما تفيد الظن إذا كان الطرف الآخر نادرا وأما إذا كان شايعا أيضا فإنها للظن ثم إن ملحوظ الحال فيما نحن
فيه فإن المجاز غير نادر في الاستعمال كيف وقد اشتهر أن أكثر اللغة مجازات وأما ما يقال من أن استعمال المطلق في الحال كذا نادر بالنسبة إلى استعمال
اللفظ في معناه الحقيقي لشيوع الثاني فإذا دار الأمر في الخروج عن الظاهر بين الأمرين فيرجح الأول ففيه أن أقصى ما يدل عليه ذلك ترجيح التقييد
على المجاز في المطلق الذي لا يظهر له مقيد سوى ما هو المفروض وأما إذا ثبت تقييده بغير ذلك فهو كان في الخروج عن الندرة فترجيح التقييد أكثر يحتاج
إلى دليل ومنها أن ذلك هو المفهوم بحسب العرف بعد ملاحظة الأمرين كما إذا قال أعتق رقبة مؤمنة فإنه لا شك في فهمهم من ذلك تقييد المطلق لا حمل الأمر
المقيد على الندب ومنها شهرة القول بذلك بين القوم حتى نص عليه جماعة من فحولهم ومنها أن التقييد قد لا يكون منافيا لاستعمال اللفظ فيما وضع له
فهو وإن كان خلاف الظاهر أيضا إلا أنه راجع بالنسبة إلى ما كان مخالفا للظاهر من جهة ارتكاب التجوز وقد يفصل بين التقييد الذي يندرج في المجاز
بأن يستعمل المطلق في خصوص المقيد وبين ما لا تجوز فيه فإن الأول نوع من المجاز مع التأمل في شيوعه فإن معظم التقييدات من قبيل الثاني فهو بمنزلة
سائر المجازات بخلاف الثاني ولا يخلو عن وجه ثم إن ما ذكر إنما يكون إذا كان كل من التقييد والمجاز في نفسه قد يعرض لكل منهما ما يوجب ترجيح المجاز
أو التوقف كما إذا كان المجاز مشهورا والتقييد بعيدا وجوها **قوله** بل قيل بكونه مجازا مشهورا اه **أقول** قد يستفاد من كلماتهم
كون التخصيص بعض من المجاز المشهور بل يظهر من المحقق القمي ره منع الأول أيضا وإن أمكن أن يقال إن الغلبة الموجودة في التخصيص إنما هي بالنظر إلى
نوع العموم إلا في كل واحد منها حتى يتحقق المجاز المشهور وكان في قوله فتأمل إشارة إلى ذلك **قوله** والظاهر تقديم الجملة الغائية اه **أقول**
لا شك في أنها أقوى بل ربما يتوهم أن نفي الحكم فيما بعد الغاية إنما هو بالمنطوق لا المفهوم وادعى بعض الأفاضل أن كل من قال بحجية مفهوم الشرط
قال بحجية مفهوم الغاية دون العكس وأما مفهوم الوصف فهو أضعف منهما وقد وقع بينهم في حجيته اختلاف عظيم وقد يتوهم من لا تحصيل له
مما اطبق على حجيته ومنشأ التوهم أمور أحدها ما اشتهر بينهم من أن الأصل في القيد أن يكون احترازيا لا بيانا للواقع ونحوه ولذا يحملونه في الحدود
والتعريفات وبيانه في ذكر قيد لا يكون محرزا للشيء وثانيها عدهم الصفة من المخصصات المتصلة للعموم ولا خلاف لهم في ذلك في مباحث
التخصيص وثالثها ما اتفقوا عليه من لزوم حمل المطلق على المقيد مع اتحاد الموجب كما إذا قيل إن ظاهرت فأعتق رقبة وإن ظاهرت فأعتق رقبة
مؤمنة مع أنه لا منافاة بينهما ليحتاج إلى الحمل إلا مع البناء على دلالة المقيد على انتفاء الحكم بانتفاء القيد ليقع المنافاة بينه وبين إطلاق المطلق
الآخر وقد بينا فساد هذا التوهم وبطلان منشأيه في سائر زبرنا الأصولية بما لا مزيد عليه ثم إن الظاهر أنه لا إشكال في أن المنطوق يقدم على كل المفاهيم
كما هو مطابق لقولهم من تقديم ظهور التعليل في الجملة التنبيه على ظهور الجملة في المفهوم وهذا بالنظر إلى ذاتي المنطوق والمفهوم وإلا فلربما يقدم المفهوم على المنطوق
بل على المنطوق الصريح من جهة أمر خارجي كما هو الحال في مفهوم قوله ره إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء **قوله** فيدور الأمر بين النسخ وارتكاب
خلاف ظاهر آخر اه **أقول** وذلك كالتقييد والمجاز والإضمار وأما النقل والاشتراك فقد ذكرنا أن الغرض لا يتعلق بهما فيهما هنا **قوله** ولعل وجه
ترجيح الكل على النسخ اه **أقول** أما ترجيح التقييد عليه فلما مر في ترجيح التخصيص عليه بل الحكم بالتقديم فيه أوضح لانتفاء التجوز فيه في الغالب
وأما ترجيح المجاز فلظاهر ندرة النسخ وغلبة المجاز بالنسبة إليه وقد يقال إن النسخ من أفراد التخصيص فإنه تخصيص في الأزمان وقد عرفت ترجيح التخصيص على
المجاز فينبغي إذن ترجيح النسخ أيضا وفيه بعد تسليم كونه تخصيصا أنه ليس المراد بالتخصيص ما يشمل ذلك بل المراد ما عداه لوضوح ندرة النسخ
بالنسبة إلى المجاز وغيره وعدم انصراف الكلام إليه نعم لو كان نفي الحكم بالنسبة إلى بعض الأزمان من باب التخصيص عرفا لم يبعد ترجيحه على المجاز كما إذا قال

اكرم زيدا كل يوم ثم قال بعد عدة ايام لا يجب عليك اكرام زيد ثم ان ما ذكرنا من تقديم المجاز انما هو اذا كان ورودهما يحتمل النسخ قبل حضور وقت العمل وحيث
بعد تعيين الحكم بالنسخ لما تقرر من جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو خارج عن محل الكلام هذا اذا علم انتفاء البيان لكشف النسخ واما مع الشك
فيه كما هو الحال في غالب خطاباتنا فالظاهر ايضا ترجيح المجاز واما ترجيح الاضمار فقد صرح في المنية به كما صرح بتقديم المجاز ولم نعثر احدا حكم بخلافه واما
بتقديم النسخ او بالتوقف ويدل عليه ظاهر فهم العرف وبعد النسخ وشيوع الاضمار ومخالفة النسخ للاصل والظاهر ثم ان المصنف الاستاد لم يتعرض لبعض
صور التردد بين الامور الخمسة المذكورة التي يتعلق بها الغرض فينبغي ان نتعرض لها تتميما للمرام وتكميلا للمقام فمنها دوران الامر بين التخصيص والاضمار
والظاهر ترجيح التخصيص لرجحانه على المجاز المساوي للاضمار وعلى القول برجحان المجاز على الاضمار فالامر اوضح ومنها الدوران بين التقييد والاضمار
والامر فيه ظاهر بعد ظهور تقدم التقييد على التخصيص المتقدم عليه ومنها دوران الامر بين المجاز والاضمار وقد نص العلامة في محكي النهاية على انه
على تساويهما فيتوقف الترجيح على ملاحظة المرجحات وهو الاظهر لشيوع كل منهما في الكلام واشتراكهما في مخالفة الظاهر وذهب جماعة من المتاخرين الى
ترجيح المجاز على الاضمار وكانه من جهة اصالة الحمل على الحقيقة اذ لا مجاز في الاضمار وكلا القولين ضعيف واعلم ان ما مر من ترجيح بعض الوجوه المذكورة على
اخر انما هو بالنسبة الى معرفة المراد من اللفظ وتعيين المستفاد منه في متفاهم اهل اللسان بعد معرفة الموضوع له ولا يفيد ذلك معرفة الموضوع له اذ لا سبيل
الى التمسك بالمرجحات العقلية والاستحسانات الوهمية في التوقيفيات مما لا معنى له بل لا يمكن الاعتماد على مثل ذلك في استخراج المراد ايضا فلا بد من ملاحظة
سائر المرجحات في خصوص المقامات كيف وليس الامر في المقام مبنيا على التعبد انما المدار على حصول الظن فالعمدة فهم العرف واهل اللسان وان كان مخالفا
لما مر من الترجيحات فلا تغفل **قوله** فلا وجه لملاحظة الاصول العملية في المقام اه **اقول** لقائل ان يقول ان الظهورات اللفظية بحسب الغالب
مستندة الى اصول عملية فان ظهور اللفظ في ارادة المعنى الحقيقي مستند الى اصالة عدم القرينة وظهور العام في العموم مستند الى اصالة عدم التخصيص فلو
تمسك احد في حملهما على الحقيقة او في العموم بالاصلين المذكورين فكانه تمسك باصالة الحقيقة والعموم وقد تقدم من المصنف ره ادعاء ظهور الكلام لما
وبينا وجهه فلا فرق بين التمسك باستصحاب عدم النسخ والتمسك بذلك لظهوره ولذا يتمسك في الوضع باطراد العكس مع ان الاوضاع توقيفية وجه
ذلك انعقاد الحجة من الاصل والاستصحاب في مباحث الالفاظ والاوضاع بما افاد الظن ومعه لو فرض الحجية ظاهر لبناء الامر فيها على الظنون
لانسداد طريق العلم فيها غالبا واما مع عدم حصول الظن فلا معول عليهما اذ لا دليل على الرجوع اليهما على سبيل التعبد في المقام ومن هنا يظهر
القدح في الاحتجاج المعروف لنفي الحقيقة الشرعية من الاستناد الى اصالة بقاء المعاني اللغوية في عهد الشارع اذ لا اقل من الشك في بقائها بعد اشتهار الخلاف في
ثبوت الحقيقة الشرعية وقيام بعض الشواهد على خلافه وممن اشار الى بعض ما ذكرناه المحقق القمي ره في قوانينه في مبحث مفهوم الشرط حيث قال في جواب
حجة الثاني للحجية بان عدم تحقق سبب اخر ينوب عنه السبب الظاهر ثم قال ما لفظه لا يقال هذا ينافي ما ذكرت سابقا من ان معنى المفهوم هو كون ذلك المعنى
مدلولا للفظ في محل السكوت وهذا ليس من قبيل دلالة اللفظ اذ لا يتم ذلك الا بانضمام اصالة عدم تعدد السبب لانا نقول التبادر يقتضي انحصار العلة
ويفيد تعيين السببية في الظاهر فرد لذلك الاحتمال وهو احتمال التجوز فيه الكلام الذي يجري في جميع الالفاظ المستعملة في معانيها الحقيقية ولا ينفي به ابدا
والا لما كان للتمسك باصل الحقيقة معنى وهو خلاف الاجماع انتهى وتقريبه ظاهر وان كان ما ذكره محل خدشة من جهة اخرى اشرنا اليها في بعض مباحثنا
الاصولية وبالجملة فان كان الاستصحاب التي تمسكوا به في المقام مما لا يفيد الظن فلا ضير في التمسك به ولا اختصاص فائدته بالظهور والظن فافهم **قوله** ثم
لا يجري مثل العام المتاخر اه **اقول** الظاهر ان المراد ان التعارض المذكور لا يجري فيه وهو على اطلاقه محل نظر اذ لو علم تاخر العام عن زمان العمل بالخاص
او علم تقدمه جرى النسخ قبله جرى التعارض بين عموم الخاص باعتبار دلالته على ثبوت حكمه بحسب جميع الازمان وعموم العام باعتبار دلالته على ثبوت
حكمه بحسب جميع الافراد وان كان الاظهر ترجيح التخصيص فيه ايضا كما صرح به بعض الافاضل **قوله** فلا اعرف له وجها اه **اقول** لعل وجهه ان ظهور
اللفظ في المعنى الحقيقي مستند الى الوضع بدون الواسطة وفي المعنى المجازي مستند اليه معها والاول اقوى فتامل **قوله** فظهوره مستند الى الوضع
اقول لان المجازات مع القرينة لها وضع نوعي او لان القرينة اللفظية لها معنى حقيقي مستند الى الوضع في اللفظ المستعمل معها في المعنى المجازي ان
كذلك عليه فما لتصرف في المجاز يستلزم التصرف في الحقيقة ايضا فان حمل الاسد بمعنى الشجاع على الحقيقة واخراجه عن ذلك المعنى يستلزم اخراج يرمي
عن معناه المتبادر ايضا كما لا يخفى فان قيل التصرف في الحقيقة مآله الى التصرف في حقيقتين اذ يلزم منه خروج المجاز المعارض عن المعنى الحقيقي بخلاف التصرف
في المجاز فانه تصرف في حقيقة واحدة قلت المدار في مباحث الالفاظ على الظهور فربما يكون المجاز اظهر من الحقيقة بل اظهر من حقيقتين الا ترى انه لو دار الامر بين
استعمال المشترك في معنييه على القول بجوازه وبين حمله على المجاز تعين الثاني وهو ظاهر **قوله** بان ارادوا به معنى اخر اه **اقول** هذا الذي نقل عنهم
انهم عبروا عنه بتقديم الحقيقة على المجاز يحتمل بعيدا ارادة معنيين اخرين احدهما ما شاع النزاع فيه بينهم وهو ان الاصل في الاستعمال الحقيقة
وحمل اللفظ على معناه الحقيقي فيما اذا دار الامر بينه وبين الحمل على المجازي وثانيهما النزاع الاخر وهو انه اذا دار الامر بين الحقيقة المرجوحة والمجاز
الراجح ولم يكن هناك قرينة دالة على تعيين المراد ففيه ما تقدم اقوال فعن ابي حنيفة ترجيح الحقيقة وعن الشافعي ترجيح المجاز وعن جماعة من الخاصة و
العامة البناء على الوقف حجة الاول اصالة الحقيقة حتى يثبت المخرج ومجرد الشهرة لا يصلح صارفا كما في التخصيص وحجة الثاني الغلبة وشهرة الاستعمال وحجة الثالث

لكان الظنين كالتخصيص والتحقيق الكلام ايضا بعض اهل ان الغلبة مختلفة ودرجاتها متفاوتة فان شهرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي قد يكون بحيث يوجب فهمه من اللفظ وتوجه على ساير المجازات من غير حاجة الى قيام قرينة معينة عليه لكن بعد قيام القرينة الصارفة عن معنى الحقيقي ولا تكون تلك الغلبة بالغة الى حيث يكافؤ الظن الحاصل منها الظن المتفرع على الوضع فلا ريب في ترجيح الحمل على الحقيقة وقد تكون غلبة استعماله فوق ذلك بان يكون الظن الحاصل من ملاحظة الشهرة مكافئا للظن الحقيقي ولا ريب ان في الوقف وقد تكون الغلبة فوق ذلك ايضا فيكون اللفظ بملاحظتها ظاهرا في ذلك فيكون الظن الحاصل من الشهرة غالبا على ظن الحقيقة فيتعين القول حينئذ بترجيح المجاز وتكون الشهرة اذن قرينة صارفة وبهذا يمكن دفع ما يرد على ما صدر عن المحقق القمي ره في المقام في مبحث الاوامر فتدبر **قوله** فالمجاز الراجح الشايع آه **اقول** من جملة صور التعارض تعارض المجازات المختلفين من نوع واحد من الظهور وجه ودوران الامر بين المعاني المجازية بعد انصراف اللفظ بالقرينة عن المعنى الحقيقي والتحقيق فيه ان المعاني ان كانت متساوية بحسب القرب والبعد وكثرة الاستعمال وقلته فلا اشكال في وجوب التوقف وان كانت مختلفة تعين الحمل على الاقرب والاشهر بعد وجود القرينة الصارفة ولا حاجة الى قرينة اخرى معينة له لتحقق الانفهام العرفي الذي هو المناط والمدار في باب الالفاظ ويلحق المشكوك بالاعم الاغلب ومن هذا الباب الالفاظ التي استعملها الشارع في المعاني الشرعية على القول بنفي الحقيقة الشرعية فيها فيحمل على المعاني الشرعية نظرا الى غلبة استعمالها فيها في كلام الشارع وربما يحتمل في صورة التساوي حمل اللفظ على جميع المعاني نظير ما قيل من ظهور المشترك في ارادة الجميع عند انتفاء القرينة المعينة وفيه ما لا يخفى اذ لو بنينا على جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد فلا اشك في مجازيته بل في انه ابعد المجازات واندرها ومنه يظهر النظر في القول بلزوم حمله عليها باسرها على سبيل البدلية كما حكاه العلامة ره في يه **قوله** واما بملاحظة المقام آه **اقول** ومن هذا القبيل تقديم تخصيص العام الغير الوارد مورد السؤال على الوارد مورده كذا قيل والحق ان ذلك مسلم في تخصيص مورد السؤال واما في غيره فلا **قوله** وقد يكون لقرب احد المخصصين آه **اقول** للقرب وجوه احدها قلة التخصيص فالتخصيص الواحد مقدم على التخصيصين فيما اذا دار الامر بينهما ومن فروع ذلك ما اذا ورد عام دال على حكم ثم جاء مخصص لاخراج بعض اصناف العام عن تحته ثم جاء مخصص اخر لا يعلم انه مخصص مستقل او من افراد المخصص الاول مثاله قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا المخصص بالمتنجس مع ما ورد في الخبر سئل عن السمن يقع فيه الفارة هل يوكل فقال ان كان السمن ذائبا فلا تاكله وهو اشبه نكل منه وان كان ذائبا فلا تاكله فيحكم بان السمن الذائب محرم الاكل من افراد المتنجس حتى يلزم تخصيص واحد يكون عملا باصالة العموم في المشكوك ويظهر الثمرة في ثبوت نجاسة السمن فيتشبث على ما قررناه وثانيها قلة ارتكاب خلاف الظاهر فيقدم ما يستلزم على ما يستلزم كثرته كاخراج زيد عن تحت عموم في يوم الجمعة واخراج عمرو عن تحت عمومها وثالثها ورود التخصيص السابق فاذا خصص عام وانكسر سورته وقوته قدم تخصيصه على تخصيص ما لم يخصص بعد ولم ينكسر سورته وقوته وربما يقدم الثاني نظرا الى ان القاعدة المشهورة التي صارت بمنزلة المثل من قولهم ما من عام الا وقد خص تقتضي ورود التخصيص على العام فبعد ورود التخصيص يقوى ظهور العام في النظر ويطمئن النفس بقوته وظهوره ورابعها ندور الافراد المخصصة في عام فيقدم تخصيص الافراد النادرة في عام على الشايعة في عام اخر لشهود الاول وخامسها ما اشار اليه المصنف ره وهو كثرة افراد العام فيقدم تخصيص العام الكثير الافراد على تخصيص العام القليل الافراد لما ذكره المصنف والوجه لا عن كما الذي ذكره بعضهم من ان سوكبه كلما كان اوسع كان التستر منه اسهل وسادسها ما اشار اليه ايضا وهو قلة افراد المخصص فيقدم التخصيص بالافراد القليلة على التخصيص بالافراد الكثيرة والحق ان الاكثر ان كان في مرتبة الاستهجان كما اذا كان اكثر افراد العام فذلك مسلم والا فلا لوحدة المخصص على كلا التقديرين بل ربما يقال ان استهجان تخصيص الاكثر ايضا يختص بما اذا وقع التخصيص بالنسبة الى الافراد واما اذا وقع بالنسبة الى الاصناف فلا وبه يندفع المحقق القمي ره وغيره الاشكال الوارد في قوله تعالى حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين مع قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين فراجع كلماتهم في ذلك المقام ومما ذكرنا ظهر ان ما ذكره الشهيد الثاني ره في مسئلة الحبوة من كتاب الروضة من تقديم الاقل افراد اليس على ما ينبغي ثم انه بقي صور عديدة مما تعارض فيه القرينتان من النوع الواحد لم يتعرض لها المصنف ره وحكمها يظهر مما مر منها تعارض التخصيص لا رجحان فيه نوعيا وكذا تعارض الاضمارين فلا بد من ملاحظة المرجحات في الموارد الخاصة والرجوع الى الاصول مع عدمها ومنها تعارض التقييدين وحكمه تقديم تقييد الافراد النادرة على الشايعة هذا تمام الكلام في صور الدوران الثنائي وقد علم منه ايضا حكم الدوران بين احد اثنين من نوع واحد كدوران الامر بين تخصيص وتخصيصين ومجاز ومجازين الى غير ذلك فان الواحد يرجح على المتعدد الا ان يكون في خصوص المقام ما يرجح جانب المتعدد يظهر بالتامل فيه حكم ما لو دار الامر بين واحد من نوع واثنين من نوع اخر وملخص حكمه انه في المتشابهين رتبة يقدم الواحد على المتعدد كمجاز واضمارين او بالعكس بناء على تساويهما وفي المختلفين رتبة يرجع الى فهم العرف في خصوص المقام كما اذا دار الامر بين المجاز والتخصيصين لم نقف على احد حكم فيه بترجيح احد الجانبين كذا انتهى حكم الصور الثلاثية والرباعية فصاعدا الحاصلة من نوع واحد ومن انواع متعددة مع اتفاق انواع العدد في الجانبين او اختلافه والضابط مراعاة المراد على حسب متفاهم العرف اعلم ان ما ذكر من ترجيح بعض المرجحات الداخلية على بعض كالتقييد على التخصيص انما هو مع عدم اعتضاد المرجوح بمرجحات الخارجية كالشهرة والافضلية القول باعتبار المرجح من جهة ان حجية الالفاظ انما هو من باب الظن الشخصي والنوعي المقيد كما هو مذهب الشيخ الشهيد فقد قيام المرجح الخارجي لا يحصل في الطرف الراجح ظن فلا بد من طرحهما والرجوع الى الاصول واما على المختار من حجيته من باب الظن النوعي المطلق فيقدم الراجح لوجود

في مبحث التعادل والترجيح

المناط فيه **قوله** وينقلب بعد تلك الملاحظة آه **اقول** هو مثل ما مرّ في كيفية تعارض نتيجة انتباه مع الايات الناهية عن العمل بما وراء العلم

قوله فنقول توضيحًا لذلك المناه آه اقول تفصيل الكلام في هذا المقام انه اذا حصل التعارض بين ازيد من دليلين فاما ان يتوافق اثنان منها ويخالفهما الثالث واما الا يتوافقا بل يتعارض كل منها مع الاخر كان يدل احدها على الوجوب والاخر على الحرمة والثالث على الاباحة والاول على ثلاثة وجوه لان

المتوافقين اما ان يكونا نصّين او اظهرين بالنسبة الى الاخر او بالعكس ويكون احدهما كذلك بالنسبة الى الثاني وهو كذلك بالنسبة الى الاخر والاول

على ثلاثة اقسام لان المتوافقين اما ان يكونا منفصلين عن الاخر او متصلين به او مشتبهي الحال والاول على قسمين لانه اما ان يمكن العلاج اولا

والثاني ايضا على وجوه لانه اما ان يكون اثنان من الادلة نصين بالنسبة الى الثالث او اظهرين او مختلفين وعلى التقادير فاما ان يوجد نص فيما بين النصين

والاظهرين والمختلفين بالنسبة انفسهما اولا بل يكونان بالنسبة انفسهما ظاهرين فالحاصل ان للتعارض بينها صورا عديدة فلا بد من ضبط الكلام في حكمها

على وجه يتميز كل منها بما يخصها الاولى ان يتعارض متوافقان نصان منفصلا مع الاخر وامكن العلاج وهي تتشعب بصور ثلاث صورة يجب فيها

الترتيب في العلاج بمعنى تقديم علاج احدهما بالنسبة الى الثالث على الاخر وصورة اخرى يجب فيها مراعاة الدفعة وثالثة يتخير فيها امثال الصورة وجوب

مراعاة الترتيب ان يقال اكرم العلماء ولا يجب اكرام العلماء ويباح اكرام الفقهاء مع فرض عمية الاصوليين في الاخيرين نصان لكونهما خاصين فالاسبق

الترتيب في العلاج بان يعالج معارضة الخاص عني الفقهاء مع العلماء اولا ثم معارضة العام اعني الاصوليين بل لا بد من اخراجهما عن تحته دفعة ومثال التخيير

ان يقال اكرم العلماء ولا تكرم زيدا ولا تكرم عمروا وكذا المثال الثاني اذا اخرج الاعم اولا دون العكس والسر فيها ذكرناه ان الاصل الاولي في المقام هو الاخذ

الدفعة للزوم الترجيح بلا مرجح من الترتيب فان لزوم الخروج عن ذلك الاصل وارتكاب الترتيب تغير الحكم والنسبة الثابتين على الدفعة كما في المثال الثاني

فان النسبة بين الاصوليين والعلماء هو العموم المطلق فلو ارتكب الترتيب بعلاج الفقهاء اولا لصار الحاصل انه يجب اكرام العلماء الغير الفقهاء فالنسبة

بينه وبين الاصوليين ح عموم من وجه لاجتماعهما في الاصولي الصرف وافتراقهما في الطبيب والاصولي الفقيه فتتغير النسبة وكذا الحكم لان حكم الاصولي

بناء على الدفعة هو عدم وجوب الاكرام وعلى الترتيب حصول العموم من وجه لا بد من الرجوع الى المرجحات والى التخيير مع عدمها فقد تغير حكم الجامع

وان لم يلزم من ذلك كما في المثال الاخير حيث ان نسبة العموم المطلق بين العلماء وزيد وعمرو والحكم هو اخراجهما عن تحته لم يتغير الحكم بالتخيير بعد الترجيح

بسبب التخيير ترجيحا كما في اكل احد الرغيفين وسلوك احد السبيلين وان لزم من الدفعة ارتكاب خلاف الاصل حكم بالترتيب لان قلة ارتكاب خلاف الاصل مرجح

فلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما في المثال الاول حيث انه لا يبقى على الدفعة من حمل الامر على المجاز وهو الندب حتى يرتفع التعارض بينه وبين لا يجب اكرام العلماء الا ارتكاب

التخصيص باخراج الاصوليين عن تحت العلماء المندوب اكرامهم والحكم باباحة اكرامهم بخلاف العلاج بالترتيب تخصيص اكرم العلماء باخراج الاصوليين اما على التقدير

انه يجب اكرام العلماء الغير الاصوليين وهو خاص بالنسبة الى لا يجب اكرام العلماء فيرتكب التخصيص باخراج العلماء الغير الاصوليين عن تحته ويحكم بوجوب اكرامهم فلئن

قيل لا يرتفع خلاف الظاهر في الدفعة على الترتيب للزوم مجاز وتخصيص في الاول ولزوم تخصيصين في الثاني فالازم ح الحكم بالدفعة على مقتضى الاصل

قلت غاية الامر تساويهما كما وكيفا فلا اظهر او لعونة التخصيص من المجاز كما مر الثانية هذه الصورة بعينها مع عدم امكان العلاج مثل ان يقال اكرم العلماء

لا تكرم عدول العلماء ولا تكرم فساق العلماء وحكم عدم امكان العلاج فيه انه وان كان من قبيل العموم المطلق بحسب الطبيعة والظاهر الا ان النظر الدقيق يفهم ان ما هو

التباين كانه قيل لا تكرم العلماء ولا تجري المرجحات الدلالية ح فحكمه الرجوع الى المرجحات الصدورية فاما ان يرجع العام فيطرحان او يرجح احدهما ويطرح الاخر

ويحكم بالتخيير مع التساوي وهذا ما قيل من انه اذا قامت الشهرة على خلاف حكم العام في بعض افراده دون غيره يحكم بعدا اندراج الاول واندراج الثاني الثالثة ان

يتعارض المتوافقان متصلا مع الاخر كان يقال اكرم العلماء العدول الا زيدا وحكمه العلاج ترتيبا الاول فالاول الرابعة هذه الصورة مع الاشتباه في الاتصال

والانفصال مثل المخصص بالاستثناء حيث اختلف فيه كلمات الفقهاء في كتاب الغاية ويأتي الكلام في تحقيق حكمه الخامسة ان يتعارض متوافقان اظهران

بالنسبة الى الثالث معه اقساما ثلاثة لان المتوافقين اما متباينان مع الثالث وعامان من وجه بالنسبة اليه او احدهما متباين والاخر عام من وجه مثال

الاول يجب اكرام العلماء ولا يجب اكرام العلماء ويباح اكرام العلماء وحكمه الرجوع الى المرجحات الصدورية والى التخيير مع عدمها اذ لا مجرى هناك للمرجحات الدلالية

ومثال الثاني اكرم العلماء ولا تكرم الفساق ولا تكرم العدول وحكمه على القول بجريان المرجحات الدلالية في العامين من وجه كون التعارض بينهما من مورد قاعدة

الجمع لا الطرح لانه لا بد من العمل بالدليلين في مادة الافتراق والتوقف في مادة الاجتماع والرجوع الى الاصل الموافق لاحدهما الا ان الاصل لئلا يلزم المخالفة القطعية

ثم التخيير العقلي كما حققنا واما على القول بعدم جريانها فيهما فلا بد من الرجوع الى المرجحات الصدورية كما في التباين ومثال الثالث اكرم العلماء ولا يجب اكرام

ولا تكرم اهل الكوفة وحكمه انه لا حظ المتباينان اولا ويختص عن المرجحات الصدورية لاحدهما فان ترجح المتباين الذي هو احد المتوافقين اخذ به ويطرح الثالث

المتوافق الاخر الذي هو عام من وجه بعضا من المتعارض وان ترجح الاخر اخذ به ويطرح المتباين المتوافق فيقع التعارض بينه وبين المتوافق الاخر فيرجع في مادة

الاجتماع الى الاصل الموافق لاحدهما والى التخيير مع عدمه على القول بجريانه للدلالية في العامين من وجه الى المرجحات الصدورية على القول بعدمه

وان تساوى المتباينان فالحكم هو التخيير الشرعي ثم ان اختار المكلف المتباين الموافق سقط الاخر ويسلم ح المتوافق الاخر وان اختار المتباين الاخر فلا اشكال

في سقوط المتباين الموافق وهل التخيير بمنزلة المرجح للمختار فيقع التعارض بينه وبين العام من وجه ويرجع الى الاصل او التخيير اولا بل هو حكم تعبدي في مقام التباين

في حكم التعارض بين الدليلين

المسألة ومعه فلا يصلح للمعارضة لعامّ من وجه فهو سليم عن المعارض وحينئذ مبنيّ على كيفية دلالة الاخبار التخيير السابقة. ان يتعارض متوافقا الصدق
نص وظاهر وظاهر بالنسبة الى الثالث معا فاما ان يكون الاظهر عاما من وجه كما في اكرم العلماء ولا تكرم الفساق ولا تكرم العالم الفاسق واما ان يكون مباينا
كما في اكرم العلماء ولا يجب اكرام العلماء ولا تكرم العالم الفاسق والاول على اقسام اذ لا يخلو اما ان يكون النص هو الخاص مخرجا لمادة اجتماع الآخرين
كما في هذا المثال واما ان يكون مخرجا لمادة افتراق المنفرد كما اذا قيل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق ولا تكرم عدول العلماء واما ان يكون مخرجا لبعض مادة
افتراقه وبعض مادة الاجتماع مثل لا تكرم الاصوليين في المثال الاخير اما الاول فلا اشكال فيه اذ بعد حمل المنفرد على ما هو نص بالنسبة اليه
وهو الخاص الذي يرفع مادة الاجتماع ويخرجها يرتفع التعارض بين العامين من وجه ضرورة ان تعارضهما انما هو في مادة الاجتماع وقد دل الدليل على
خروجها فيعمل بهما في مادة الافتراق واما الثاني فحكمه انه يصير احد العامين من وجه وهو اكرم العلماء بعد تخصيصه بالنص مختصا بالعدول وخاصا ونصا
بالنسبة الى ذلك العام من وجه يعني لا تكرم الفساق في المثال لشموله له دون العكس فيحمل العام على الخاص بناء على وجوب اكرام العلماء الغير العدول ويرتفع
التعارض واما الثالث فحكمه انه بعد حمل احد العامين من وجه وهو اكرم العلماء في المثال على الخاص يصير النسبة بينه وبين العام الآخر وهو لا تكرم الفساق
عموما من وجه لاجتماعهما في الفقيه الفاسق وافتراقهما في الفقيه العادل والفاسق الغير الفقيه فلا بد من التوقف في مادة الاجتماع والرجوع الى الاصل
ثم التخيير والثاني يحتمل في حكمه وجوه احدها الرجوع الى المرجحات الصدورية لاحد المتباينين وبعده والا فالتخيير استنادا الى عموم اخبار العلاج لدلالتها
على الرجوع الى المرجحات المذكورة ثم التخيير وشمولها لصورة امكان حمل العام على الخاص وتغيير النسبة وثانيها حمل العام على الخاص اولا وملاحظة
النسبة بينه وبين المباين بعد ذلك فربما يتغير النسبة الاولية كما في المثال المذكور حيث يصير النسبة بعد التخصيص العموم مطلقا باعمية المباين
فيحمل العام على الخاص ايضا فلا يلزم طرح شيء من الدليلين وهو الانسب بقاعدة الجمع وثالثها التفصيل بين كون النص دليلا لبيا او لفظيا فالاول
على الاول والثاني على الثاني نظرا الى ان اللفظ يصير قرينة لارادة الخاص من العام بخلاف الدليل اللبي والاوجه هو الثاني وقاعدة العرف
السابعة ان يتعارض كل منها مع الآخر ولم يحصل التوافق في شيء منها مع كون اثنين منها نصين بالنسبة الى الثالث ووجود التصيق بينهما كان يقال
اكرم العلماء ويحرم اكرام العلماء الفساق ويستحب اكرام العلماء الفقهاء وحكمه التخصيص اي يحمل العام الثالث على النصين فعلا او تخصيصه
بالنصين بالاخراج لا وتخصيص العام الثالث بهذا العام المخصص الثامنة هذه الصورة بعينها مع عدم تحقق التصيق فيما بينهما كان يقال بدل
الاخير يستحب اكرام العلماء الفساق وحكمه تخصيص العام الثالث بالنصين والرجوع فيهما الى اخبار العلاج لكونهما متباينين التاسعة ان يتعارض
مع عدم التوافق وكان اثنان منها اظهرين بالنسبة الى الآخر وهو على اقسام ثلاثة لان الاثنين اما متباينان مع الثالث او عامان من وجه او مختلفان فيهما
الاول اكرم العلماء ولا تكرم العلماء ويستحب اكرام العلماء وحكمه الرجوع الى المرجحات بالنسبة الى كل منهما ومثال الثاني اكرم العلماء ولا تكرم الفساق
ويستحب اكرام العدول وحكمه الجمع في غير مادة الاجتماع والتوقف فيها والرجوع الى الاصل او التخيير ومثال الثالث اكرم العلماء ولا تكرم العلماء ويستحب اكرام
العدول وحكمه يظهر مما سبق فبالنسبة الى العام من وجه يعمل بكل منهما في غير مادة الاجتماع ويتوقف فيها كذلك بالنسبة الى المباين يرجع الى المرجحات
الصدورية العاشرة ان يتعارض كذلك مع كون احدها نصا والآخر ظاهرا بالنسبة الى الثالث ولا يخلو اما ان يكون الظاهر متباينا او عاما
من وجه مثال الاول اكرم العلماء ولا تكرم العلماء ويستحب اكرام الاصوليين وحكمه ان يحمل الظاهر على النص اولا فيصير الحاصل انه يجب اكرام العلماء الغير الاصوليين
فينقلب النسبة من التباين الى العموم المطلق باعمية الظاهر فيحمل على الخاص ومثال الثاني كالاول مع تبديل العلماء في النهي بالفساق مثلا وحكمه ان يحمل
العام على الخاص ايضا اولا فيتغير النسبة عما كانت عليه فحكمها يعلم مما سبق هذه تمام الصور وهي عشر كاملة مشتملة على صور كثيرة اذا احطت خبرا بها سهل
عليك الامر غاية السهولة والله الهادي الى نور الصواب وهو الموفق واليه المرجع والمآب **قوله** وقد توهم بعض من عاصرناه اه **اقول** هو الفاضل
النراقي ذكره في عوائده وقد تقدم الكلام في ذلك عند التكلم في ابطال مبنى حجية الاخبار **قوله** وهو غير معقول الا بعد نفي اه **اقول** المخصص
المطلب ان العام المخصص لا يكون حجة في الباقي الا بعد اجراء اصالة عدم مخصص آخر وهو غير ممكن هيهنا **قوله** ومن هنا يصح انها ان النسبة اه **اقول**
اختلف كلمات الاصحاب في هذه المسألة ومنشأ الاختلاف اختلافهم في كون الاستثناء من قبيل المخصص المتصل او المنفصل فقد ورد في رواية زرارة
عن الصادق عليه السلام قال اذا استعرته فلم يلزمك تواه الا الذهب والفضة وورد في رواية ابن سنان عنه عليه السلام انه لا ضمان في العارية الا الدنانير وفي خبر
الآخر الا الدراهم فلا تعارض بين الاخيرين لكنهما يعارضان الاول فذكر فخر المحققين ره انه يحمل الاول على الثانيين حمل المطلق على المقيد واورد عليه المحقق
والشهيد الثانيان ره اولا بان تلك القاعدة في المنفي والمثبت لا في المثبتين وثانيا بانها لا تجري في الحكم الوضعي كالضمان بل تجري بالنسبة الى الحكم التكليفي
ورده صاحب الكفاية وقوّاه من هو بان المقام ايضا من قبيل المثبت والمنفي اذ المستثنى منه الخبرين الاخيرين وهو عدم الضمان في غير الدراهم والدنانير
يعارض المستثنى في الاول وهو الضمان في الذهب والفضة والتعارض بينهما من قبيل تعارض العامين من وجه لاجتماعهما في غير المسكوك من الذهب والفضة
كالحلي وافتراقهما في الثياب مثلا والمسكوك فيرجع في محل الاجتماع الى المرجحات وبعد التساقط عنها الى الاصل وهو هنا عدم الضمان فالحكم فيه مقتضى
نقضية كلامهما ان لا في حكم المتصل لتفصيلهما اياها بالغير وذكره في جواهر الكلام فالحاصل ان هيهنا عبارات ثلاث احديها انه لا ضمان في العارية وثانيتها

في مباحث التعادل والترجيح

ان في الذهب والفضة ضمانا وثالثها ان في الدراهم ضمانا ورابعها ان في الدنانير ضمانا فهذا كما لو قال اكرم الجهال ولا تكرم فساقهم ولا تكرم عمرا وكان زيد وعمرو في الواقع من افراد الجهال فكما يرجع تخصيصات المثال كلها الى العام الاول ويجعل ذكر زيد وعمرو من قبيل التاكيد فكذا فيما نحن فيه

فيثبت الضمان في الدينار والدرهم ومطلق الذهب والفضة فلا وجه لتخصيص الضمان بالدراهم والدنانير فالمستفاد من كلامه وتمثيله كونه من قبيل التخصيص

والتحقيق ما فهمه صاحب الكفاية والرياض اصولا وفقها لما مر من انه لا وجه مضافا الى ان الامر في المقام دائر بين التقييد بحمل المطلق على المقيد ومستثنى

الاول على مستثنى الاخيرين حتى يختص الضمان بالدراهم والدنانير فيثبت المطلوب وبين العكس اما بكون ذكرهما من باب المثال واما بكونه من باب التجوز

وبين حمل الحصر في الخبرين الاخيرين على الاضافي فيكون المراد نفي الضمان عن غير الذهب والفضة كالثوب مثلا والتقييد اولى كما عرفت بل يدور الامر

بينه وبين التخصيص في عموم المستثنى منه في الخبرين باخراج سائر اصناف الذهب والفضة عن الحكم بثبوت الضمان فيها ولا ريب ان التقييد اولى

من التخصيص كما مر فان قلت الترجيح لجانب الضمان في مطلق الذهب والفضة لاخصية المسكوك كما ذهب اليه الفاضلان والمحقق الثاني سواء لوحظ الترجيح

الخارجي او الداخلي اما الاول فلعمل المشهور عليه واما الثاني فلان الغالب في العارية انما هو غير المسكوك كالحلي ولا بد من حمل المطلق على الشايع

قلت نمنع الترجيح بالوجهين اما الاول فلما عرفت من عدم العبرة بالمرجحات الخارجية في مقام الترجيح واما الثاني فلمنع الغلبة اولا وعدم افادتها الترجيح

ثانيا وذلك لقطعية اندراج النادر واعتراف الخصم معارضتها بما ذكرنا من ترجيح التقييد ثالثا ولو لم يرجح المعارض فلا اقل من التساوي ولازمه التساقط

والرجوع الى الاصل عدا الضمان كما قلناه **قوله** فان مقتضى الخبر الاول آه **اقول** هو ما رواه زرارة في الحسن عن الصادق عليه السلام قال قلت له

العارية مضمونة فقال جميع ما استعرته فتوى اي فهلك فلا يلزمك تواه الا الذهب والفضة فانهما يلزمان الا ان تشترط انه متى توى يلزمك تواه وكذلك

جميع ما استعرت واشترطت عليك لزمك والذهب والفضة لازم لك وان لم يشترط عليك يقرب منه ما رواه اسحق بن عمار عنه وعن ابي ابرهيم عليهما السلام

العارية ليس على مستعيرها ضمان الا ما كان من ذهب او فضة فانهما مضمونا اشترطا او لم يشترطا **قوله** ومقتضى تخصيص الثاني بالدراهم والدنانير آه

اقول روى ابن مسكان في الصحيح عن الصادق عليه السلام انه قال لا تضمن العارية الا ان يكون قد اشترط فيها ضمانا الا الدنانير فانها مضمونة وان لم يشترط فيها

ضمانا ومثله خبر ابن رئاب عنه وكذا خبر عبد الملك بن عمرو عنه عليه السلام الا ان المستثنى فيهما الدراهم لا الدنانير **قوله** وتعرض فيه مواضع يحتاج الى التنقيح آه **اقول**

الموضع الاول في المسالك فلا تغفل **قوله** الا ان يقال ان الحصر في كل من روايتي الدراهم والدنانير آه **اقول** ملخصه ان كلا منهما يخدش في حصر الاخرى

استثناء الدراهم معناه ان في كل عارية غير الدراهم ضمانا ونقدح لك الحصر بالدنانير وكذا العكس **قوله** وان كان النسبة آه **اقول** مثاله هو

الثالث من شقي التعارض بين زيد من ليلين **قوله** قد عرفت ان الترجيح اما من حيث الصدور آه **اقول** لا يخفى ان هذا الوجه من الترجيح لا يجري فيما هو قطعي

الصدور كالكتاب والخبر المتواتر بل لا يجري في الاجماع المنقول ايضا اذ لا يسعنا تفضيل بعض الاصحاب على بعض في العلم والعدالة فانهم كالحلقة المفرغة لا

يدرى اين طرفاها ويظهر من صاحب الفصول ان فيه مواضع ليس ما ينبغي ثم انه يحتمل في باب المرجحات الحكمية على القول باعتبار الظنون الخاصة وجوه احدها

التعبد الصرف في المنصوص منها اخذا بالاخبار من غير مدخلية للظن وثانيها كشفها عن الظن وثالثها ان يكون بناؤهم على الظن المطلق في باب الترجيح

واحد من منتجي الاحكام اما بملاحظة ظن مطابقة الخبر للحكم الواقعي واما بملاحظة ظن صدوره عن المعصوم وان كان الاول اقرب الى ظاهرهم كما ان الظن المطلق

فيهما من اي شيء حصل وان لم يكن في الاحكام وهو ظاهر من الاول ويظهر من الفصول الاحتمال الثاني وهو بعيد عن كلماتهم ورابعها التفصيل بالاكتفاء

بالمنصوص مع وجوده وبالظن المطلق مع عدمه هل يجري الاحتمالات المذكورة على القول باعتبار الظنون المطلقة اولا وجهان من انهم قد يبنون على الظنون

الخاصة مع مقابلة الظنون المطلقة كما في الخبر المفيد خلافا لما افاده القياس وان خلا عن الظن كما بنى عليه شريف العلماء ومن تبعه اما طرح القياس فبضرورة

المذهب واما اخذ الخبر معه فانه لاعتبار الظن المطلق فلانه لو ترك كان فيه معارضة القياس ويحرم الاعتناء به فلا بد من اخذ الخبر الغاء للقياس

فالظن المطلق متبع في الخبر مع عدم معارضة القياس كما في عمل المقلد بقول المجتهد وان ظن خلافه نظرا الى انه اقرب الى الواقع ومن انه لا دليل على عدم

اعتبار الظنون المطلقة كما في مسئلة القياس وهذا الوجه نسبه بعض فهم وذكر بعض اساتيدنا ان التامل في الاخبار يقتضي نفي المرجحات الصدورية

التعبدية واسلم المذكورة في مجموعها من المرجحات امور ستة احدها صفات الراوي وقد عرفت انها لا تتم الا بالظن المطلق وثانيها الشهرة في الرواية وقد

عرفت عدم تحققها في الخارج للاختصاص في كتب المحدثين الثلاثة ومنه يظهر ان الخبر المتواتر لا يتحقق في زماننا الا فيما رواه الفريقان بطرقهما كقوله

انما الاعمال بالنيات وانى تارك فيكم الثقلين الحديث وثالثها موافقة الكتاب وهو ليس بحجة عند الخصم فكيف يكون مرجحا الا مع التفسير عن المعصوم

الا ان يقال كما قيل ان الخبر الموافق له يفسر ويكون للكتاب مرجحا له ورابعها موافقة السنة وقد عرفت الاشكال فيها من جهة ان المراد بالسنة هو قول النبي

صلى الله عليه وآله وفعله او تقريره ولا طريق لنا الى العلم بها الا من الروايات المنتسبة الينا ومع العلم بها للتواتر للفريقين لا يمكن الترجيح بها لانها ايضا

حينئذ فلا معنى للترجيح بها وخامسها الاحدثية ولا يمكن الاستناد اليها اذ مع صدورهما من امام واحد لا يمكن معرفة الاحدث لعدم الاطلاع على زمان

الصدور ومع صدورهما من امامين لا يمكن الترجيح لان الثاني اما ناسخ وهو باطل لانقطاع النسخ بعد النبي صلى الله عليه وآله او غير ناسخ ولا يخلو حينئذ عن احد

وجوه ثلاثة لانه اما ان يكون لبيان ان الاول الحكم الواقعي من الثاني للتقية قولا بمعنى ان المتكلم بهذا الخبر رفع الخوف او فعلا بمعنى ان العمل بمضمونه فيه

بالعكس ... على الاول يلزم طرح الثاني في المفروض من تنصفهما التقية وعلى الثاني يلزم الاخذ بالاحدث في زماننا التقية لان في امثال زماننا التي لا تقية
فيها وعلى الثالث يتم الاخذ بالاحدث لكونه الحكم الواقعي فمع هذه الاحتمالات كيف يؤخذ بالاحدث مطلقا كما هو مدعى الخصم ومن اقسامها مخالفة العامة
وهي من المرجحات لجهة الصدور فان قلت موافقة الكتاب يصلح للمرجحية بناء على مذهبكم من حجية ظواهر الكتاب وان تم ما ذكرتم لو اما للخصم في
من المرجحات الصدورية قلت هي من المرجحات المضمونية لا الصدورية فلم يتحصل من الاخبار شيء من المرجحات الصدورية فتشنيع الاخباريين على الاصوليين
في تركها والرجوع الى الظنون في غير موقعه ثم ان بعد عدم تمامية المرجحات بل الحق هو البناء على الظنون المطلقة اما بالصدور او اما بالحكم الواقعي
ولا يتوهم تلازمهما اذ الاول لا يستلزم الثاني لجواز الصدور تقية او ارادة خلاف الظاهر الا على القول بكون حجية الاصول كالظاهر عند التقييد
التخصيص واما الحقيقة من باب الظن الشخصي كما هو مذهب المحقق القمي ره فيثبت التلازم او البناء على التخيير او الاحتياط وجوه والحق هو الاول لا لو
احدها دلالة الاخبار العلاجية بنفسها في مواضع منها اشار اليها المصنف ره سابقا مضافا الى ما ورد في بعض الاخبار من الامر بالاخذ بالمشابه لطريق
الائمة عليهم السلام وليس ذلك الا لاجل الظن بالمطابقة مع ان اختلاف الاخبار كما وكيفا وترتيبا يشعر به وثانيها الاجماع محصلا ومستنبطا من زعمهم
في اشخاص المرجح حيث يعلم منه ان الترجيح مفروغ عنه في نفسه فلا تخيير ولا احتياط ومنقولا على لسان العلامة في النهاية وثالثها بناء العقلاء في مقام
دوران الامر بين التعيين والتخيير ورابعها قاعدة الاشتغال في دوران الامر بينهما ولا اعتراض عليه بانه ربما يكون مقتضى القاعدة المذكورة في الموارد
الفقهية هو البناء على التخيير واخذ المرجوح مدفوع اولا بان الكلام في المسئلة الفقهية مع ان الاحتياط الفقهي لا يعارض الاصولي وان امكن منعه بادنى تأمل
وثانيا بان المقصود اثبات الجزئي لا الكلي فيتمسك في الصورة المذكورة بالادلة الاخرى وثالثا بعدم القول بالفصل وخامسها حكم العقل وله تقريرات
الاول انه ثبت في محله ان حجية اخبار الاحاد ليست من باب محض التعبد كالاصول العملية ولا من باب مجرد الظن الذي قام على حجيته دليل الانسداد كسائر ما يفيد
الظن مثل الرؤيا والرمل والنجوم بل لها جنبتان جنبة التعبدية حيث نص الشارع على حجيتها ولذا تقدم على سائر الظنون الغير المنصوص عند التعارض
وجنبة الكاشفية حيث ان الشارع انما جعلها حجة من جهة غلبة ايصالها الى الواقع ولذا تقدم على سائر التعبديات كالاصول فالعقل بملاحظة ذلك
يحكم برضى الشارع بالظنون الواقعية واخذ المظنون عند التعارض نظير حكمه بوجوب تقليد الاعلم من جهة اقربيته الى الواقع الثاني دليل الانسداد
وتقريره هنا ان باب العلم بالاحكام الشرعية في هذه الازمنة منسد فلا بد من اخذ الخبر المفيد للظن عند تعارض الخبرين اذ لا يمكن طرحهما لوجود العلم
الاجمالي بوجود حكم الله في الاخبار الكثيرة المتعارضة ولا جمعهما كما هو المفروض ولا اخذ الموهوم لبطلان ترجيح المرجوح ومخالفة العلم الاجمالي بوجود
حكم الله في مظنون الحلية هذا الا ان الاشكال في شيء من مقدماته الا المقدمة الناطقة بكثرة التعارض في الاخبار فانها مسلمة في التعارض الدلالي
وهو خارج عن محل الكلام واما التعارض السندي فليس بكثير بل لم نجد له موردا في الفقه الا مسئلة ذكرها المحقق في المعتبر وادعى فيها ترجيح احد الخبرين
بالاعدلية ولو سلم فليس في الكثرة بحيث لا يكفي في علاجه المرجحات المنصوصة ويحتاج الى الظن المطلق ومنه ينقدح ما في مقالة الشهيد الثاني في باب نكاح
المتعة من الروضة حيث ادعى كثرة وقوع التعارض بسبب التقية انتهى هو من المرجحات الصدورية او لجهة الصدور **قوله** واما تقسيم الاصوليين
المرجحات الخ **اقول** هذا دفع دخل مقدر وتقريره ان التقسيم المذكور هنا لا يناسب تقسيم الاصوليين حيث انهم قسموا المرجحات الى السندية
والمتنية وقد جعلنا هيهنا من قسم واحد هو المرجحات الصدورية وقسم اصل المرجحات الى المرجحات الصدورية والمرجحات لجهة الصدور والمرجحات
المضمونية وحاصل الدفع ان التقسيم يتفاوت باعتبار المعتبر فتارة يلاحظ في التقسيم حال مورد المرجح فيقسم المرجحات على الوجه المشهور اذ المرجح
لا يخلو اما ان يرد على السند او المتن فان المرجحات المضمونية مثلا واردة على المتن ايضا وتارة يلاحظ فيه حال المتصف بالمرجحات الذي يرجحه المرجح فلا بد
من تقسيمها حينئذ على الوجه المذكور هيهنا الا ترى انهم يذكرون في المرجحات المتنية مثل المنطوق والمفهوم والخصوص والعموم مع انها من مرجحات الدلالة
التي هي قسيم للمرجحات المتنية وكذا يذكرون فيها النقل باللفظ والمعنى مع انه من المرجحات المضمونية فيعلم من ذلك انهم لاحظوا الجهة الاولى **قوله**
ونحن نذكر ان شاء الله نبذا من القسمين الخ **اقول** قد ذكر بعضهم من المرجحات السندية ما ينيف على اربعين واقتصر المصنف ره على ذكر اثني عشر
منها وذكروا من المرجحات المتنية ما لا يكون اخلافها على ما قرره المصنف ره في التقسيم واقتصر هو على ما يدخل فيها كذلك ثم اشار الى نبذ من غيرها
ونحن نشير الى ما وقفنا عليه في كتبهم من القسمين اما المرجحات السندية فمنها زيادة العربية فيرجح الخبر الذي راويه عالم بالعربية على الرواية التي راويها
غير عالم لان العالم بالعربية يتحفظ عن مواقع الغلط بخلاف غيره ومنها زيادة الفقاهة فيرجح الخبر الذي راويه فقيه على غيره لان الافقه اكثر تحفظا
عن الخبر ومقدماته وسببه فكان الظن به اقوى ومنها كون الراوي لاحد الخبرين باشر القصة فانه يقدم على غير الذي لم يباشرها كما قدمت
رواية ابي رافع ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم تزوج ميمونة وهو محل وكنت السفير بينهما على رواية ابن عباس انه نكحها وهو محرم فان المباشر احق
بالمعرفة من غيره ومنها كون الراوي سمع الرواية مشافهة للمروي عنه كما قدموا رواية القاسم بن محمد بن ابي بكر عن عائشة ان بريرة اعتقت وكان
زوجها عبدا على رواية الاسود انه كان حرا فان القاسم عمته عائشة فهو محرم لها فيشافهها وهو ينظر اليها في روايته عنها اكثر تحقيقا ممن
سمع عنها وهو لا يراها ويحتمل ان يكون المراد ان الراوي السامع مشافهة يقدم خبره على من كان خبره مكاتبة اذ المكاتبة فيها خلل لا يحتمل المشافهة ومنها

في مباحث التعادل والترجيح

كون الراوي سمع وهو قريب من المعصوم فانه يرجح على من سمع وهو بعيد عنه لان الظن الحاصل من قوله اكثر ومنها كون الراوي جازما بالرواية فانه يقدم على من لم يجزم ومنها كون الراوي لاحد الخبرين حافظا والراوي الاخر يروي عن كتاب وفيه نظر ومنها كون الراوي لاحد الخبرين مخالطا للعلماء ومجالسا لهم لان جليسهم اعرف بطرق الرواية من غيره ومنها كون الراوي متحملا للرواية وقت البلوغ فانه يقدم على من تحمل في زمان الصبي لان البالغ اكثر تعقلا وضبطا للفظ والمعنى من الصبي ومنها كون الراوي متحملا للرواية حال الاسلام فانه يقدم على من تحمل في حال الكفر فان قلت كيف يعتني برواية الصبي الكافر حتى يرجح عليها رواية البالغ والمسلم قلت المشهور المنصوص انه لا يشترط في تحمل الرواية الاسلام والبلوغ بل يكفي فيه التمييز المفسر في شرح البداية بان يفرق الحامل بين الحديث والكلام بحيث يؤديه وغيره وقيل ان المراد به فرقه بين البقرة والدابة والحمار واشباه ذلك بحيث يميز ادلة تميز فيقبل الرواية التي تحملها المميز سواء كان مسلما حين التحمل ام كافرا وسواء كان بالغا ام صبيا فلو تحمل كافرا وادلها مسلما قبلت ومثل له الشهيد الثاني ره برواية جبير بن مطعم حيث سمع النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقرء في المغرب بالطور وكان قد جاء في قدم اسارى بدر فتحمله كافرا ثم رواه بعد اسلامه كذلك رؤيته واقفا بعرفة قبل الهجرة وكذا لو تحمل صبيا وادلها بالغا قبلت وقد اتفق الناس على رواية جماعة من الصحابة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قبل البلوغ كالحسنين عليهما السلام فقد كان سن الحسن عليه السلام عند موت النبي صلى الله عليه وآله وسلم نحو ثمان سنين والحسين عليه السلام اقل منه بستة اشهر وعشرة ايام وكعبد الله بن عباس وعبد الله بن الزبير وغيرهما وقد قبلوا روايتهم من غير فرق بين ما تحملوه قبل البلوغ وبعده ولم يزل الناس يسمعون الصبيان ويحضرونهم في مجالس الحديث ويعتدون برواياتهم بعد البلوغ وحدد بعضهم السن المسوغ للاستماع بعشر سنين او خمس او اربع او نحوها ونحو ذلك من الاوجه كما حققنا في شرح منظومتنا في علم الدراية وعن الله التوفيق والهداية ومنها صحة البصر فيقدم خبر صحيح البصر على خبر مكفوفه او مؤفه ومنها خفة السمع فيقدم خبر خفيف السمع على خبر ثقيله ومنها صحة العقل في جميع الاحوال على اختلاله في بعضها وكذا صحة البدن ومنها كون الراوي اماميا فيقدم خبر الثقة الامامي على الثقة الغير الامامي وكذا خبر من صرح بكونه اماميا على من لم يصرح به وكذا خبر الراجع الى طريقة الامامية كالفطحي على الابعد كالزيدي ومنها كون الراوي اكثر رواية لانه مظنة الضبط او خاليا عن التخليط فيقدم روايته على من لا يكون كذلك ومنها كون احد الراويين مذكورا باسم الامام عليه السلام بعنوان صريح والاخرى بعنوان ظاهر فيه كالعالم والفقيه ان اردفه بقوله عليه السلام الجواد ان يكون ذلك من جهة الكتابة عوبلا على الظاهر الى غير ذلك مما يشار اليهما في تضاعيف شرح كلام المصنف واما المرجحات المتنية فنشير اليها

قوله ويدخل في ذلك كونه اضبط اه **اقول** وكذا يدخل فيه كونه سريع الانتقال او اسرع انتقالا وكذا كونه كاتب الرواية عند تحملها بالنسبة الى حافظها وكذا المركب منهما بالنسبة الى المنفرد باحدهما **قوله** ان يكون طريق ثبوت مناط القبول اه **اقول** ومنه كون عدالة احد الراويين عرفت بالتزكية المصرحة بان يصرح العلماء بتزكيته وعدالة الاخر عرفت بالعمل بروايته وان لم يصرح بها كما في ابراهيم بن هاشم وكذا ايضا كون عدالة احدهما مجمعا عليها وعدالة الاخر مختلفا فيها وكذا كون احدهما ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وكذا كونه ممن اجمعوا على كونه من اصحاب الاجماع وكذا الحال في الموثق خصوصا بالنسبة الى الموثق عموما والموثق بلفظ صريح على الموثق بلفظ غير صريح والموثق في كتاب معتمد على الموثق في كتاب غير معتمد وكذا الحال بالنسبة الى الاصرح والصريح وفاهو اكثر اعتمادا وفاهو اقل اعتمادا وكذا الممدوح بمدح اقوى بالنسبة الى غيره والمؤكد توثيقه على غيره

قوله او رجحان احد المركبين على الاخر اه **اقول** ومنه كون احد المركبين اعرف واوثق واضبط او من يصاحبون في امر العدالة على غيرهم ومثله الكلام في الاضبط والضابط وكذا لو كان تزكية احدهما مبنية على الاختبار والاخر على النقل او استند في احدهما الى نقل اقوى وفي الاخر الى نقل اضعف او استند في احدهما الى طريق اقوى كالعلو وفي الاخر الى طريق اضعف كالظن او تعرض في احدهما الذكر سبب معتد به ولم يتعرض في الاخر له **قوله** ومنها علو الاسناد اه **اقول** العلو اقسام اشرفها قرب الاسناد من المعصوم عليه السلام بالنسبة الى سند اخر يعد دكثير وهو العلو المطلق فان اتفق مع ذلك ان يكون سنده صحيحا فهو الغاية القصوى والقدح لمعلى ثم قرب الاسناد من احد علماء الحديث كالشيخ والصدوق والكليني والحسين بن سعيد وامثالهم ثم تقدم زمان سماع احد الراويين في الاسناد على زمان سماع الاخر وان اتحد في العدد وان لم يتقدم زمان الراوي وقد يقال لهذا النوع العلو النسبي ومن جاز ثم تقدم وفاة احد الراويين على وفاة الاخر فان من العلو عند بعضهم ومثاله ما ذكره الشهيد الثاني ره في شرح الدراية من ان ما يرويه عن الشهيد عن السيد عميد الدين عن العلامة ره اعلى مما يرويه عن الشهيد عن فخر الدين عن والده العلامة لتقدم وفاة السيد عميد الدين على وفاة فخر الدين بنحو خمس عشرة سنة **قوله** وقد يعاض في بعض الموارد اه **اقول** المعاض هو العلامة ره في النهاية والظاهر ان مراده ان رجوحيته تتاتى مع كونه نادرا خارجا عن مقتضى العادة لا انه مرجوح مطلقا كذا حققه المحقق القمي ره تبعا للفاضل الجواد ره وحينئذ فاعتراض جماعة من فاضل المتاخرين بان كلامه هذا ليس بشيء لان تاثير العدد هنا غير معقول لا يخفى ما فيه فانا نعلم ان العدد بحيث يخرج عن العادة يضعف الاعتماد عليه ويوجب تطرق الغلط والكذب اليه كثيرا معاصرة مثلا لو نقل بعض معاصرينا حديثا عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم برجال سنده اثنا عشر واخر حديثا برجال سنده ثمانية عشر فانا نعلم ان تطرق الغلط الى الاول اكثر من تطرقه الى معاصره لبعد التعمير الى ما يزيد على مائة سنة بالنسبة الى رجال سند ذلك الحديث قال الشارح الجواد ره ومن هذا القبيل طعن بعض المجتهدين من اصحابنا ومن العامة في الاحاديث المسلسلة بالاسم والمراد كون الرواة الى المعصوم باجمعهم متفقين في التسمية

باسم واحد كاسم محمد مثلا فان يتعدد ومثل هذا مما لا يضعف الاحتجاج عليها ثم ان منهم من رجح نزول الاسناد على علوه بان كثرة البحث وتحمل المشقة في تحصيل الاخبار امر مطلوب عقلا وشرعا وفيه زيادة لك مسلم لكن لا دخل له في صحة الحديث وضعفه وكثرة اعتبار وقلته فترجيحه بمجرد ذلك ترجيح بلا مرجح نعم قد يتفق في النزول مزية ليست موجودة في العلو كان يكون رواته اوثق واحفظ او يكون الاتصال فيه اظهر للتصريح فيه باللقاء والا فالعلو مع قطع النظر عن الامور الخارجية اولى ولهذا ذكر في الدراية ان طلبه سنة عند اكثر السلف وقد كانوا يرحلون الى المشايخ في اقصى البلاد لاجل ذلك **قوله** وهذا اذا كان المرسل آه **اقول** وذلك مثل ابن ابي عمير عند اصحابنا وسعيد بن المسيب عند الشافعي **قوله** والا فلا يقاوم المسند آه **اقول** هذا هو الاشهر بين الاصوليين والمحدثين والثاني مذهب العلامة ره واحمد في قوله وفي قوله الاخر عند المعارضة بل عند القبول مطلقا واختاره ثاني الشهيدين ره في شرح الدراية فانه قال في تحقيق هذا المعنى اي العلم بكون المرسل لا يروي الا عن ثقة نظر وذلك لان مستند العلم ان كان هو الاستقراء لمراسيله فهذا في معنى الاسناد ولا بحث فيه وان كان لحسن الظن به في انه لا يرسل الا عن ثقة فهو غير كاف شرعا في الاعتماد عليه وان كان الاسناد الى اخباره بانه لا يرسل الا عن الثقة فمرجعه الى شهادته بعدالة الراوي المجهول وعلى تقدير قبوله فالاعتماد على التعديل وظاهر كلام الاصحاب في قبول مراسيل ابن ابي عمير هو المعنى الاول وعند التتبع يظهر خطاء هذا الفن انتهى ملخصا وقد حققنا ما عندنا في شرح منظومتنا في علم الدراية **قوله** وظاهر الشيخ في العدة **اقول** وهو ظاهر من لقبه بالقبول مطلقا كمحمد بن خالد البرقي من قدماء اصحابنا وكذا احمد على ما حكاه عنه ابن الغضائري **قوله** ولو بعد وجهه آه **اقول** يمكن ان يوجه باول الوجوه التي اشار اليها الشهيد الثاني ره في كلامه المذكور ويجاب عن ايراده بما اعتذر به الشافعية عن مراسيل سعيد بن المسيب وهو انهم وجدوا لها مسانيد من وجوه اخر وبالمسند تبين ان الاسناد الذي فيه الارسال حتى يحكم له مع ارساله بانه اسناد صحيح تقوم به الحجة وذكروا ان الفائدة تظهر في صيرورتهما دليلين يرجح بهما عند معارضة دليل واحد فتبين تمام من افرط فقدم المرسل على المسند محتجا بان الثقة لا يسند القول الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم الا مع القطع بانه وقع منه وهو كما ترى **قوله** كما هو واضح آه **اقول** توضيح الواضح ان خبر كل واحد من الكثير يفيد ظنا على انفراده فاذا انضم الى غيره افاد ظنا اقوى من الاول ثم لا يزال يتزايد الظن الى ان ينتهي الى التواتر بحيث يصير قطعيا لا اشكال فيه **قوله** وحكي عن بعض العامة آه **اقول** هو بعض الحنفية واما الشافعية فقد وافقونا واجاب في شرح الزبدة عن قياسهم بالتزام ذلك في المقيس عليهما ايضا **قوله** ومنها ان يكون طريق تحمل احد الراويين آه **اقول** ويدخل فيه الاختلاف في اوقات التحمل واحوال الراوي ونحوها كان يتحمل احدهما نهارا والاخر ليلا او يسمع احدهما في خفاء او مكان يشتد فيه التقية والاخر في غيره وان كانا مخالفين للعامة او موافقين لهم لاحتمال الالقاء في الاول وهو مجرد القاء الخلاف بين الشيعة ليسلموا من العامة او يكون احدهما سائلا والاخر سامعا لان الكلام مسوق لتفهيم السائل او يكون احدهما قريب العهد كقوله سمعته منذ شهر والاخر بعيده كقوله سمعته منذ سنين **قوله** كان يكون احدهما بقراءته آه **اقول** ظاهر سياق هذه العبارة يقتضي ان الاول اعلى من الثاني وهو مذهب بعض اهل الدراية وكان هذا البعض لاحظ مقام الادب بالنسبة الى الشيخ ولذا كان المحققون من قدمائنا يعبرون عنه بالعرض كما في شرح الدراية ثم سماه المتاخرون بالقراءة على الشيخ والمنقول عن علماء الحجاز والكوفة انهما في مرتبة واحدة لتحقق القراءة في الحالين مع السماع الا في سماع الشيخ معنى ما قرأه ثم مراعاة الضبط ولما روي عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال قراءتك على العالم وقراءة العالم عليك سواء والاظهر الاشهر ان الثاني الذي يعبر عنه بالسماع عن الشيخ اعلى بل هو اعلى الطرق على الاطلاق لما ذكره الشهيد الثاني ره وغيره من ان الشيخ اعرف بوجوه ضبط الحديث وتاديته ولانه خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وسفيره الى امته والاخذ عنه كالاخذ منه ولان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اخبر الناس اولا واسمعهم ما جاء به والتقرير على ما جرى بحضرته اولى ولان السامع اوعى قلبا وشغل القلب وتوزع الفكر الى القارئ اسرع وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام يجيئني القوم فيستمعون مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرأ عليهم من اوله حديثا ومن وسطه حديثا ومن اخره حديثا فعدله الى قراءة هذه الاحاديث مع العجز يدل على اولوية من قراءة الراوي والا لامرهم بها وتامل في القوانين وتبعه بعض المعاصرين في دلالة التعقيب لكن الظاهر ان التامل في غير موقعه لما ذكره الشهيد اولى مما ذكره بعض الافاضل من ان الصحيحة تدل على رجحان قراءة الجميع عند عدم العجز لانه لا يفيد المطلوب ولو سلم دلالتها عليه استشكل في التفصيل في الوجه الثاني من الوجوه المذكورة بانه لا يقتضي كون الاستماع اعلى من حيث الحجية بل من حيث كونه اقرب الى التادب انتهى لانه ما ذكره خارج عن محط الانظار كما ينبه عليه التامل في قول الشهيد والاخذ عنه كالاخذ منه مع امكان ان يدعى ان التادب في العرض اظهر كما اشرنا **قوله** وهكذا غيرهما من انحاء التحمل آه **اقول** انحاء التحمل سبعة وهي الطريقان المذكوران والاجازة والمناولة والكتابة والاعلام والوجادة وهي في القوة والضعف على الترتيب المذكور على المشهور المنصور وتفصيله موكول الى محله **قوله** فيقدم الفصيح على غيره آه **اقول** التحقيق ما ذكره المحقق القمي ره من ان الفصاحة اذا كانت مما يستبعد صدورها عن غير المعصوم كعبارات نهج البلاغة والصحيفة السجادية وبعض كلماتهم عليهم السلام الاخر من الخطب والادعية فلا ريب انها من المرجحات بل من اقواها والا فالذي يظهر من تتبع الاخبار في مسائل الفروع انهم لم يكونوا معتنين بشان الفصاحة ولم يتفاوت كلماتهم في الفصل تفاوتا مع الرعية بحيث يمكن التمييز بذلك حصول الظن **قوله** الا ان يكون منقولا بالمعنى آه **اقول** بذلك يظهر ضعف ما صنعه بعضهم من رد الخبر الركيك في غير مقام التعارض ايضا محتجا بان المعصوم لا يتكلم

الا ان يرجح ذلك حينئذ الى ترجيح ما يحتمل ان يكون نقلا باللفظ على ما لم يعلم انه نقل بالمعنى **قوله** ومنها الافصحية آه **اقول** قد كرّ ما بينه
على ما نقله صاحب الفصول في الحديث النبوي صلى الله عليه وآله وسلم معللا بانه صلى الله عليه وآله كان مخصوصا من الفصحاء بما لا فيما كثيرا فيه فتغلب على الظن
اختصاصا بالافصح وردّ بانه صلى الله عليه وآله كان يتكلم بالفصيح والافصح ونحو اختصاص الافصح به ممنوع لان الكلام في الافصح الذي يمكن صدوره من غيره
وعندك ان الاولى ان يجعل الترجيح بدل الفصاحة والافصحية موافقة اسلوب كلام المعصومين فان لكلامهم اسلوبا عجيبا يعرفه من مارس صنوف الكلام ادنى ممارسة
خصوصا في الخطب والادعية كما ان لكلام الله عز وجل اسلوبا خاصا في جميع الكتب المنزلة سيما القرآن الكتاب الذي انزله هدى للناس وهو الفرقان **قوله** ومنها اضطراب
المتن آه **اقول** لا يخفى ان الاضطراب لا يختص بالمتن بل ربما يوجد في السند فالخبر المضطرب على قسمين احدهما مضطرب السند وهو ما يرويه الراوي تارة بواسطة
واخرى بدونها وفسره الشهيد الثاني ره بان يرويه الراوي تارة عن ابيه عن جده مثلا وتارة عن جده بلا واسطة وثالثة عن ثالث غيرهما ومثّل له بخبر الامر
النبي صلى الله عليه وآله بالخط للمصلي سترة حيث لا يجد العصا واورد عليه ولده المحقق في منتقى الجمان بان فيه مجالا للنظر ونقلنا وجه النظر في شرح منظومة
الدراية فلا نطيل هنا بذكرها وصورة الاضطراب الواقع في سند الحديث المذكور على ما حكاه عن بعض محققي اهل الدراية في الغاية ان احد رواته
رواه تارة عن ابي عمرو محمد بن حريث عن جده بسائر الاسناد وتارة عن ابي عمرو بن حريث عن ابيه بالاسناد وثالثة عن ابي عمرو بن محمد بن عمرو بن حريث عن
جده حريث بن سليم بالاسناد ورابعة عن ابي عمرو بن حريث وخامسة عن حريث بن عمار بالاسناد وسادسة عن ابي عمرو بن محمد عن جده حريث بن سليمان وسابعا
عن ابي محمد عمرو بن حريث عن جده حريث رجل من بني عذرة ونقل عنه انه قال بعد حكاية هذا القدر ان فيه اضطرابا غير ما ذكره وثانيهما مضطرب
المتن وهو ان يحصل الاختلاف في متنه مثل رواية تميز الدم المشتبه بالحيض والقرحة ان خرج من الايمن علامة الحيض كما في الكافي وكثير من نسخ التهذيب
او عن الايسر كما في بعضها قال في شرح الدراية ربما قيل بترجيح الثاني ودفع الاضطراب من حيث عمل الشيخ في النهاية بمضمونه فيرجح على الرواية الاخرى
بذلك وبان الشيخ اضبط من الكليني واعرف بوجوه الحديث وفيهما معا نظر بين يعرفه من يقف على احوال الشيخ وطرق فتواه انتهى وقال المحدث البارع
الشيخ الحر العاملي ره في الوسائل بعد نقل الروايتين على اختلافهما رواية الشيخ ره اثبت لموافقتها لما ذكره المفيد والصدوق والمحقق والعلامة
وغيرهم وقال المحقق لعل رواية الكليني ره سهو من الناسخ الى ان قال ولا يبعد صحة الروايتين وتعددهما وتكون احديهما تقية او لهما تاويل اخر ورواية
الشيخ اشهر فهي مرجحة انتهى كلام المحدث العاملي ره وقال في الجواهر بعد كلام طويل ان الظاهر ان الشيخ في خصوص المقام اضبط ثم ايّد كلامه بما يوجب … منها
انه نقل عن بعض المحققين انه قال انتقدت نسخ التهذيب على المشهور وقال المصنف الاستاد ره في كتاب الطهارة بعدما ذكره من نقل الاقوال وغيره فيمكن ان يقال
حينئذ ان رواية الكافي مجهولة سالمة من الاضطراب المعارض بل الاضطراب التعارض انما نشأ من نسخ … بعضها مع بعض الاخر فاذا قال وبالجملة كلمات
الاصحاب في هذا المقام مضطربة كالروايتين والمقصود من نقلها الاطلاع على معنى الاضطراب في المتن واما المسئلة فقهية لا بحث لنا عنها هنا وقد قرئنا
ظهر لك ان الاضطراب انما يضر اذا لم يكن احد طرفي الرواية ذا رجحان والا فهو غير مضر وممن صرح بذلك صاحب المنتقى حيث قال في مقدمة كتابه المذكور بعد
نقل كلام … في التمثيل بالاضطراب بالخبر المذكور وما لفظه وما ذكره في اضطراب المتن جيد ان كان في قوة … بشروط مع اخبارنا الخالية عن مقتضى
الضعف سواء غير معلوم … البحث عن الواقع فيما ضعف بغير طائل … في حاشية … لك الكتاب على ما في النسخة التي رايتها ان في اخبار المواقيت
حديثا مضطرب المتن ولكن الشرط … احد طريقيه صحيح والاخر حسن … في كتاب الصوم في اخبار القضاء عن الميت خبر من صحيح الطريقين على
القول المشهور الا ان التساوي غير متحقق لظهور امارة على الضبط في احدهما ومجالسنا عدم ذلك في غيره **اقول** الذي في الخبر المضطرب في اخبار
المواقيت ما روي عن الصادق عليه السلام انه قال وقت المغرب الى السدس(؟) الربع الليل فان المروي بطريق الشيخ ره الربع وبطريق الكليني ره الثلث وقد عد
رواية الشيخ في باب المواقيت صحيحة ورواية الكليني ره في صحيح والمراد من الرمز الاول الصحيح عنده وهو الصحيح الاعلائي ومن الرمز الثاني الصحيح عند المشهور
فكلاهما من الصحيح ويخالفه ما نقلنا عن الحاشية من ان احد طريقيه حسن والخبر المذكور في كتاب الصوم صحيحة ابي مريم الانصاري حيث نرى اختلافهما رواية
الشيخ ره في التهذيب مع رواية الصدوق والكليني ره ثم ان في كلام المصنف ره تسامحا ظاهرا فانه في صدد ذكر المرجحات لا الموهنات ولا شك ان اضطراب المتن
من الموهنات بمعنى انه اذا دار الامر بين العمل بصحيح … خبر مضطرب المتن وخبر اخر غير … العمل بالثاني كما في روايات مقدار ما يجزي من التكبير في الركعة الثالثة
والرابعة من الصلوة فان في رواية … الدالة على اثنتي عشرة تسبيحة مضطربة المتن حيث ان التكبير … فيها فجميع نسخ … في كتاب الصلوة على ما
ادعاه بعضهم مع ان ابن ادريس ادرجها بعينها في المستطرفات باسقاط التكبير … الكلام لا يناسب المقام وكيف كان فالاولى ان يكون العبارة ومنها عدم
اضطراب المتن … ومنها اضطراب المتن … عدمه فتامل **قوله** وانت خبير بان مرجع الترجيح آه **اقول** لا يخفى ان تخصيص ما ذكره
انما هو من باب المثال والا فالترجيح بطرق التحمل ايضا من هذا القبيل وكذا النقل باللفظ وان كان موجودا في بعض النسخ الا انا اثبتنا عليه خطه
عند قرائتنا على الاستاد كما في بعض الطبعات السابقة ولا اعرف له وجها والوجه الذي ذكره لا يجدي طائلا **قوله** وقد عدّ منها من مرجحات المتن آه
اقول عدّ صاحب الزبدة وغيره في مرجحات المتن ما يقرب من عشرين بعضها من مرجحات السند وبعضها من مرجحات جهة الصدور وبعضها من مرجحات
الدلالة بناء على تقسيم المصنف ره فمنها كون احد الخبرين مسندا والاخر مرسلا ومنها كون احدهما مرويا بقراءة الشيخ والاخر بسماعه ومنها كون احدهما

في الكلام على الترجيح من حيث جهة الصدور

مؤكدا والآخر غير مؤكد ومنها كون احدهما معللا والآخر غير معلل لان الاول اقرب الى الانقياد سيما مع مضمونه ولانه يدل على الحكم من جهتين من جهة اللفظ
ومن جهة دلالته على العلة ومنها كون احدهما منقولا باللفظ والآخر منقولا بالمعنى لاختلاف فهم قبول النقل وفصل الشيخ بينهما اذا كان الراوي
معروفا بالضبط والمعرفة وما اذا لم يكن كذلك فالترجيح انما هو في الصورة الثانية ومنها كون احدهما متضمنا للتهديد والتغليظ والآخر غير متضمن
لهما ومنها كون احدهما مخالفا للعامة والآخر موافقا لهم ومنها كون احدهما حقيقة والآخر مجازا ومثل له الشارح الجواد بما اذا ورد من وطئ امة ابيه
ابنه فليس بزان وعورض بقوله من وطئ ذكورا واماء ابيه فهو زان فالثاني ارجح اذ لو وطئ مجاز ولا يلائم حقيقة فيه حكم كون احدهما والاعلى المقصود
بالوضع الشرعي او العرفي والآخر بالوضع اللغوي ومنها قرب احدهما من الفصحى وحقيقته على اطلاقهما وسوقه ضمنه التحقيق كما قربه محله ومنها كون احدهما مشتملا على
مجاز اقرب والآخر على مجاز ابعد فيقدم الاول لانه اشبه وفيه تأمل لان الدليل الدال على ان الحقيقة غير مرادة مندرج من قبيل المجاز فيه معارضة ذلك كما لو كان حمل
احدهما على حقيقته يستلزم مخالفة متواتر وحمل الآخر على حقيقته يستلزم مخالفة ظاهر احادي وقد مثلوا لذلك بقولهم توضؤوا مما مسته النار
كان مجازيته الاول اقوى لان حمله على الحقيقة يستلزم مخالفة ما تواتر عنه صلى الله عليه وآله وسلم من انه صلى اكل ما مسته النار ولم يحدث وضوءا بخلاف مجازية
معارضه فحمله على الحقيقة لا يخالف متواترا بل احادا وهو لو توضؤ مما مسته النار ومنها كون احد المجازين اقل احتمالا من الآخر بان يكون احد الخبرين محتملا لمعنيين
والآخر لاكثر من ذلك فيقدم الاول لانه ابعد عن الاضطراب من الاكثر ومنها كون احدهما خاصا والآخر عاما ومنها كون احدهما مشتملا على عام غير مخصص
اورد عليه الشارح الجواد بان الحكم برجحان الحقيقة على المجاز يغني عن هذا وفيه ما فيه وربما يعكس الامر فيرجح المشتمل على العام المخصص على عام غير مخصص
اورد عليه الشارح الجواد بان الاخير نظر الى ان دلالة العام المخصص قوي للعلم بالقدر المخصص منه ووضوح دلالته على الباقي بخلاف العام الغير المخصص او شيوع
التخصيص يمنع عن وضوح دلالته على العموم ومنها كون احدهما مشتملا على عام مخصص والآخر على خاص مؤول ومنها كون احدهما دالا بالمنطوق والآخر
بالمفهوم ومنها كون احدهما دالا بمفهوم الموافقة والآخر بمفهوم المخالفة وعلل بعض المحققين بانه لو لم يعمل بالاول لزم مخالفة اللفظ بمنطوقه وذلك قريب من
استلزام الكذب بخلاف الثاني فان ترك العمل به يستلزم لغوية التقييد وهذا اهون من الاول ومنها كون احدهما دالا على الحكم بلا واسطة الاقتضاء والآخر دالا
على معارضه بلا واسطة الاشارات الى غير ذلك مما ذكروه **قوله** واما الترجيح من حيث وجه الصدور آه **اقول** ينبغي ان يعلم انه لا اشكال في حجية مع العلم
بكون احد الخبرين لبيان الحكم الواقعي والآخر للتقية لعدم دوران الامر حينئذ بين الحجة واللاحجة لان الحكم الموافق للتقية الفعلية فانه كالحكم المخالف للتقية في الحجية
ولا يمكن القول بعدم حجيته وصدوره عن المعصوم عليه السلام لان تقية المعصوم تكون حكما واقعيا اضطراريا ولا في الخبر الخالي عن المعارض المقرون بما يفيد الظن
بكونه صادرا للتقية بناء على المشهور من ان الاخبار انما تدل على عدم حجية الموافق للعامة والموافق للمظنون لاصالة عدم التقية ومستند الاصل اما الغلبة
او بناء العقلاء في الاخبار عن الواقع نظير اصالة الحقيقة واصالة عدم السهو ونحو موضع الاشكال على القول بان الرشد في خلافهم لدلالة بعض الاخبار عليه او بقية
القطع بصدوره عن وجه الاعتبار على القول باعتبار الظن المطلق لتوقف الحجية على الظن بموافقته للواقع والمعروض خلافه **قوله** توضيح المرام في هذا المقام آه
اقول مقصوده تحقيق اصل المطلب وبه يعلم الجواب عن ثلاثة وجوه المحقق ره ويمكن الجواب عن اولها بالتزام جواز اثبات المسئلة العلمية بخبر الواحد فان القول
بناء على اعتبار حجية في المسائل الاصولية والفقهية كما صرح به جماعة منهم المصنف ره في غير موضع من هذا الكتاب وفي مجلس بحثه ايضا الا انه ثبت ذلك بخبر الواحد بل
بالمتواتر معنى كما لا يخفى **قوله** ينافيه التعليل المذكور آه **اقول** المراد التعليل بان الرشد في خلافهم **قوله** فيرجع الامر الى التعبد بعلة الحكم
اقول توضيحه ان الاحتمال الاول وان كان بعيدا من جهة بعد مجرد التعبد بالحكم وهو المخالفة وهذا الاحتمال يستلزم التعبد بعلته بمعنى الحكم بكون الرشد في خلافهم تعبدا
مع كذبه على وجه الاطلاق وهو ابعد من الاول **قوله** فتحصل اطول الشباهة منه هذا المعنى آه **اقول** لعل الباعث على حمل المتشابه في خبر العرض على هذا المعنى
انه لو حمله على الاول لكان المرجح حينئذ هو الكتاب والسنة ولا معنى للترجيح بهما الا مع حمل المتشابه على هذا المعنى فافهم **قوله** بعد تسليم الغلبة آه **اقول**
منع الغلبة في الاخبار الواردة المتعارضة مشكل جدا **قوله** والصحيح منها ما حكي عن ابي حنيفة آه **اقول** قد يحكى انه كان يغمض احدى عينيه في تفتح الاخرى للمحصل
المخالفة ويقرب من ذلك ما حكي عنه من قوله لو ادركت عليا ان ثبت الفتوى منكوسا المخالفة لجعفر بن محمد حيث يثبته ستو باوساتهم ابناء كانوا
يستهزؤن **قوله** منع غلبة التقية آه **اقول** منعها في صور التعارض مشكل كما عرفت **قوله** واما فيما كان من قبيل العامين من وجه آه **اقول** لا يخفى
ان هذا الكلام من المصنف اقرب لما تقدم سابقا من الرجوع الى المرجحات في العامين من وجه وجعلهما مخالفة العامة وان كان في فهمها احتمالا سيما سيما **قوله**
بالتقريب المتقدم آه **اقول** وهو انه اذا كان في احد الروايتين بين الاخرى فتكون ذات مزية لا توجد في الاخرى **قوله** ان بعض المحدثين كصاحب الحدائق
آه **اقول** قال في مقدمة الحدائق ما لفظه حيث ان اصحابنا رضوان الله عليهم خصوا الحمل على التقية بوجود قائل من العامة وهو خلاف ما ادى اليه الفهم الكليل
والفكر العليل من اخبارهم ارتأينا ان نبسط الكلام بنقل جملة من الاخبار الدالة على ذلك لئلا يحملنا الناظر على مخالفة الاصحاب من غير دليل وينسبنا
الى الضلال والتضليل فمن ذلك ما رواه في الكافي في الموثق عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن مسألة فاجابني عنها ثم جاء رجل آخر فسأله
عنها فاجابه بخلاف ما اجابني ثم جاء رجل آخر فسأله عنها فاجابه بخلاف ما اجابني واجاب صاحبي فلما خرج الرجلان قلت يا ابن رسول الله رجلان من اهل
العراق من شيعتكم قدما يسألان فاجبت كل واحد منهما بغير ما اجبت به صاحبه فقال يا زرارة ان هذا خير لنا ولكم ولو اجتمعتم على امر لصدقكم الناس علينا ولكان اقل لبقائنا وبقائكم

في مباحث التعادل والترجيح

قال ثم قلت لابي عبد الله عليه السلام شيعتكم لو حملتموهم على الاسنة او على النار لمضوا وهم يخرجون من عندكم مختلفين قال فاجابني بمثل جواب ابيه فانظر الى صراحة هذا

الخبر في ان اختلاف اجوبته عليه السلام في مسئلة واحدة في مجلس واحد وتعجب زرارة ولو كان الاختلاف انما وقع لموافقة العامة لكفى جواب واحد بما هم عليه ولما تعجب

لعلمهم يفتوا لهم عليهم في المسئلة احيانا بما يوافق العامة تقية ولعل السر في ذلك ان الشيعة اذا خرجوا عنهم مختلفين كل ينقل عن امامه خلاف ما ينقله

الآخر سخف مذهبهم في نظر العامة وكذبوهم في نقلهم ونسبوهم الى الجهل وعدم الدين وهانوا في نظرهم بخلاف ما اذا اتفقت كلمتهم وتعاضدت مقالتهم فانهم

يصدقونهم ويشتد بغضهم لهم ولامامهم ومذهبهم ويصير ذلك سببا لثوران العداوة والى ذلك التاثير قوله فلو اجتمعتم على امر لصدقكم الناس

علينا وذكر اخبارا اخر بهذا المضمون ثم قال وانت بعد ما عرفت ذلك تعرف ان الترجيح بمخالفة الاخبار للتقية بعد العرض على الكتاب والخبر اقوى المرجحات فان جل

الاخبار الواقع في اخبارنا بل كلها عند التامل والتحقيق انما نشا من التقية ومن هنا دخلت الشبهة على جمهور اصحابنا رضوان الله عليهم فظنوا ان

الاختلاف انما نشا من دس اخبار الكذب في اخبارنا فوضعوا هذا الاصطلاح ليميزوا بين صحيحها وسقيمها وغثها وسمينها واقوى الشبهات فيها الذي

شيئا احدهما رواية مخالف لمذهب منظام الفسق وكشهم بالكذب في الخطية والواقفية والزيدية والعامية والكذابين الغلاة ونحوهم وثانيهما ما ورد عنهم

من ان لكل رجل منا رجل يكذب عليه وامثاله مما ورد بدليل على دس بعض الاخبار الكاذبة في احاديثهم ولم يتفطنوا نور الله ضرائحهم الى ان هذه الاحاديث

بايدينا وصلت الينا بعد ان سهر العيون في تصحيحها وذابت الابدان في تنقيحها وقطعوا في تحصيلها عن معادنها البلدان وهجروا في تنقيحها الاولاد

والنسوان كما لا يخفى على من تتبع السير والاخبار وطالع الكتب المدونة في تلك الآثار فان المستفاد منها على وجه لا يزاحمه الريب ولا يداخله القدح ان

مثل ذلك انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه **قوله** الا مع موافقة احدهما آه **اقول** ودلالته لا طريق الى معرفة التقية الا موافقة العامة

او يجيء في ان موافقة العامة بناء على اشتراطها امارة تكون من قبيل الموضوع للترجيح فهي بمجردها تكفي فيه او من قبيل الكاشف عن موضوعه هو التقية

فلا توجب الترجيح الا مع الكشف بناء على ما تعرض له المصنف من بيان الاحتمالات الثلاثة وجه الترجيح بمخالفة العامة كما لا يخفى ويظهر الثمرة فيما لو احدهما

انه على الاول يحكم بالترجيح ان لم يعلم وجه هذا القول في زمان الصدور بل وان علم عدمه وعلى الثاني لا يحكم به الا مع وجود ذلك لما عرفت ان لا يكفي

موافقة غيره من اقوال العامة وثانيها انه على الاول يكون مخالفة العامة من المرجحات المنصوصة كموافقة الكتاب وعلى الثاني من المرجحات الغير المنصوصة وثالثها

انه على الاول يكون نفس مخالفة العامة من المرجحات المنصوصة وعلى الثاني فالمرجح هو التقية والتحقيق ان ظاهر اكثر اخبار الباب هو ان موضوعيته وظاهر الاجماع

هو الكشف لو اعتبر الامر ان لم يكن بعيدا **قوله** فمراد المحدث المذكور آه **اقول** هذا التوجيه بابا مواضع من كلامه كما يظهر للمتامل فيه **قوله** كما

اورده عليه بعض الاساطين آه **اقول** هو الوحيد البهبهاني في اول فوائده الجديدة ولا باس بان نذكر كلامه بطوله لتحقق حقيقة الامر والعبرة

ويعرف مقصد المراد والمردود قال ره فائدة اعلم ان كون الحكم تقية انما هو اذا كان موافقا لمذهب العامة كلهم او بعضهم على ما هو المعروف من الاصحاب القدماء والمتأخرين

الا انه توهم بعض الاخباريين بجواز كونه تقية وان لم يكن موافقا للمذهب احد من العامة بل تجويز تكثير المذاهب في الشيعة كي لا يعرفوا او يؤخذوا او يقتلوا وهذا التوهم

فاسد من وجوه الاول ان الحكم اذا لم يكن موافقا لمذهب احد من العامة يكون رشدا وصوابا لما ورد في الاخبار ان الرشد في خلافهم وفيما لم يذهبوا اليه

فكيف يكون مثل هذا تقية لان الرشد هو الصواب في الواقع رشد وصواب لاجل التقية ودفع الضرر ولا تجميع فما ذهب اليه العامة يصير رشدا

وصوابا وايضا اذا كان رشدا فلم حكم بانه تقية ومخالف لمذهب الشيعة الثالث انه غير خفي على من له ادنى اطلاع وتامل ان العامة بادنى شيء كانوا يتهمون

الشيعة بالرفض وانهم الشيعة انما كانت بالتهمة غالبا وهذه كانت طريقتهم المستمرة في الاعصار والامصار فكيف يكون الحال اذا راوا انهم يفعلون

فعلا لا يوافق مذهبا من مذاهبهم ولا يقول به احد منهم ان لا شبهة في انهم كانوا يتهمونه بذلك بل بمثل ترك التكتف في الصلوة كانوا يتهمونه مع انه مذهب مالك

رئيسهم الاقدم والاعظم في تلك الازمان وغيره والائمة عليهم السلام كانوا يامرون بمثل التكتف ونحوه منه كما لا يخفى على المتتبع في الاخبار وكانوا يامرون

احترازهم عن التهمة فكيف كانوا يامرون بما لم يوافق مذهبا من مذاهبهم حال التقية بل غير خفي ان العامة كانوا مطلعين بمذهب الشيعة في ذلك الازمان

من الخارج الا نادرا وكانوا كلما راوا مخالفا لمذاهبهم يعتقدون انه مذهب الشيعة وبالارتياب يتهمون ما كانوا يصبرون الى الان بل ما يخالف ذلك منهم وغيرهم

الشيعة مع انه تقية من غير كونه ينفع هذا سيما اذا كان موافقا لمذهب اهل السنة كلهم او بعضهم بل لو كان الكل مخالفا للمذاهب جميعا رواه منه لا ينفع لان الكل

خلاف الحق عندهم وهم ربما كانوا يؤذون من هو سني عندهم جزما بمخالفته للحق فكيف غير الثالث ان الحق عندنا واحد وما سواه باطل وماذا بعد الحق

الا الضلال وفي مثل الكفر ملة واحدة فاي داع الى المخالفة للتقية وان كان للخطر الذي هو اعظم لاجل تحقق التقية التي هي اسهل فتامل الرابع ان التقية

اعتبر لاجل ترجيح الخبر الذي هو الحق على الله ليتحقق ويرشد على ما يظهر من الاخبار وما عليه الفقهاء في الاعصار والامصار وهذا الفاضل المتوهم ايضا

اعتبر ما ذكرنا من التقية التي توهمها لاجل الترجيح وبنى عليه المسئلة الفقهية فاذا لم يكن موافقا لمذهب احد من العامة فباي نحو يعرف انه هو التقية حتى تعتبر

منها الترجيح ويقال ان معاشر حق ومذهب فان قلت لذا وانينا المعاصر مشهرا بين الاصحاب بحيث انه مذهب الشيعة قلت على تقدير التسليم يكون مجرد

الشهرة فلا حاجة الى اعتبار التقية لان الغرض انه هو مذهب الشيعة وكشهرة مرجح عليحدة فعلى هذا لو لم يوجد الخبر الذي توهم منه انه تقية وتامل ومضمونه

الذي وقع الخلاف بين شيعتي انه كانوا على طريقة واحدة لعرفوا واخذوا انتهى كلامه رفع مقامه **قوله** فالذي يقتضيه النظر آه **اقول** ويحتمل المعنيا

في بيان المرجحات الخارجية

سبب الخلاف بعد ان يكون الوجه الحق ذكره صاحب الحدائق ره **قوله** فقال عليه السلام ارتد منها ما يقرب فى نافلة الزوال آه **اقول** كان الامام عليه السلام اخذ بظاهر قول السائل من لفظ صلوة الزوال فانه احسب صلوة النافلة من صلوة الفريضة لتقدمها عليها وكان السائل ايضا قصدها ولذا سكت ولم يعد السؤال ثم لو فيكو فيكفر من حيث لا يشعر آه **اقول** وورد فى الخبر ايضا ما معناه لو ان الناس لما لم يعلموا سكتوا ولم يجحدوا لم يكفروا وقد حقق فى محله ان الموجب للكفر هو الجحود دون الشك نسبة معنى الكفر لقد وان جرى الاحكام الظاهرية المترتبة على الكفر كالنجاسة على غيره ايضا **قوله** كما يدل عليه عموم الموصوف فى قوله عليه السلام ما سمعته منى يشبه قول الناس ففيه التقية الخبر **قوله** الرابع ان ظاهر الاخبار آه **اقول** ملخص المطلب ان المعتبر هل هو موافقة الكل للعامة او جلهم او يكفى موافقة رئيسهم من الخلفاء ومن كان سلطانا فى ذلك الزمان او يكفى فيه احد حكام بلد المعصوم او قاضيه ويكفى وجود قول ما ولو من غير الخاصة مع العلم بكونه مستحقا وجوه لازم الابتناء على الكشف من الاخير لتحقق التقية بذلك سيما على الموضوعية والاول والثانى على احتمال الحكمة ذكروه لجهلهم ابقاء اعتبار الامرين اعنى القول والتقية لابد من موافقة قول يتقى المعصوم من قائله كما لا يخفى **قوله** فيحمل على ارادة صنوف عدد وجوه هذا المرجح آه **اقول** وهى ما اذا كرنوه فيه قول من العامة وراسا **قوله** وجب الرجوع الى ما يرجح فى النظر آه **اقول** مذكر بعض الافاضل انه يتبع الموافق للاكثر عدادة منهما والحق انه لا يرجح بذلك على اعتبار الظنون الخاصة فى باب التراجيح اذ لم يتعرض له فى الاخبار ثم يمكن الترجيح به على اعتبار الظن المطلق فيه **قوله** ما الى ان يستقرا بهم آه **اقول** حاله يشبه طعن الملل والاديان عليهم من جهة تكثر اختلافهم **قوله** وقد يستفاد من ملاحظة اخبارهم آه **اقول** فلا بد من الفحص عن كتبهم المؤلفة فى الاخبار بل كتب فتاويهم ايضا وان اغنى عنها من كتب اصحابنا ككتاب الخلاف للشيخ الطائفة والمنتهى والتذكرة للعلامة على الاطلاق جزاهما الله تعالى عن الاسلام واهله خير الجزاء وحشرهما مع سيد الانبياء والائمة الاصفياء عليهم الاف التحية والثناء **قوله** اما لو زاحم الترجيح بالصدق آه **اقول** لم يتعرض لحكم تعارض بعض المرجحات الفصلية مع بعض ويحل القول فيه ان مثاله لانهما اما ان يكونا غير منصوصين كعلو الاسناد والشهرة الفتوائية او منصوصين كالاعدلية ومخالفة العامة او احدهما منصوصا والاخر غير منصوص كالاعدلية والشهرة الفتوائية اما الاول فحكمه التخيير على القول بالظن الخاص وهو واضح لعدم المرجح المنصوص فى البين فيجرى فيه اخبار التخيير وكذا على القول بالظن المطلق لفقدان الظن فيحصل التعادل واما الثالث فحكمه تقديم ما هو على غير مخالف العامة ومخالف الكتاب المروى من الاعدل وصوبا وذلك لدلالة التعليل لاخذ المشهور بانه لا ريب فيه على ذلك مضافا الى اشعار تقديم الشهرة بحسب التذكر بما ذكرنا

هذه الجهة لموافقته عمل الاصحاب لها ثم اللازم تقديم مخالفة العامة على موافقة الكتاب ان المراد ظواهر الكتاب لا نصوصها على تقديم وجوه لما تكون مرجحا لا ترجيح للاشك ان الظواهر اكثرها خرج عن الظهور بالتخصيص وعزوف لا يبقى ظن بمطابقة موافقها للواقع ثم تقديم موافقة الكتاب على صفات الراوى كذات تخصيص العلم المشكل كما مر فلا يحصل ظن بالواقع واما الثالث ففيه وجهان التخيير مرجحه التعادل لانا نمنع وجود الظن فى الخلف المنصوص من جهة فقدان الامر بتقديمه والتخيير قد حصل المناط والوجه الثالث مع افادة غير المنصوص الظن مع انه قد قلنا بالظن المطلق فى باب الترجيح ففيما نحن فيه اولى **قوله** المقام الثانى فى المرجحات الخارجية آه **اقول** قد يتوهم ان فى كلام المصنف ره هذا بالنسبة الى كلامه السابق فى مقام التقسيم تدافعا واختلالا حيث انه ذكر ثمة ان المرجحات على قسمين داخلية وخارجية وجعل المرجح المضمونى من اقسام الاولى كالمرجح الصدورى والمرجح لجهة الصدور وصرح بعد ذلك بكون كل منها قسيما للاخر وانها فرعه وامثل للمرجح المضمونى بالشهرة فى الرواية ومخالفة العامة على وجه ذكر احكام الاخيرين ولم يتعرض لذكر احكام هذا القسم الا هنا مع ان العنوان فيه هو المرجح الخارجى فهو قسيم للمرجح الداخلى فكيف جعل مقسما للمرجح المضمونى وغيره مع انه جعل المرجح ثمة على قسمين مستقل بنفسه وغير مستقل متقوم بما فيه وجعل الاول هو المرجح الخارجى والثانى الداخلى وهنا قسم المرجح الخارجى الى مستقل وغير مستقل فيلزم تقسيم الشئ الى نفسه وغيره ويندفع الاول بان المرجح المضمونى ما يوجب قرب مضمون احد الخبرين الى الواقع سواء كان امرا داخليا غير مستقل بنفسه كالشهرة فى الرواية ومخالفة العامة على احد الوجهين المذكورين او خارجيا كالكتاب والشهرة الفتوائية وملخص الكلام فى تقسيمه انه اربعة اقسام احدها ما يكون منصوصا كموافقة الكتاب ومخالفة العامة على الاحتمال المذكور وثانيها ما لا يكون منصوصا مع عدم العلم بعدم اعتباره كالشهرة الفتوائية والاجماع المنقول وثالثها ما لا يكون منصوصا مع العلم بعدم اعتباره كالقياس ورابعها موافقة الاصل ومخالفة القوم وسيأتى الكلام فى احكامها ويندفع الثانى بان المقسم كان فى السابق مشتملة على لفظ المستقل وغير المستقل وغيرها فى هذه الدورة المتاخرة من ملاحظة شيخنا الاستاذ الى المعتبر وغير المعتبر وقد ذكر فى مقام التقسيم ان المرجح الخارجى اما معتبر بنفسه او غير معتبر مع ان المستقل يمكن تفسيره بالمستقل فى الاعتبار كما يشعر قوله فيما سيجئ واما القسم الثانى وهو ما كان مستقلا بالاعتبار الخ فلا تدافع بين الكلامين ولا اختلال فى المقامين هذا ولكن لنا تامل فى اطراف الكلام يتضح فى صدد موضع من كيفية التقسيم وبيان الاقسام والاحكام فراجع **قوله** ثم الدليل على الترجيح بهذا النحو آه **اقول** اختلفوا فى جواز الترجيح بهذا النحو من المرجح وعدمه فذهب جماعة منهم صاحب الفصول وكمال الى الثانى فهو عندهم لا يكون مرجحا كما لا يكون دليلا وذهب المحقق القمى ره الى الاول والى ما المص الاستاذ والدليل عليه هو ما ذكره من ان المستفاد من اخبار العلاج هو ملاحظة الاقربية الى الواقع اذ لا شك انه يفيد ظنا بالاقربية الى الواقع والعمل بها يستفاد من مجموع الاخبار وانضمام بعضها الى بعض فهو عند من باب الظنون الخاصة بل عند الاخبار ايضا انه لا فرق حاصل من الاخبار ثم انا قد ذكرنا سابقا فى اثبات الترجيح بالمرجحات الخاصة من الاخبار والاجماع وقاعدة الاشتغال وبنا العقلاء ودليل العقل بتقريب يمكن التمسك بهذه الثلاثة والاقوال اما الاخبار فقد اشرنا الى دلالتها وسنشير اليه واما الاجماع فسيأتى الكلام فيه واما قاعدة الاشتغال فالتحقيق فيها هنا

اما اولاً فلانها من الادلة الفقاهية واخبار التخيير واردة عليها ولا يمكن الجواب عنها بما اجبنا به هنا للمنع الانصراف والمركوزية في الاذهان ومنع الادلة الخا
الترجيح لاختصاصها بالمرجحات الصدورية ولعدم اعراض الاصحاب عنها في المقام مضافا الى اختصاص ما ذكر من الادلة المخاصمة لها بالمرجحات الصدورية واما ثانيا
فلمعارضتها بمثلها اذ يمكن ان يكون مقتضى القاعدة في الموارد الفقهية الاخذ بغير المظنون فبعد تساقطهما يحكم بالتخيير لا الاخذ بالمظنون ولا يمكن دفعها
هنا بما دفعنا به ثم اذ الكلام هنا انما هو بعد تسليم عدم تمامية الاخبار وعلى هذا فلا يعلم بسقوط القاعدة في الموارد الفقهية على تقدير التخيير
والاخذ بالمظنون فمع عدم قيام احتمال التخيير وتسليم عدم تمامية اخباره لم يثبت الا القاعدة وهي معارضة بمثلها فيتساقطان فلا يصح التمسك بها في
المسئلة الاصولية مع انه قد يترجح اجراء القاعدة في المسئلة الفقهية مرتبطا بفقهها للاستصحاب ونحوه كما لا يخفى وكذا بناء العقلاء لا يجري له هنا كما يظهر
بالتتبع في احوالهم مع ان منشأ العمل وشعوره ان العقل لا حكم له هنا بذلك وكذا دليل العقل لا يجري شيء من التقريرين اما الاول فلان مفاده وجوب الاخذ
باقوى الدليلين من حيث الدليلية وهذه الامور الخارجية المشكوكة الاعتبار اذا قامت على طبق احد الخبرين لا توجب قوة دليليته وصدوره عن المعصوم
بل تقوي كون مؤدي هذا الخبر هو حكم الله الواقعي لانها ليست من المرجحات الصدورية فافهم واما الثاني فلممنوعية العلم الاجمالي الذي هو احدى المقدمات ووجه
المنع قلة التعارض على وجه لا يعالج بشيء من اقسام المرجحات ويختص العلاج بالمرجح لمضمون الغير المنصوص المشكوك الاعتبار فمع قلته لا يحصل العلم الاجمالي بوجود
حكم الله في هذه الاخبار بل يمكن ان لا يكون شيء منها حكم الله واعلم ان ما ذكرناه هنا يجري في محل النزاع الذي هو من المرجحات بناء على الموضوعية وكونها من
المرجحات المضمونية وهو ظاهر **قوله** فلا ريب في عموم التعليل في قوله ان المجمع عليه اه **اقول** وجه العموم ما مر سابقا من ان المراد من عدم الريب عدم الريب
الاضافي بالنسبة الى ما يقابل المشهور ليستفاد منه كون المدار على الاقرب **قوله** وارد في المرجح الخارجي اه **اقول** هذا بناء في بعض كلماته السابقة فلا تغفل
قوله واستدلال المحقق على ترجيح اه **اقول** ويدل عليه ايضا كلامه الاتي في رد الترجيح بالقياس من حيث دلالته على ان الترجيح من حيث هو معتبر فيما الترجيح
الا ان يمنع مانع كما في القياس **قوله** وغير ذلك مما يجده المتتبع اه **اقول** مثل عدهم من المرجحات عمل السلف وكذا عمل اكثر اهل ... ولا وجه لذلك الا القرب
الى الواقع من جهة علمهم بما لا يعلمه غيرهم والحق ان المتتبع في الاجماع المحصل من امثال هذه الامور في غاية الاشكال ونهاية الاغضاء **قوله** فتامل اه **اقول**
يمكن ان يكون اشارة الى ما اسلفنا من عدم تمامية دليل العقل في المقام **قوله** ومال الى ذلك بعض مشايخنا اه **اقول** هو السيد صاحب الضوابط تبعا
لاستاده الشريف ره على ما حكاه عنه بعض سادتنا استنادا الى قاعدة الاشتغال لدوران الامر بين التعيين والتخيير وفيه نظر يظهر مما بيناه في ادلة بطلان
القياس وعدم دليليته **قوله** والحق خلافه اه **اقول** ينبغي ان يعلم ان هذا انما هو في ترجيح المضمون وافادة القرب الى الواقع واما الترجيح الصدوري
فالحق صلاحيته له فيفيد ما حصل الظن بصدوره من جهة القياس لما مر من لزوم ترجيح المرجوح لولاه وقاعدة الاشتغال بالتقريب المتقدم وما دل على منع
بالقياس انما يمنع عن الاشكال عليه في استنباط الحكم الواقعي كما هو طريقة العاملين به لا على سقوطه في ترجيح الصدور **قوله** لان رفع الخبر المرجوح اه **اقول**
حاصله ان القياس على التقدير المذكور هو الجابر للعلة التامة فان قلت ما ذكره المصنف ره انما يتم لو قلنا بان حجية الامارات والاخبار انما هي من باب التعبد
واما لو قلنا بان حجيتها انما هي لافادتها الظن الشخصي فلا اذ يمكن حصول الظن من القياس بحيث يرفع الظن الحاصل من الخبر المخالف له قلنا اما على ما اختاره المحقق
القمي ره من ان القياس بعد ملاحظة الاخبار الناهية عن العمل به لا يفيد الظن فالجواب ظاهر واما على البناء على غيره فالجواب ان معنى عدم العمل بالقياس عدم ترتيب
الاثر عليه بحيث يرفع اليد عن الظن الحاصل من الخبر المخالف له بواسطة الاتكال على الظن الحاصل منه وبالجملة المراد فرضه كالمعدوم وقد مر في ادلة حجية الظن
ما ينفع في هذا المقام فراجع **قوله** ثم لو بلغ المرجح الخارجي اه **اقول** لا يتوهم ان هذا المرجح في العام والخاص المطلقين وقد ذكرنا سابقا على القائل به
وهو المحقق القمي ره وذلك لان الموهن غير المرجح اذ الموهن يصير سببا لدفع الدلالة ويسقط الخبر عن الحجية فلا يبقى التعارض وقد مر الكلام في ذلك في مباحث حجية الظن
قوله واما الترجيح من حيث السند اه **اقول** اختلفوا في صورة تعارض المرجح الصدوري والمرجح الجهتي الصدوري مع المرجح المضموني على قولين من صاحب الفصول
والمناهج الى تقديم الاول والذي اختاره المحقق القمي ره تبعا للمشهور تقديم الاخير ويتفرع ذلك على اصطلاحهم بتعارض الظن بالصدور والظن بالواقع او الظن
الصدوري والظن بالواقع والظن النظري والظن بالواقع او الظن بالدليل والظن بالحكم وبتخاص الظن في المسئلة الاصولية مع الظن في المسئلة الفرعية و
احتج المحقق القمي ره على مختاره بوجوه ثلاثة الاول ان الظن بالحكم والظن بالدليل عام بمعنى انه يريد بالعموم على ترجيح الموافق للكتاب مثلا
على غيره والاول يقتضي ترجيح الخبر الخاص في المسئلة الواردة على خلاف فتواهم والثاني ان الخبر الوارد في العلاج لا يفيد الظن حجيته اصلا الا ان اريد الاخبار ما هو
اقرب الى الواقع لا ما هو اقرب الى الصدور لانه لا يجب بمجرده بجواز الاستناد الى التقية ونحوها والثالث ان ما دل على ترجيح الدليل المتضمن للامارة الخاصة
دليل ظني وهو الخبر الوارد في العلاج فلا يفيد وما دل على حجية ظن المجتهد بالحكم من الدليل العقلي اعني دليل انسداد باب العلم وبقاء التكليف فان العمومات
العقلية لا تصلح للتخصيص بالقطعي فضلا عن الظني ورد القول بثبوت حجية خبر الواحد بالاجماع والايتين بانهما بعد تسليم دلالتهما على اثبات الحجية انما
يثبت بهما الحجية في الجملة ولو سلم فلا بد من تخصيص اخبار العلاج بهما وهي مخصصة ولا سبيل الى اثبات حجيتها مطلقا لامتناع العمل بها مع تعارضها فان تعج
بعضها بتلك الاخبار فمع تطرق المنع الى عمومها لذلك ربما يوجب الترديد ولا ن يتعين الامر ... فليس الا العمل بالظن لا الخبر من حيث هو هو خروج عن
محل الفرض واجاب صاحب الفصول عن الاول بان الفرض حصول الظن بحجية الدليل الخاص وهو كالظن بثبوت الحكم الفرعي الخاص فان كلا منهما ظن متعلق بحكم شرعي

في حكم التعارض بين المرجحات

وبجريكون دليل الاول عاما غير قادح في مقامنا مثل الثاني بعد فرض حصول الظن بخروج مورده الخاص وعن الثالث بان كون المعتبر في باب الترجيح ما يلو قرب الى الواقع عند
لا عند المجتهد فلا ينافي اعتبار الامارة الخاصة المخالفة لظن المجتهد مع قصد الى ذلك كما في اعتبار البينة ونحوه والا فان الظن واعتبار بالاصول الظاهرية
ان كان مؤداها موصوما لنظر العامل بها وعن الثالث بان الانسداد انما يقتضي حجية الظنون في استنباط الاحكام الفرعية وهي الظنون التي لا دليل على عدم
حجيتها وان كان ظنيا فالامر فيهما من باب التخصص لا التخصيص وفيه نظر وقد ذكر في الجواب وجها اخر فيه اشارة اليه في مباحث دليل الانسداد **اقول**
تنقيح المطلب يحصل عند ملاحظة الاخبار مع اقسام المرجحات وهي اقسام احدها ان يجتمع الجميع في احد الخبرين ويخلو عنها الاخر ولا اشكال في تقديم
الراجح على المذهبين وثانيها ان يكون احدهما راجحا من حيث الصدور ويخلو الاخر عن المرجح ولا اشكال في تقديم الراجح فيه ايضا اما على المذهب الاول فظاهر
واما على الثاني فكذلك على القول بكون حجية الاصول تعبدية فانه اذا ظن بالصدور يجري ما عدا التقية والتورية ويثبت به الحكم الواقعي واما القول بكون
حجيتها من باب الظن فالاصل هنا لا يفيد الظن مع عدم الحجية فلا يثبت به التقية المظنون اصالة فلا يمكن اخذه فيجوز اخذ الاخر اذ الظن واقعية وثالثها
ان يكون احدهما راجحا من حيث المضمون ولا يكون للاخر رجحان اصلا فعلى القول الثاني يقدم الراجح بلا اشكال واما على القول الاول فلا لان ما اخذه
الظن بالصدور وجهة الصدور يقتضي تقديم المرجح المضموني من المرجحات مع ان الخلاف فيه ينبغي مذهبه نظرا الى ان الظن بالواقع لا يستلزم الظن بالصدور
ورابعها ان يجتمع في احدهما مرجح صدوري والاخر مرجح مضموني منها هو محل الكلام والنزاع والتحقيق ان الحق فيها ان المرجحات الصدورية ان كانت منصوصة كالاعدلية
غير منصوص كغلبة الاسناد فالمشهور تقديم مقاصيها على الراجح بحسب المضمون لدلالة الاخبار التي هي العمدة من بين الادلة المذكورة في حجية الظن بالواقع مع
ان المستفاد منها اولوية ادلة العلم القرب الى الواقع لا الى الصدور واما الاولى فكذلك وان كان المرجح منصوصا لعدم انصراف الاخبار المنصوصة الظن بمضمون
الاخر مع ما ذكرنا من استفادة اعتبار القرب الى الواقع منها فافهم **قوله** والترجيح بموافقتها مما تواتر به الاخبار اه **اقول** هذا مع ثبوت
الموافقة فلو علم مخالفة احد الخبرين وجهل موافقة الاخر بان لم يكن الحكم المستفاد منه مذكورا في الكتاب مثلا فالحق عدم تقديمه بمجرد ذلك لاحتمال ان
يكون مخالفا ايضا فان قلت يكفي مخالفة الاخر لطرحه لعدم اختصاص السبب في الموافقة قلت الاخبار الدالة على اعتبار موافقة الكتاب صنفان
احدهما ما ورد في بيان حكم صورة التعارض والمستفاد منه اخذ الموافق وطرح المخالف فكلا الامرين معتبر في الترجيح وثانيهما ما ورد في غير مقام التعارض
دل على طرح المخالف للكتاب مقتضاه وان كان كفاية مجرد المخالفة الا انه مخالف للاجماع القائم على عدم طرح الخبر الذي ليس له معارض بمجرد مخالفته لظاهر
الكتاب كاخبار الاحاديث المثبتة للتكاليف المخالفة لظواهر عمومات الكتاب كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم الاية فلا بد من طرحها او تخصيصها بصورة التباين
او بالمخالف لنص الكتاب ومما قررناه يعلم ان المراد في الموافقة والمخالفة على تجانس الحكمين في الواقعية والظاهرية فلو دل الخبر المخالف على الحكم الواقعي والكتاب
على الظاهري فلو دل الخبر على حرمة شيء غير مذكور في الكتاب بناء وان كان مخالفا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى وما كنا معذبين الاية ونحوها
الا انه دليل اجتهادي وما ذكر ونحوه انما مؤداه مقام الجهل للحكم الظاهري فالخبر وارد على الكتاب فيرجح عليه **قوله** فلا يتوهم ان الثاني من قبيل
اقول وجه التوهم ان الاول ظاهر في فرض الحجية في الخبر المخالف والثاني ظاهر في فرض عدمها **قوله** لكن يشكل الترجيح بها اه **اقول** التحقيق ان
الاصل لا يجوز الاستناد اليه في مقام التعارض على سبيل المرجحية ولا المرجعية وذلك لان حجية الاصول اما من باب التعبد او من باب الظن اما على الاول
فلا مجال للمرجحية لو تعارضا التخيير لاجتهادية عليه ولا المرجعية لانها فرع الجريان وهو مع الدليل الاجتهادي وهو الخبر المخالف للاصل لا يجري لكما قررناه ولو
فلا يمكن الترجيح به لانه لا بد في المرجح ان يكون في مرتبة المرجح بان يكونا معا تعبديين او اجتهاديين والاصل مؤداه الحكم الظاهري فكيف يرجح الدليل الذي
يكون مؤداه الحكم الواقعي ومنه يظهر ان ما ذكره في الفصول من صلاحيته للمرجحية وان لم يكن في مرتبة سائر المرجحات مع انه قائل بكون حجية الاصول من باب
التعبد ليس بسديد واما على الثاني فان افاد الظن الشخصي جاز الاستناد اليه والا فلا وقلما يفيد الظن الشخصي فما ذهب اليه في القوانين من صلاحيته
للترجيح مطلقا لا وجه له **قوله** واما الاحتياط فلم يعلم منهم اه **اقول** وذلك لان موضوعه الشك الصرف وهو لا يكون طريقا اصلا **قوله**
ولا في مقام الترجيح اه **اقول** قد يعتمد عليه تأييدا وانتصارا كما صرح به في القوانين في بحث التصحيح الاعم **قوله** مع ان بعض اخبار التخيير اه
اقول قد تقرر في محله ان كل ما كان مورده عين مجرى الاصل كان كاليد المخالف للاصل وهو الاستصحاب فلا يعتبر بالاصل في مقابله **قوله** مثل مكاتبة
عبد الله بن محمد اه **اقول** في الوسائل عن علي بن مهزيار قال قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد الى ابي الحسن عليه السلام اختلف اصحابنا في رواياتهم عن ابي
عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم ان صلهما في المحمل وروى بعضهم لا تصلهما الا على الارض فاعلمني كيف تصنع انت لاقتدي بك في ذلك
فوقع عليه السلام موسع عليك باية عملت **قوله** ومكاتبة الحميري المروية في الاحتجاج اه **اقول** قد تقدم نقلها وبيان مفادها في مباحث التعادل والتراجيح
في المسئلة الثالثة من مسائل المطلب الثاني **قوله** وهو انهم اختلفوا في تقديم المقرر اه **اقول** اختلفوا فيه على اقوال ثالثها التساوي ورابعها وهو
المختار انه ان كان من النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعلم التاريخ كان المتاخر اولى سواء كان موافقا للاصل او مخالفا وان جهل التاريخ وجب التوقف
لانه كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا وان كانا عن الائمة عليهم السلام وجب القول بالتخيير لفقد الترجيح وخامسها وهو المحقق انه
ان كان من النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعلم التاريخ عمل بالمتاخر مطلقا وان جهل فالمقرر مقدم لان الشارع لا يفيد حكما علم بالاصل فيكون المقرر

في مباحث التعادل والترجيح

بعد الناقل ناسخا له وان كان من الائمة عليهم السلام فالناقل مقدم لان المقرر لما كان موافقا للاصل كان كالمستغنى عن ذكره بحكم الاصل وحيث لا نسخ بعد الرسول صلى الله
عليه وآله وسلم فلا يحتمل تاخير المقرر فتأسيسها التوقف وسوطام البهائي ره ومنها بعينها ما اختاره صاحب الاشارات ايده وموانه ان كان من النبي صلى الله عليه وآله
فمع العلم بالتاريخ يتعين العمل بالمتاخر مطلقا ومع الجهل يتوقف اذا علم بصدورهما عنه صلى الله عليه وآله معا واجتمع فيهما شرائط النسخ مع احتمال الحكم
بعدم النسخ ح لندرته وغلبة خلافه فحكمه ما يأتي واما مع عدم العلم بصدورهما معا وعدم احتمال النسخ فالاظهر تقديم المقرر ومثله ما في اخبار الائمة
عليهم السلام مطلقا ولو علم تاريخهما بالتقدم والتاخر وكان من اماميين لعدم امكان النسخ فيهما وهذا القول لا يخلو عن قوة لما استند اليه الناقل من
من ان الاصل حينئذ معاضد للموافق وكثرة الادلة من المرجحات فيرجح ما وافقه مع ان فيه محذورا واحدا وهو تخصيص دليل حجية خبر الواحد بخلاف
العكس فان فيه تخصيص دليل الاصل ايضا **قوله** والاكثر من الاصوليين اه **اقول** ونسب جماعة الى تقديم المقرر كما عرفت مستندا الى اولوية
التاسيس الحاصل من تقديمه ... ان تقديم المقرر يوجب الحكم بتقديم ورود الناقل بمعنى ان الشارع حكم بحكم اولا لرفع حكم الاصل ثم حكم بالمقرر
لرفع حكمه فيرجح المقرر ويبنى على تقدم صدور الناقل عليه ليكون كل منهما تاسيسا لما لا يثبت الا به ولو رجح الناقل كان المقرر تاكيدا لما دل عليه
العقل واورد عليه الفاضل التستري ره بمعارضة غلبة المقرر في الاحكام الشرعية ورد بمنع ذلك بحيث يفيد الظن ح يرد عليه ايضا ان التاكيد هنا
غير متحقق لعامة الخلق بل يختص بالاوحدي من الناس في الاغلب وورود الاحكام لغيره فان العوام اكثر من الخواص فلا يتحقق في الغالب فهم مقتضى الاصل
فلا يتحقق التاكيد مع انه كثيرا ما يقع بيان الحكم في الجواب عن السؤال فلا يلزم التاكيد ايضا مضافا الى منع اولوية مثل هذا التاسيس بعد جعله
من العقل والنقل سلمنا لكن هذا جمع لا ترجيح لان كلا منهما قد عمل به فلم يقدم احدهما على الاخر سلمنا لكنه لا يتاتى في الاخبار الامامية وهي العمدة في بحث
عندنا لانها التي بايدينا لظهور عدم اختلاف الحكم فيها بالتقدم والتاخر **قوله** معللين ذلك بان الغالب اه **اقول** وجه اولوية التاسيس تقرير
ان الناقل يستفاد منه ما لا يفيده غيره بخلاف المقرر وبانه يقتضي تقليل النسخ لازالته لحكم العقل بخلاف ترجيح المقرر فانه يقتضي نسخ حكم الناقل
بعد نسخ حكم العقل ويرد على الاول ما اورده الفاضل المذكور وعلى الثاني ما اورده ايضا وهو انه انما يلزم لو ثبت تقدم المقرر واما اذا ثبت تاخره فيجب
لرفعه حكم الناقل وكذا ما اورده صاحب الفصول من انه يلزم عليه احد المحذورين من الغاء المقرر بالكلية او ارتكاب التاكيد والاول مع كونه ابعد من
التاكيد مناف لما ذكره في الوجه الثاني والثاني كر على ما فر منه وعلى الثالث ما اورده الفاضل المذكور ايضا وهو انه مع استلزامه لنسخ الاقوى
العقل والنقل بالاضعف ... لان النقل فقط انما يتم لو قلنا بان رفع حكم العقل بالناقل نسخ وليس كك ثم تحقيق المقام ما مر ذكره في القوانين
فان المشهور تقديم الحاظر اه **اقول** ربما يقدم الاول استنادا الى انا لو عملنا بما مقتضاه التحريم لزم فوات مقصود الاباحة من الترك مط ولو عملنا
مقتضى الاباحة فقد لا يلزم منه فوات مقصود الحظر اذ الغالب انه لو كان حراما فلا بد ان يكون لمفسدة ظاهرة وعند ذلك فالغالب ان المكلف يكون عالما بها
قادرا على دفعها بالعلم فيكون نحو المحذور من ترك المباح وان الاباحة ... التخيير قطعا بخلاف استفادة الحرمة من النهي لترددها بين الحرمة والكراهة فكان الاباحة اولى
ويرد على الاول منع فوات مقصود الاباحة فان الترك احد مقصوديه سلمنا لكن ظهور المفسدة في الحرام غالبا ممنوع بل الغالب خلافه وعلى الثاني ان الكلام في التردد بين
الحظر والاباحة ولا يمكن فيه الكراهة **قوله** بل يظهر من المحكي عن بعضهم اه **اقول** نقل الفاضل الجواد ره عن ابي هاشم وعيسى بن ابان ... التسوية
بينهما فلا ترجيح فيتساقطان وذكر ان القول بتقديم الاباحة على الحظر لم يذهب اليه احد وان كان كلام الآمدي يعطي احتمال تقديمها وترجيحها على ان تقديم الحظر
يلزم منه فوات مقصود الاباحة اذ يلزم حينئذ الترك مطلقا بخلاف تقديم الاباحة فانه لا يلزم منه ترك الحظر لان الغالب ان مفسدة الحرام ظاهرة فيطلع عليها
المكلف ويدفعها بعدم الفعل اذ لا محذور بترك المباح وقال التفتازاني انه لم يذهب احد الى ترجيح الاباحة الا ان الآمدي قال يمكن ترجيح الاباحة ونقل التبريزي
ايضا اشتهاه من احد وحكى الحاجبي قولا بتقديمها ونسب في العدة والمعالم الى التوقف **قوله** وفيه انه لو تم هذا الترجيح اه **اقول** ربما يورد على الاستدلال
بهما بضعف سند الاول مضافا الى انه محل كلام مبناه على الاستصحاب وكون مورد الثاني الشبهة الموضوعية لا الحكمية ولا ربط لاحدهما بالاخر فان الحكم ثابت
في الاول واشتبه الموضوع بخلاف الثانية فان الحكم مشكوك فيها فيدفع بالاصل **قوله** ويمكن الاستدلال لترجيح الحظر اه **اقول** ومنها
يستدل عليه بوجوه اخر منها ان العمل بالتحريم لا يتوقع معه ضرر لان الفعل ان كان محظورا فقد تخلص بتركه من اللوم والعقاب وان كان مباحا لم يكن عليه في
تركه حرج ولا كذلك العمل بالاباحة ولذلك اذا تولد حيوان مما يؤكل ومما لا يؤكل قدم التحريم وكذا اذا طلق بعض نسائه بعينها ثم نسيها حرم عليه وطي
الجميع وكذا لو اعتق احدى امائه ثم نسيها ومنها ان الحظر ادخل في التعبد من الاباحة لانه اشق ومنها الاستقراء فيما اجتمع فيه جهتا خطر واباحة
كالامة بين شريكين وفي غرق جماعة من الفار مع خفاء المتقدم فيجعلوا كانهم غرقوا معا ... ضعف الكل ظاهر بالتامل **قوله** نعم يجب الرجوع اليهما
في تعارض غير الخبرين اه **اقول** للتعارض في غير الخبرين من اخبار الاحاد اقسام وصور فان الادلة منحصرة في الكتاب والخبر النبوي والامامي متواترا وغيره والاجماع
المحصل والمنقول والعقل وحكم العقل يتشعب شعبا كثيرة يدخل فيها القطعي والاصلي فيما اخطره تعارض الادلة المذكورة بعضها مع بعض ثنائيا او ثلاثيا
مفردا او مركبا تتكثر الصور وقد ذكر حكم تعارض الخبرين الظنيين بيانا مستوفى وكلاما مستقصى فيسقط كثير منها بالتكرار وبعضها لا فائدة في الاطالة بالكلام في
بيان حكمه ويجعل القول فيما ينفع الكلام فيه من تلك الصور ان في تعارض المتواترين عن النبي صلى الله عليه وآله لا يمكن الترجيح بالمرجحات الصدورية للقطع بالصدور

في الكلام في تعارض الأصل والظاهر

ولا المرجحات لجهة الصدور لعدم تصور التقية بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا بالمضمونية للاجماع على عدم جريانها في القطعيات مع ان الاصل حرمة العمل بالظن الا ما خرج بالدليل والاخبار العلاجية الدالة على كفاية مطلق الظن في الترجيح موردها الاخبار الظنية فينحصر الامر فيه في المرجحات الدلالية فيحمل الظاهر على النص والاظهر كما في العموم والمطلق ويعمل بهما في مادة الافتراق ويحكم بالاجمال والرجوع الى الاصول في مادة الاجتماع في العموم من وجه ومع عدم المرجح يرجع الى الاصل الموافق لاحدهما ومع عدمه يحكم بالتخيير العقلي واما الحكم به اولا قبل ما ذكر كما صدر عن بعضهم فغير سديد اذ التخيير هنا عقلي لا يختص بالشرعي في الخبرين الظنيين لان محط نظر اخبار التخيير هو التعارض بينهما والتخيير العقلي لا يحصل الا في مقام الضرورة ومع عدم المندوحة ولا ضرورة مع وجود الاصل الموافق لاحد المتعارضين هذا مع عدم العلم بتاريخ المتواترين والا فيحكم بكون المتأخر ناسخا من دون حاجة الى الرجوع الى الاصول او التخيير والآن قلنا بان حجية الاصول ومنها منه يظهر كيفية العلاج في تعارض الكتاب مع مثله وفي تعارض المتواترين عن الائمة عليهم السلام لا يمكن الترجيح الا بالمرجحات الدلالية والمرجحات لجهة الصدور فان امكن الاول والا فان قلنا بان حجية الاصول ومنها اصالة عدم التقية في المقام من باب الظن الشخصي فيمكن حمل احدهما على التقية في المقام من باب الظن اذ الظن بعدم كون معارضه كذلك وان قلنا بان حجيتها من باب الظن النوعي والتعبد فلا لاقتضاء الاصل عدم التقية في كل منهما فلم قلت الفرق بين تعارض الظنيين والقطعيين بالتفصيل المذكور في الاخذ بالمرجحات لجهة الصدور في الثاني دون الاول لا وجه له لعدم دليل عليه قلت يكفي في اثبات الفرق وجود الاخبار المطلقة في الاول دون الثاني فلا بد فيه من الرجوع الى القواعد وهي تقتضي التفصيل المذكور ومن هنا يظهر ان التسوية بين المقامين في الاطلاق كما زعمها صاحب الفصول مع انه قائل بالتعبد في الاصول في غير موقعها ثم مع التأمل عن المرجح لجهة الصدور اما للعموم والتعبد او لعدم حصول الظن الشخصي يرجع الى الاصل الموافق ومع عدمه يحكم بالتخيير العقلي كما مر وفي تعارض الاجماع المحصل مع مثله يجري ما ذكرناه في تعارض المتواترين على طريقة القدماء في الاجماع ومنه يعلم فساد ما يقال من انه لا يجوز تعاكس شطري الاجماع للزوم رجوع الامام ايضا وهو باطل وذلك لان الاجماع حينئذ ليس الا كالخبر الصادر عن الامام ومن الواضح وجود الاختلاف في الاخبار بسبب التقية وغيرها فيجوز دخول الامام عليه السلام في الشطر الاخر بعد دخوله في الشطر الاول للتقية في الحكم الاول والثاني واما على طريقة الشيخ فالاجماع قسيم للسنة فلا يمكن وقوع التعارض بين الاجماعين المحققين لاستلزامه عدم امكان التعارض بالنسبة الى الواقع واما على طريقة المتأخرين فعلى القول بالحدس برضى المعصوم عليه السلام فهو مثله على طريقة الشيخ وعلى القول بالحدس بقوله عليه السلام فهو مثله على قول القدماء وفي تعارض الاجماع المنقول مع مثله يجري ما يجري في الخبرين الظنيين لاندراج الاجماع المنقول تحت الخبر وكون حجيته من هذه الحيثية الا انه يمكن العلاج فيه بالصفات كالاعدلية مثلا الماتن من عدم تمكننا للتفصيل بعض الاصحاب الاحياء على بعض فيها نعم يمكن الترجيح هنا بالاحدسية فتقدم قول صاحب المدارك ره مثلا في دعوى الاجماع على قول السيد ابن زهرة بل على قول العلامة ره لانهما كثيرا ما يدعيان الاجماع على طرفي النقيض وفي تعارض الاجماع المنقول مع خبر الواحد وجهان من تقديم الاول نظرا الى علو الاسناد وتقديم الثاني نظرا الى انه مستند الى الحس والاجماع مستند الى الحدس والله هو الاوجه وفي تعارض حكم العقل مع مثله نقول ان حكم العقل على قسمين تنجيزي وتعليقي والاول قسمان قطعي كقبح الظلم وظني كالحكم الناشي عن الاستقراء الناقص والاستحسان ونحوهما اما الاول من الاول فلا يمكن وقوع التعارض فيه واما الثاني منه فيرجع فيه الى المرجحات الخارجية واما الثاني كحكم العقل بالبراءة مع عدم البيان فقد تقدم بيان الكلام فيه مستقصى في تعارض الاصلين فيعمل بما فصلناه في محله ومما ذكرناه يظهر حكم ما لم نذكره فتأمل لتطلع على حقيقة الامر ولنختم الكلام ببيان حكم تعارض الاصل والظاهر فنقول المراد بالظاهر ما يدل عليه العرف والعادة او القرائن الخارجية او الاغلبية او الاكثرية وبالجملة ما يفيد ظنا على ثبوت شيء من غير ان يكون من الادلة الشرعية المعهودة وجعل الظن الحاصل منها من الظاهر الذي تكلم فيه ليس على ما ينبغي والظن الحاصل من الظهور باحد الاسباب المذكورة يختلف في الموارد قلة وكثرة وضعفا وشدة ثم ان هذا المبحث لا يتمشى في الاحكام سواء قلنا بحجية الظن ام لا واما لو جرى على الاول فلا مر لان ما يفيد الظن يقدم على الاصل بقول الواحد ان بنى الامر في الاصول على افادتها الظن كما عليه القدماء من الاصوليين وكذا على الثاني لسقوط الكلام حينئذ من راس لا يتمشى في الموضوعات المستنبطة ايضا والوجه فيه ظاهر من السابق فانحصر الكلام في الموضوعات الصرفة اذا كانت مظنونة وتعارض الظن والاصل ثم ان هيهنا اشكالا وهو ان هذا العنوان اما ان يعنون على القول بحجية الاصول من باب التعبد فعلى الاول لا وجه لجعل عنوان مستقل لهذه المسألة لان حجية الاصول على هذا القول مشروطة بتحقق الظن ومع تحقق الظن بالخلاف لا حجية لها وعلى الثاني يكون ورود الايراد اظهر لان الاصل حينئذ يكون من الاسباب الشرعية المطلقة فيكون في مقابل الظن الملغى في نظر الشارع ومما قررنا ظهر لك ان نقل هذه المسألة يتوقف على بناء حجية الظن في الموضوعات الصرفة وعدمها وهذا وان سبق الاشارة اليه في مباحث الظن الا انا نشير اليه هيهنا اشارة اجمالية ليحصل الخبرة فمما يمكن ان يستدل به على حجيته فيها لزوم المخالفة القطعية او لا ها ولنقرر ظاهر بعد العلم بان العمل في البعض دون البعض تحكم وعدم القول بالفصل بعد ثبوت حجية الظن في الجملة في زمان الغيبة ومما يمكن ان يستدل به على العدم الاصل بانضمام ان عدم الدليل دليل العدم حتى يثبت الورود ولم يثبت هيهنا وهناك قول ثالث لجلة ائمة من العلماء حيث قال على ما حكى عنه اعلم انه قد اختلف العلماء في ان الاحكام اذا تعلقت بالموضوعات مثل قوله تعالى يسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض ومثل قوله لا يجب الاجتناب عن النجس فهل يكفي في الحكم بها الظن بتحقق الموضوعات ام لا بد من العلم فقال العلامة ره بالاول لحكم العقل الفطري العاقلة بلزوم دفع الضرر ولو كان محتملا باحتمال بعيد فضلا عن الضرر المظنون ولذا يحكم بنجاسة ما ظن انه نجس

ان الحكم اذا كان متعلقا بمثل الحيض فعند ابتداء النظر فيه قوي لما ذكره واما اذا كان متعلقا بمثل النجس فلا بد من تحصيل العلم لقوله عليه السلام كل شيء طاهر
حتى تعلم انه قذر فاعتبار الشارع العلم والحكم بعد اعتباره غير مقتض للعدول عن مقتضى الاصل المذكور فلا يحكم بالنجاسة بمجرد مظنتها وهذا الحكم
لا يختلف في الشبهة المحصورة ايضا بناء على القول المشهور فيه لان كلمة كل للعموم وكلمة شيء تطلق على النوع والفرد وكلمة بعينه تعم التعيين الشخصي والنوعي
ففي صورة ابتلاء احد الاناءين المشتبهين واستعمال احدهما وان لم يعلم قذارة الشخص الا ان قذارة النوع اعني احدهما معلومة فيكون الاجتناب عن ذلك
النوع لازما ولما كان الاجتناب عن النوع مما لا يمكن الا بالاجتناب عن الافراد فيجب الاجتناب عنهما من باب المقدمة وهذا وان جرى في غير المحصور الا انه خرج
باختلال النظام انتهى وللنظر فيه مجال واسع ثم ان بعض المعاصرين ذكر انه لما ثبت عنده حجية الظن فيها فيتم بذلك تقديم الظاهر على الاصل وانت خبير
بانه لا ملازمة بين حجية الظن فيها وبين تقديمه على الاصل فلا بد في تحقيق المسئلة من ذكر كلمات الاصحاب وتنقيح المناط ولهذا في كل باب قال الشهيد
في القواعد يتعارض الاصل والظاهر ففي ترجيح احدهما وجهان في صور كثيرة ايضا كغسالة الحمام ورجح الاصحاب فيها الظاهر وثياب مدمن الخمر وشبهه
وطين الطريق ورجح فيه الاصحاب الطهارة وربما فرق بين طين الطريق والدور وكطريق في التجارة ولو تنازع المالك والراكب في الاجارة والعارية بعد انقضاء
مدة فيه فوجهان وترجيح قول المالك اولى لان الظاهر يقتضي الاعتماد على قوله في الاذن كذا في صفته ولو تنازع القاذف والمقذوف في الحرية والرقية
فالاقرب ترجيح الظاهر لانه الاغلب في بني ادم مع امكان ان يجعل معتضدا باصالة الحرية ولو تنازع الزوجان بعد دخولها في وقت الاسلام فالظاهر ترجيحها
فيجب النفقة ويحتمل ترجيح دعوى الزوج لاصالة البراءة من النفقة بعد الموت والشك في تقدم الاسلام والظاهر ربما كان على ما كان في الاختلاف في شرط مفسد
للعقد يرجح فيها جانب الظاهر على عدم صحة العقد وعدم لزوم الثمن وكذا في فوات الشرط في الصحة وربما جعل حيض الحامل من هذا الباب لان الظاهر انه دم
علة والاصل السلامة والظاهر الغالب عدم حيض الحبلى فيكون لعلة وهو ضعيف جدا ومنه اذا تمعط شعر الفارة في البئر فنزحت حتى غلب الظن على خروجه
فانه يحكم بطهارة الماء وان كان الغالب انه يبقى شيء ترجيحا للاصل الى ان قال موضع الخلاف في تعارض الاصل والظاهر ليس عاما اذ الاجماع على تقديم الاصل
على الظاهر في صور بيع او شراء او دين وغصب فان كان المدعي في غاية العدالة مع فقد العصمة وكان المدعى عليه معهودا بالتغلب والظلم كما اجمعوا على تقديم
الظاهر على الاصل في البينة الشاهدة بالحق فان الظاهر الغالب صدقها وان كان الاصل براءة ذمة المشهود عليه وهذا نظائر انتهى كلامه رفع مقامه في كلامه
مواقع للنظر والتامل وفصل الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد تفصيلا وهو ان الظاهر ان كان حجة يجب قبولها شرعا كالشهادة والرواية والاخبار فهو مقدم
على الاصل بغير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف او العادة الغالبة او القرائن او غلبة الظن ونحو ذلك فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظاهر وهو
الاغلب وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى هذا الاصل وتارة يخرج في المسئلة خلاف ومن امثلة الاول اثبات شغل ذمة المدعى عليه بالبينة واخبار ذي اليد بطهارة ما في يده
بعد العلم بنجاسته او بالعكس مثل الاخبار ببلوغ الظل في موضع يعلم منه دخول الظهر لا الاخبار بنفس الظهر ومن مثل الثاني ما اذا اكل في شهر رمضان مع الشك
في طلوع الفجر وثياب من لا يتوقى النجاسة الى غير ذلك مما لا يعلم ومن امثلة الثالث ما لو شك بعد الفراغ من الصلوة او الطهارة في فعل من افعالهما فان الظاهر وقوعهما على
الوجه الصحيح والعمل بظن دخول الوقت مع عدم امكان تحصيل العلم وتزوج امرأة المفقود بعد الفحص باربع سنين على التفصيل المعهود الى غير ذلك ومن امثلة الرابع
غسالة الحمام وطين الطريق اذا غلب على الظن نجاسته وطهارة ما بايدي المخالفين من اللحم والجلد والمشهور في الاول النجاسة وفي الثاني وكذا الثالث الطهارة **اقول**
التحقيق بعد ما عرفت ان المراد بالظاهر في هذا المبحث غير الظاهر المستفاد من الادلة والامارات المعتبرة مع اختلاف الظنون شدة وضعفا تعرف ان المناط في غير
ما قام الاجماع على تقديم احدهما بالخصوص فيه هو ملاحظة قوة الظن وضعفه وكذا من جانب الاصل فبعد ملاحظة ذلك يعمل بما هو مقتضى المقام من الحكم بالتعادل
والترجيح اللهم رجح اصول فضلك في طولك على ظواهر احوالنا فقد غلبت علينا شقوتنا يا رب العالمين وقدم ما يستحقه ظاهر فقرنا وفاقتنا على ما يقتضيه
اصل عدلك فما خفي عليك فقرنا وفاقتنا يا ارحم الراحمين عادتك الاحسان الى المسيئين وسبيلك الابقاء على المعتدين اللهم فاهدنا هدى المهتدين وارزقنا
اجتهاد المجتهدين ولا تجعلنا من الغافلين المعرضين واغفر لنا يوم الدين وصل على محمد واله الطاهرين واعلم ايها الطالب لنفائس المطالب ان هذا كتاب قلما سمح بمثله
ونسج على منواله فاعرف قدره ولا ترخص مهره وقد استوفيت في جمعه التعب واستقصيت في نظمه كما لطلب فما ابرئ نفسي فيه من الركوب على ضلال الزيغ والزلل
والخطاء والخطل كيف لا واستعجال الطالبين والمشتغلين في طبعه اعاقني عن تهذيب النظر فيه مع ان السهو والنسيان كالطبيعة الثانوية للانسان فعليك بالعفو
والاصلاح ما استطعت وما توفيقي وتوفيقك الا بالله العلي العظيم وقد فرغت من تصنيفه وترتيبه ليلة الاحد من العشر الاول من الشهر الخامس من السنة العاشرة
من العشر التاسع من المائة الثالثة من الالف الثاني من الهجرة النبوية على هاجرها الاف سلام وتحية حامدا شاكرا مصليا داعيا راجيا للقبول
وهو غاية المأمول ونهاية المسئول والحمد لله على كل حال

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك اللهم على أن وفقتنا لصرف نفائس الأعمار في أعز الأشغال وأشرف الأعمال وأبقيتنا على أحسن الأحوال في تحصيل المسائل والحقائق وطلب الدلائل و الدقائق وأجريت على أناملنا تحقيق المعضلات وألقيت في سرائرنا فهم نكت المشكلات ونصلي على نبيك المبعوث على كافة الأنام لتبليغ الآيات والأحكام وتبيين مسائل الحلال والحرام وعلى آله الطيبين الطاهرين الكرام مفاتيح حدائق الأحكام ومصابيح غواسق الظلام ولا نزال نلعن على أعدائك أعدائهم الكفرة الفجرة اللئام **وبعد** فيقول الفقير إلى الله الغني محمد باقر بن مرتضى الطباطبائي عاملهما الله بلطفه الخفي إن هذه رسالة وجيزة بل جوهرة عزيزة شعشعانية ودرة ثمينة نورانية ألقيتها في حل مشكلات الأصول ومعضلات الفحول على طرز جديد ووضع سديد وأسلوب عجيب ونمط غريب لم يسبقني إليه أحد في السالف الغابر ولم يشاركني فيه غائب ولا حاضر وإني إذا تأملت فيها وجدتها بحرا متلاطما تياره متلاطما زخاره وبالحري أن تسمى بحل العقول لعقد الفحول والتوفيق من الله غاية المأمول إنه خير مدعو ومسؤول

عقد وحل ربما يستشكل فيما أخذوه في تعريف الفقه العلم حيث قالوا هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بأن الفقه أكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة أو السند فكيف يعتبر فيه العلم وأجيب عنه بوجوه تعلق الغرض هنا بذكر بعضها وهو ما أجاب به العلامة في التهذيب من أن ظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم فإن صاحب المعالم اعترض عليه بأنه لا يتم على أصول العدلية وإنما يتم على مذاق الأشاعرة القائلين بالتصويب وتحقيق المقام أنه يمكن تصحيحه على أصول العدلية أيضا بوجوه أوجهها أن المراد من الحكم في كلامه هو الحكم الظاهري وهو الأعم بيانه أن الشارع جعل ظن المكلف مناطا للأحكام وعلة لها إجماعا فإن اجتهد وظن بالحكم جزم بوجود علته أعني ظنه وسوام وجداني والجزم بوجود العلة يوجب الجزم بوجود المعلول بالضرورة فقد أدى المذهب الأحكام إلى العلم بها فيحصل للمجتهد بعد حصول الظن مقدمتان قطعيتان إحديهما أن الحكم الفلاني مظنون الثبوت بالطريق الشرعي وهي مقدمة وجدانية وثانيتهما أن كل مظنون الثبوت بالطريق الشرعي يجب العمل به وهي مقدمة إجماعية فإن الإجماع واقع على وجوب العمل بالظن الحاصل من الطريق الشرعي فيكون النتيجة وجوب العمل بذلك الحكم وهي قطعية لأن كل ظاهر قام عليه دليل فهو معلوم بحسب الواقع كالعلم بكون مال زيد له وكذا زوجته بمجرد اليد والتصرف ولذا يحلف عليه مع أنه ربما لا يكون له في الواقع ومثل البناء على الظن في أفعال الصلاة فإنه مما يقطع بأنه حكم الله مع احتمال مخالفته للواقع وكذا البناء على جهة من الجهات في الصلاة بظن كونها قبلة ومثل أن الولد يكون للفراش يقينا شرعا مع عدم العلم بكونه له واقعا إلى غير ذلك مما لا يحصى فإن قلت نتيجة هذا القياس المركب من هاتين المقدمتين إنما هي وجوب العمل بالحكم قطعا وذلك لا يستلزم كون الحكم معلوما والنزاع إنما هو فيه قلت هذا لا يرد بعدما حملنا الحكم على الظاهري إذ الحكم الظاهري عبارة أخرى عن وجوب العمل به المفروض قطعيته أما ما قرره السيد العميدي وغيره في الجواب من أن المراد بكون الحكم معلوما كون وجوب العمل به معلوما فهو غير وجيه لأنه يرد عليه ما أورده الفاضل الجواد وغيره من أن الفقه هو العلم بالأحكام لا العلم بوجوب العمل بها ودفعه بأن المراد أن العلم قد أطلق على الفقه مع كونه ظنيا باعتبار أن وجوب العمل به قطعي فهو من قبيل إطلاق اسم المتعلق على المتعلق وليس المراد أن الفقه هو نفس العلم بوجوب العمل إلى آخر ما أراده من قبيل دفع الفاسد بالأفسد ومبيع الكاسد بالأكسد كما لا يخفى وبالجملة الأحكام الفقهية الحاصلة للمجتهد من حيث وجوب الأخذ بها والحكم بمضمونها تكون فقها وهي بهذه الحيثية متعلق للفقيه ومن حيث مطابقتها للواقع أو لمقتضى الأدلة الشرعية تكون ظنية في الغالب موردا للاختلاف وتكون بهذه الحيثية متعلقة للاجتهاد والجهة الثانية متقدمة على الأولى ومن هنا يظهر الفرق بين الفقاهة والاجتهاد وهو مرحلة الاستنباط والتحمل وبه يندفع عن القوم إيراد من أنهم أخذوا في تعريف الفقه العلم وفي تعريف الاجتهاد الظن مع اتحاد متعلق الفقاهة والاجتهاد حيث جعل معرفة المسائل النظرية فقها وتحصيلها واستنباطها عن أدلتها اجتهادا سواء كانت قطعية أو ظنية توضيح الاندفاع أن ذلك خارج عن الاصطلاح حسبما ينادي به ملاحظة كلماتهم في الحدود في المقامين والمنساق من التقسيم المنتشر في البين حيث إنهم يجعلون المسائل الاجتهادية في مقابلة المسائل الفقهية القطعية بل يندفع توهم البهائي ره أيضا حيث حكم في زبدته بأن القطعيات ليست فقها ومن الاجتهاد فيهما كما ينطبق عليه حده فإن الفرق بين المرحلتين يقلع مادة هذه الشبهة الناشئة من توهم التلازم بين الأمرين والإنصاف أن الحكم بخروج القطعيات مطلقا من الفقه دونه خرط القتاد كيف والاجتهاد ينتهي إلى اليقين مع أن صدق الفقيه على أصحاب النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام مما لا كلام فيه مع أنهم كانوا يأخذون الأحكام عنهم عليهم السلام بالمشافهة ولا يتصور ظن في شأنهم في كثير من المسائل وعلومهم اليقينية الثابتة بنص المعصوم عليه السلام من الفقه قطعا ثم القطعيات التي هي من ضروريات الدين خارجة عنه نظرا إلى أنها من جملة القضايا التي قياساتها معها ومما ينبه على دخولها في الفقه أن الإجماع ونحوه من الأدلة اليقينية ويثبت كثير من الفقه منها والفقهاء مما يستدلون بها في الفقه قطعا مع أن التجزي في الاجتهاد معركة للآراء والمفروض حصول الظن للمتجزي يقينا فلا يبقى للنزاع وجه لو كان الاجتهاد مجرد الظن مضافا إلى ما قيل من أن الاجتهاد شرط بكونه حراما بدونها إذ العمل بالظن حرام بمقتضى الآيات والأخبار الكثيرة وغيرهما فإن لم ينته إلى اليقين لا يجوز العمل به فضلا عن أن يفتي به مع أن غالب العلماء لم يجوزوا العمل بالظن في الفقه ومما يرشد إلى ما ذكرناه أن الأخباريين يجوزون الاجتهاد ولا يأبون عن الفقاهة وهذا يناديه بالفرق المذكور والحاصل أن القطعيات أربعة أقسام أحدها أن تكون من ضروريات الدين وهي خارجة عن الفقه وليست من متعلقات الاجتهاد قطعا وثانيها أن تكون من المسائل الظنية التي اتفق أنها انتهى الأمر فيها إلى اليقين للمجتهد وهي مندرجة فيه قطعا والظاهر كونها من متعلقات الاجتهاد أيضا إذ انتهاؤها إلى القطع أحيانا لا يخرجها عن كونها اجتهادية وثالثها أن تكون من ضروريات المذهب ورابعها أن تكون من القطعيات الغير الواصلة إلى حد الضرورة وإلا أنها ثابتة عند أهل المذهب على سبيل اليقين بالنظر وغيره بحيث لا مجال للاجتهاد فيها والظاهر دخولها فيه وهما خفيا يظهر لك

في تقسيم القطعيات

في المباحث المتعلقة بتعريف الفقه

٢ اختلطوا في تعريف الاجتهاد لا يقتضي خروج القطعيات عن الفقه كما توهمه البهائي ره اذ لو كان التقييد بالظن في تعريفه احتياطا بانه ظني فالتقييد بالعلم في تعريف الفقه احتياطا بانه علمي وهو مما يثبت الفرق المذكور ومما يؤيد ما ذكرناه ان المسائل الفقهية التي لم يتيسر فيها سبيل القطع والادلة القطعية قائمة على اثباتها ينقض حكم الحاكم فيها مع الخطأ بخلاف المسائل التي انسد فيها سبيل القطع فان ذلك شاهد على كون الاولى متعلقة للاجتهاد وكون الثانية متعلقة له كما صرح به بعض المحققين للعلامة البهبهاني ره في رسالته بيانا نافعا قد اشرنا الى بعضها من اراد ها فليرجع الى تعليقاتنا على المعالم **عقد وحل** ربما يستشكل على تعريف الفقه بان الحكم الشرعي على ما عرفه الغزالي وغيره خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فاستنباطه من الكتاب الذي هو من الادلة الاربعة يستلزم اتحاد الدليل والمدلول واجيب عنه بوجوه مذكورة في مظانها لا يهمنا التعرض لها وتفصيله الاشاعرة بناء على اصلهم الفاسد من اثبات الكلام النفسي بجعل الحكم هو الكلام النفسي والدليل هو اللفظ وهذا باطل عندنا بل يكون بطلانه من المسلمات لبطلان مبناه بل صرح المحقق الطوسي ره في التجريد وغيره ايضا بان الكلام النفسي غير معقول في نفسه وربما تلجلج في صدر بعض علماء العارفين من معاصرينا معقوليته في نفسه بطلان الحكم بعد معقوليته كذلك قال في بعض كلماته ما ملخصه ان الذي يظهر لي ان الاشاعرة ما الى معنى لو كان ذلك في حق الحادث لكان صحيحا فبطلان قولهم ليس من حيث عدم المعقولية بل هو معقول لكنهم عجزوا في مقام التعبير فعدم المعقولية انما هو لاجل عدم الكتب الدالة على مرادهم وهو ان للنفس كلاما مثل كلام اللسان بحروف واصوات الا انها نفسية وهو قولهم مثل حديث النفس لان النفس قد تحدث نفسها وتحدث غيرها بكلام مشتمل على كلمات لفظية وحروف صوتية مثل الكلام المسموع بالاذن الا انه نفسي لا جسمي فان الجسمي يظهر باللسان اللحمي والنفسي يظهر باللسان النفسي فالكلام النفسي مثل الكلام اللفظي في جميع ما يعتبر فيه من الترتيب والاعراب والوقف والوصل والادغام والاظهار وغيرها مما يعتبر في اللفظي على جهة الوجوب والندب والامر والنهي ومثل لذلك مثالا تقريره ان المتكلم يتصور زيدا ويقول له هل ذهبت الى السوق فتقول صورة زيد بلى فيقول له هل اشتريت الثوب لفلان فتقول لعمرو فيقول لا فيقول له لم تركت وقد امرتك ان تذهب عني فانك قد عصيتني ولها لغة اخرى فيقول مثال زيد اعف عني وانا امتثل امرك بعد هذا فيغضب ولا يعفو حتى يظهر في الجسد صفو الغضب من احمرار الوجه او يرضى ويعفو حتى يظهر على ظاهره صفو الرضا فيظهر اثره على ظاهر الشخص المتكلم في نفسه مع صورة زيد كما يظهر اثر الكلام اللفظي المعروف على ظاهر المتكلم وليس شيء من هذا بعلم وانما هو كلام ولكن الاشاعرة ما قدروا على التعبير فنفوا عنه ما لا يتحقق الكلام الا به فقالوا ليس بحرف ولا صوت ولا امر ولا نهي ولا خبر الى غير ذلك من سائر لباب الكلام فما ذكرناه امر معقول ولذا تسمعهم يقولون ان الله تعالى يخاطب المعدوم ويامره وينهاه فبمثل ذلك يستحضر الله تعالى صورته ويخاطبها فهو في نفسه معقول بالبيان المذكور الى اخر ما ذكره **اقول** تفوه الاشاعرة بما هو غير معقول ليس بمستبعد اليس هم النافين لادراك العقل الحسن والقبح اليس هم القائلين بالجبر اليس هم القائلين بتعلق الوجوب في الواجبات التخييرية بالمبهم اليس هم القائلين بالتصويب فليكن هذا من ذلك الذي صدا المحققين العدلية على الحكم بعدم المعقولية يحقق كون مرادهم من الكلام النفسي هو هذا المعنى المعروف حيث جاء التصريح في كلماتهم من المشهور ان اهل البيت ادرى بما فيه ان مكرر عن عدم بل هي شبهة مجملة ولهذا تفرق كثير المحققين يمينا وشمالا تخمينا او توجيها بين قائل بان مرادهم حديث النفس كما عرفت وقائل بان مرادهم نسبة احد طرفي الخبر الى الاخر القائمة بنفس المتكلم كالمحقق الدواني على ما حكي عنه في شرح العقائد وفي رسالة اثبات الصانع جل وعلا وصفاته بان صفة التكلم القائم بذات الله تعالى صفة معنى معه كما يليق وكلامه تعالى هي الكلمات التي هي مؤلفة له تعالى بذاته في علمه القديم بغير واسطة وهذا الكلام الازلي خطاب متوجه الى مخاطب مقدر وامتيازه عن العلم ظاهر فان كلامه غير تعالى معقول لو ليس كلامه كذلك كان كلاما غير معقول لنا وليس كلامنا فاني في الرسالة المذكورة بعدما نقلنا وهذا الذي ذكرناه ليس ما ذهب اليه الحكماء من ان كلامه تعالى علمه الامر الحنابلة ومن يحذو حذوهم من ان كلامه الحروف والاصوات او ما يشمل الاصوات والحروف والمعاني ولا ما هو المشهور عن الاشعري من ان كلامه المعنى المقابل للفظ بل تحقيق وتنقيح لمذهب الاشعري كما يظهر بالتأمل الصادق الى اخر ما ذكره وقائل كصاحب المواقف بان لفظة المعنى تطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقة حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه لكنها ليست كلاما حقيقة وهو الذي فهم من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة الى ان قال فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والخطوط الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وعن بعضهم ان هذا المحمل لكلام الاشاعرة اختاره الشهرستاني ايضا في كتاب نهاية الاقدام وناقل عنهم كجمال المحققين في حاشية شرح التجريد على ما حكي عنه انه صفة حقيقية بسيطة ذات اضافة حقيقية قائمة بذاته تعالى يتشعب تارة خبرا واخرى امرا واخرى نهيا الى غير ذلك مما هو الذي نقله المشهور عنهم لا ينطبق على اغلب هذه التوجيهات فانهم ذكروا ان الكلام قسمان لفظي وهو مؤلف من الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي قال الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وصرحوا بانه مغاير للعلم والارادة والكراهة وسائر الصفات المشهورة وهو قديم ازلي واستدلوا عليه بان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل آخر للقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق الصوت مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم سميناه المتكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما ذكر فالكلام القائم بذاته تبارك وتعالى لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول مشروط بانقضائه فيكون له اول فلا يكون قديما والحرف الاول ايضا لما كان له انقضاء لا يكون قديما لامتناع طريان العدم على القديم فهو ثابت وهو الممتنع فقدمه ممتنع عند جميع

في ابطال الكلام النفسي

في حصر الأدلة في الأربعة المشهورة

المركب منهما لا يكون حادثا ايضا والحادث يمتنع قيامه بذاته تعالى فتعين ان يكون هو معنى اخر ثالث لهما يطلق عليه اسم الكلام وكل من يورد صيغة امر او نهي او نداء او
اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام اللفظي والحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات
بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه هو الذي نسميه كلام النفس وحديثها ثم تعضد ذلك بانهم يرشد الى ارادتهم بعض
المعاني المذكورة مثل انكارهم بقوله تعالى ويقولون في انفسهم لولا يعذبنا الله وقوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي ما حدثت به انفسهم وقول عمر يوم السقيفة
قد كنت زورت في نفسي مقالة فسبقني اليها ابو بكر ويقال في العرف والعادة يعني في نفسي كلام او كلمات الى غير ذلك مما يجري هذا المجرى والانصاف ان الكلام النفسي بمعنى
حديث النفس كما ذكره الخاطف المذكور معقول في نفسه الا انه بعيد عن مذاق الاشاعرة ولا يشعر استشهادهم بقول الاخطل كما قد يتوهم مع بعده من نفيهم عنه لوازم الكلام
من الحروف والصوت وغيرهما بل يظهر من كلماتهم حكمهم بمعقوليته مع ارادتهم المعنى المعروف فقد حكي في انوار الملكوت في شرح الياقوت عنهم في بيان معقوليته ان ماهية الطلب
معقولة لكل احد فان الانسان اذا قال لغيره اسقني الماء يجد في نفسه طلبا مغايرا لقوله هذا بالضرورة ولذا قد تتبدل عليه العبارات مع اتحاده وماهية الطلب غير الارادة فان
الانسان قد يأمر بما لا يريده كالسيد اذا امر عبده طلبا لاقامة عذره عند الملك في عقوبته لذلك العبد بالتخلف عن امتثال اوامره والامر لا بد فيه من الطلب مع جواز انتفاء الارادة
عنه فنقول ان تم ما ذكرناه فهو مستفاد من جواب العدلية لهم اذا لوحظ مرحلة التطابق بين السؤال والجواب والمناسبة بين الكلمات الواردة في الجواب والملائمة المعلل
للتعليل والمدعى والدليل فانهم قالوا في رد الاشعرية انه اذا صدر من المتكلم خبر فهنا ثلاثة اشياء العبارة الصادرة عنه وعلمه بثبوت النسبة او انتفائها بين طرفي الخبر
ثبوت تلك النسبة او انتفائها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين الاول واذا صدر عنه امر او نهي فهناك شيئان احدهما لفظ صادر عنه والثاني ارادة او
كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمأمور به والمنهي عنه وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام الكلام فالكلام النفسي
الذي اثبته الاشاعرة ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي واجابهم الاشعرية بنحو ما اشرنا من ان النسبة القائمة بنفس المتكلم مغايرة للعلم اذ المتكلم قد
يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده في مقام الاختبار مع ان افعال العباد يصح اتصافها بكل من
الاحكام الخمسة الاقتضائية والتخييرية واختصاص بعضها ببعض لا بد ان يكون لمرجح وهو غير الارادة اذ قد يامر بما لا يريد فلا بد من صفة اخرى تخصصها ببعض الافعال ببعض
الاحكام وهي الكلام ورده العدلية بان الموجود في هذه الصور صيغة الامر وصيغته لا حقيقته اذ لا طلب ولا ارادة فيهما قطعا وكذا الحال في النهي والمخصص لبعض الافعال
هو ببعض الاحكام هو الارادة وقد تقرر عندهم صحة القول بالوجوه والاعتبارات ومما حققنا يظهر لك ان ما ذكره بعض المتصوفة كابن عربي في فتوحاته والغزالي في بعض
كلماته من ان كلام الله تعالى علمه وعلمه ذاته وليس شيئان زائدان على العلم الذي هو حقيقة هويته نعم غير ما سلكه الاشاعرة وهو اقرب الى الصواب مما سلكوه الا انه يلزم عليه
ما يلزمهم وهو تعدد القدماء التي يبطلها برهان التوحيد بعد التامل في المناسبة المترتبة على ما اعتقده الاشاعرة بعد العلم وجه عدم المعقولية على ما صرح به المحقق الطوسي
ره وغيره المراد من عدم معقوليته ليس عدم تصوره اصلا ولو بعنوان الباطل والا لما امكن الحكم عليه بكونه نقصا او غير معقول حسبما صرح به العلامة ره فيما حكي عنه في
انوار الملكوت واذا احطت خبرا بما قررناه تقدر على تنقيح كثير من المعاني السابقة لوضوح فساد المسلك الذي سلكه المحقق الدواني من وجوه شتى منها ان صفة التكلم
من الافعال التي يعتبر فيها الفعلية وقد حكم بكون صفة التكلم ذاتيا عبارة عن قوة ما ليفا الكلام ومنها عدم امكان القول بان صفة التكلم ذاتي قائم بذاته لعدم
معقوليته وذلك سواء قلنا بحدوثه ام بقدمه فظهر فساد سائر المسالك ايضا ولا نطيل في بيانها وانما اطنبنا الكلام في المقام لتعذر اشباع الكلام فيه من العلماء الاعلام
في فن الاصول وفي علم الكلام على ما يشتهيه الامتثال والاستعلاء **عقد وحل** قد يستشكل في حصر الادلة التي هي موضوع الاصول في الاربعة اعني الكتاب
والسنة والاجماع ودليل العقل اذ لو اريد حصر مطلق الادلة الشرعية فيها توجه عليه ان اصل البراءة والاشتغال واصل العدم والاستصحاب واصل الصحة والظن
المطلق عند القائل به وسائر الاصول اللفظية والعملية والقواعد الشرعية والمرجحات المعتبرة في الادلة المتعارضة كلها حجج شرعية وادلة معتبرة فلا وجه للحصر في غيرها وان
اريد حصر اصولها وامهاتها التي لا يرجع بعضها الى بعض فيلاحظ ان هذه الاربعة ايضا يرجع بعضها الى بعض لانهم يستندون في حجية الكتاب الى الاجماع والاخبار
وفي حجية الاخبار الى الكتاب والاجماع وبعض الاخبار المتواترة وفي حجية الاجماع الى الكتاب والسنة والعقل بل يرجع كلها في الحقيقة الى العقل لا يقال مجرد الاستناد
في حجية شيء الى اخر والاستدلال بينهما بل لا يستلزم الرجوع اليه بالاخرة والا لزم الدور اذ ربما يستند في حجية العقل ايضا الى الكتاب والسنة لانا نقول العقل مستغن في نفسه
عن غيره لانتهاء جميع الادلة اليه كما هو ظاهر للمستبصر وفيه ما يأتي من تمسكهم في حجية حكم العقل بدليل الملازمة بينه وبين حكم الشرع فانما هو لتعلق غرضهم باثبات
الحكم الشرعي وهو لا يتم الا باثبات الملازمة ويمكن دفع الاشكال باختيار الشق الثاني ومنع رجوع بعضها الى بعض فان مدلول كلام الكتاب والسنة بحسب المراد الواقعي
حجة في نفسه لثبوت الشرع من غير ان يتوقف على اقامة الدليل عليه من غيره والذي يتوقف على الاستدلال هو حجية ظواهرها المستندة الى الاصول اللفظية والقواعد المقررة في مباحث
الالفاظ وكذلك الاجماع الكاشف قطعا عن الواقع حجة براسه مستغن عن اقامة الدليل عليه وانما الكلام في طريق كشفه عن ذلك وكذلك العقل المستقل دليل
براسه غير حاجة الى توسط الشرع والتفرع عليه فلا رجوع الى الغير مما نحن بصدده المتعلقة بها لانها بانفسها واما سائر الادلة فهي راجعة لا محالة الى احد
منها وهي لا ترجع الى شيء منها فليس بحجة الامورية ان الظنون المطلقة انما يستندون في حجيتها الى حكم العقل وما صدر عن المحقق ره في المعارج من عد الاستصحاب
دليلا خامسا ليس على ما ينبغي واما ما يقال من ان كثيرا من الاحكام مستفاد من الاستقراء وتنقيح المناط والفحوى والاولوية وهي ليست عند الخاصة كما ان القياس
عند العامة قد عد دليلا خامسا فكذا الفطن عند الخاصة فمدفوع بان اعتبارها عندهم مبني على ان الامور المذكورة ان تعلقت بالنص فحجيته وان تعلقت بالحكم المدلول عليه.

في بيان المراد من الكلام النفسي

في حصر الأدلة في الأربعة المشهورة

بالإجماع أو العقل المختص بهما وقد يقال أن الإجماع يكون حجة من حيث كشفه عن السنة وإن لوحظ حجة مستقلا لا دليلا كاشفا عنها لا ينحصر فيه فإن السيرة أيضا كاشفة عنها بل وكذا القرائن المتفرقة فإن القواعد الرجالية المعتبرة في تميز المشتركات وأحوال الرواة وتعيين الطبقات مستندة غالبا إلى القرائن والأمارات وفيه أن السيرة راجعة بالحقيقة إلى الإجماع الكاشف فإنهم لا يتفقون على العمل إلا بعد الاتفاق على الحكم والأمر في القرائن راجع إلى الإدراك فإذن ينحصر الأدلة في الأربعة ووجه الحصر فيها

في تقرير الحصر العقلي

على ما ذكره بعضهم أن الدليل على الحكم الشرعي إما وحي أو لا والأول إما نوع لفظه معجز أو لا فالأول الكتاب والثاني السنة والثاني إما كاشف عن وحي أو لا فالأول هو الإجماع والثاني دليل العقل وأورد عليه أولا بأن إطلاق الوحي على السنة التي هي قول المعصوم وفعله وتقريره خروج عن معناه المعروف إلا أن يراد كشفه عن الوحي فيشمل الإجماع أيضا أو يراد اختصاص السنة بالحديث القدسي وهو مع أنه غير ملائم لمعناها المعروف مستلزم لخروج معظم الأدلة وثانيا بأن العقل أيضا كاشف عن تحقق الوحي لورود جميع الأحكام في الشرع وامتناع المخالفة بين العقل والشرع نظرا إلى تحقق الملازمة بين الحكمين وإلا لم يكن من أدلة الشرع وثالثا بأن معظم الأدلة عندنا هو الأخبار وهي كاشفة عن السنة وإن أطلقت عليها توسعا فيلزم اندراجها في الإجماع ورابعا أن الفعل والتقرير يندرج بناء عليه في الإجماع لفقد اللفظ فلا يندرج في شيء من قسمي اللفظ والجواب عن الأول بأنه لا فرق بين الكتاب والسنة في كونهما من الوحي حيث أن النبي صلى الله عليه وآله لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى غاية الأمر أن موافقة الكتاب والحديث القدسي للوحي من حيث اللفظ وموافقة السنة له من حيث المعنى وفيه أن مراد المتمسك لبيان وجه الحصر من كون الدليل وحيا إما كون لفظه وحيا أو كون معناه كذلك أو كون مدلوله وما يؤدي إليه كذلك فعلى الأول يخرج السنة عن الوحي وكذا على الثاني لأن المعنى الذي كشف عنه لفظ السنة المعبر عنه بالقضية المعقولة إنما هو قائم بنفس النبي صلى الله عليه وآله وعلى الثالث يلزم كون الإجماع من الوحي أيضا مع أنا نقول إما أن يعتبر الكاشف عن الوحي كشفه عنه بلفظه أو معناه فيلزم خروج الإجماع عن عنوان الكاشف ودليليته من حيث هي فيدخل السنة فيه من حيثية دليليته هي حيثية اعتبار مجموع اللفظ والمعنى وعن الثاني بأن الكشف عن الوحي مأخوذ في معنى الإجماع عندنا على طريق التضمن أو الالتزام بخلاف دليل العقل غاية الأمر ثبوت الملازمة من دليل خارج وفيه أنه لا فرق بينهما بالنسبة إلى الأحكام الشرعية فإن العقل وإن كان حجة في نفسه إلا أن حجيته بالنسبة إلى الأحكام الشرعية إنما هي باعتبار كشفه عن قول الشارع وعن الثالث بأن المراد بالسنة أعم من نفس القول والفعل والتقرير والأخبار الحاكية عنها وفيه ما لا يخفى وعن الرابع بأن الفعل والتقرير وإن لم يندرجا في الألفاظ إلا أنهما من حيث ورودهما في الأخبار المأثورة من جملة الألفاظ وفيه ما فيه والأولى أن يقال إنه لم يشترط في الوحي كونه من جنس الألفاظ والتقسيم إلى المعجز وغيره إنما يرد على تقدير كونه لفظا الأمر فتأمل ولو قيل بأن الحصر استقرائي ويراد من الأدلة الأصول والأمهات كان أولى من دعوى الحصر العقلي والتقسيم لبيان وجه الحصر على الوجه المذكور أو غيره من الوجوه المذكورة في ألسنة القوم مثل أن الدليل على الحكم الشرعي إما وحي أو لا والأول إما أن يكون من جنس ما يتلى أو من غيره فالأول الكتاب والثاني الحديث القدسي والثاني إما أن يكون كاشفا عن حجة قطعا أو لا والثاني دليل العقل والأول إما أن يكون من جنس الخبر أو الفتوى والأول هو السنة والثاني الإجماع إلى غير ذلك من الوجوه

عقد وحل مما أكثر فيه القيل والقال وعد من مهمات الأشكال تحقيق أن علائم المجاز هل هو عدم التبادر أو تبادر الغير فالذي اختاره جماعة منهم المحقق الفاضل الصالح والمحقق القمي ره وصاحب الفصول وصاحب الغاية المقصود من المعاصرين هو الثاني واختار جماعة منهم العلامة في النهاية وبعض الأواخر كصاحب المفاتيح والهداية هو الأول ومستند الأولين أن الأول منتقض طردا بالمعنى الحقيقي قبل اشتهار وضع اللفظ له فإنه لا يتبادر منه المعنى الموضوع له قبل حصول الأنس والاشتهار حتى للواضع وبالمشترك حيث أنه لا يتبادر منه شيء من معنييه مع الخلو عن القرينة مع كونه حقيقة فيهما ومستند الآخرين انتقاض الثاني عكسا بالمشترك إذا استعمل في غير ما وضع له فإنه مجاز مع أنه لا يتبادر منه غيره والتحقيق أن يقال إن مقتضى المقابلة بين هذه العلامة وعلامة الحقيقة أن يجعل العلامة عدم التبادر كما في نظائره من صحة السلب وعدمها والاطراد وعدمه إلى غير ذلك وحينئذ فلا وجه للعدول عنه إلى غيره إلا دعوى أن الداعي إليه هو الانتقاض بالمشترك مثلا كما هو كما لا يخفى

في تحقيق حال علائم المجاز

فنقول إن للتبادر معنيين أحدهما سبق المعنى على أنه مراد ويسمى بالتبادر بالمعنى الأخص وثانيهما مطلق سبق المعنى إلى الإدراك ويسمى بالتبادر بالمعنى الأعم والأول يدل على أن اللفظ موضوع للمعنى المتبادر وعدمه لغيره لامتناع تخلف العلة عن المعلول في الأول وعكسه في الثاني بخلاف التبادر بالمعنى الأعم فإنه دال على الأمر الإيجابي دون السلبي فعدم التبادر بالمعنى الثاني علامة المجاز كتبادر الغير بالمعنى الأول نعم لو جعل علامة الحقيقة عدم تبادر الغير كما صنعه العلامة العضدي بل الحاجبي أيضا وقرره التفتازاني نظرا إلى أن المعتبر في الأمارات الاطراد دون الانعكاس وهو مفقود في العلامة المشهورة كان المناسب جعل علامة المجاز تبادر الغير حينئذ فيمكن دفع الانتقاضات بضرب من العناية كما يظهر بالتأمل الصادق

عقد وحل قد يستشكل في جعل عدم صحة السلب علامة للحقيقة من وجهين أحدهما لزوم الدور وأشبهها الكلام فيه يغنينا عن التعرض له وثانيهما انتقاضها بالمجاز المستعمل في الجزء واللازم المحمولين فكما لا يصح سلب الإنسان عن البليد لا يصح سلبه عن الناطق والكاتب فلا سلبهما عنه مع أنه إذا استعمل فيهما لم يكن حقيقة بل كان مجازا وحله على ما قيل أن الإشكال إنما يتوجه إذا اعتبر السلب بالحمل المتعارف وأما إذا اعتبر بالحمل الذاتي فلا إشكال إذ يصدق في المثالين المذكورين أن مفهوم الإنسان ليس نفس مفهوم الناطق والكاتب وقال في الفصول والتحقيق عندي أن السلب بالحمل المتعارف معتبر في المقام أيضا ولا إشكال إذ ليس المقصود أن عدم صحة السلب سلب المعنى الغير التأويلي علامة للحقيقة مطلقا بل المراد أنه علامة لها في الجملة فإن كان السلب بحمل هو هو كان علامة لكون اللفظ حقيقة فيما لا يصح السلب عنه من حيث الخصوصية أي باعتبار نفس المعنى كما مر وإن كان بالحمل المتعارف المقابل للحمل الذاتي كان علامة لكونه حقيقة فيما صدق عليه باعتبار وإن كان بالحمل المتعارف بالمعنى الأعم أعني ما يكون مفاده مجرد الاتحاد في الخارج كان علامة لكونه حقيقة فيه في الجملة قال وأما صحة السلب فيصح أن يعتبر بالحمل الذاتي فيكون علامة لكونه مجازا فيه من حيث الخصوصية أو يعتبر بالحمل المتعارف بالمعنى الأعم فيكون علامة لكونه مجازا فيه مطلقا إلا أن يعتبر

في المباحث المتعلقة بالمبادي اللغوية

بالحمل المتعارف المقابل للحمل الذاتي فلا تصلح علاقة للمجازية لان الانسان يصح سلبه الحيوان الناطق بهذا الحمل وليس مجازا فيه قطعا انتهى **اقول** توضيحه ان حمل شيء
على شيء واتحاده معه يتصور على وجهين احدهما الشايع الصناعي المسمى بالحمل المتعارف وهو عبارة عن مجرد اتحاد الموضوع والمحمول وجودا ويرجع الى كون الموضوع من افراد
المحمول سواء كان الحكم على نفس مفهوم الموضوع كما في القضية الطبيعية او على افراده كما في القضايا المتعارفة من المحصورات وسواء كان المحمول ذاتيا للمحكوم عليه ويقال
الحمل بالذات او عرضيا له ويقال له الحمل بالعرض والجميع يسمى حملا عرضيا وثانيهما ان يعني بالموضوع مفهوم بعينه نفس مفهوم المحمول ومفهومه بعد ان يلحظ نحو من التغاير
اي هذا بعينه عنوان مهيته ذلك لا ان يقتصر على مجرد الاتحاد في الذات والوجود ويسمى حملا ذاتيا اوليا اما تسميته ذاتيا فلكونه لا يجري ولا يصدق الا في الذاتيات واما تسميته
اوليا فلكونه اولي الصدق او الكذب بكثير اما يصدق ويكذب محمول واحد على موضوع واحد بل مفهوم واحد على نفسه بحسب اختلاف هذين الحملين كالجزئي واللامفهوم واللاممكن
بالامكان العام واللاموجود بالوجود المطلق ومن هنا اعتبر جماعة من الاسلاف للتناقض وحدة اخرى سوى الثمان المشهورة وهي وحدة الحمل فالجزئي مثلا جزئي بالحمل الذاتي
ليس بجزئي بل كلي بالحمل المتعارف اذا عرفت هذا فمراده ان مرحلة صحة السلب وعدمها قد يلاحظ فيها الحمل الذاتي وقد يلاحظ فيها الحمل المتعارف بالمعنى الاخص من حمل
الكلي على الفرد او الاعم اعني افادة مجرد الاتحاد في الخارج فالمعنى ان امكن صحة سلبه عن المبحوث عنه فان كان ذلك بملاحظة الحمل الذاتي دل على ان اللفظ مجاز في ذلك المعنى
باعتبار خصوص المعنى المبحوث عنه ان امكن كونه حقيقة من جهة اخرى مثلا اذا اطلق الانسان على الناطق وامكن صحة سلب الانسان عنه بالحمل الذاتي بان يقال ليس مفهوم الناطق مفهوم
مفهوم الانسان فيدل على انه مجاز في الناطق من جهة ملاحظة خصوص معنى الناطق وان كان حقيقة فيه من جهة انه مصداق من مصاديق الانسان وان امكن سلبه بالحمل المتعارف
بالمعنى الاعم دل على انه مجاز فيه مطلقا كما يقال البليد ليس بحمار اي ليسا متحدين في الوجود وهذا لا يتمشى في المثال الاول واما الحمل المتعارف بالمعنى الاخص فلا يناط
به الامر في المجاز واما عدم صحة السلب ان لوحظ فيه الحمل الذاتي دل على كونه حقيقة في المعنى المبحوث عنه من حيث الخصوص كما يقال الحيوان الناطق ليس بانسان بمعنى
ماهيته هذا ليس ماهية ذلك فانه لا يصح فيدل على ان الانسان حقيقة فيه من جهة خصوص معنى الحيوان الناطق وان لوحظ فيه الحمل المتعارف بالمعنى الاخص دل على كونه حقيقة
فيه باعتبار المعنى الكلي لو يصح سلبه كما يقال الناطق ليس بانسان بمعنى ان مصداق هذا ليس مصداق ذاك فانه لا يصح فيدل على انه حقيقة في الناطق باعتبار انه مصداق
الانسان واذا لوحظ فيه الحمل المتعارف بالمعنى الاعم دل على انه حقيقة في الجملة واما انه من جهة المفهوم او المصداق فيختبر بملاحظة الحمل الذاتي والمتعارف الخاص محصل
العلم بتفصيل الامر ومنا ذكر المثالين السابقين كما لا يخفى وبعد الاتضاح بما تكشف لك منشأ هذا التحقيق ويمكن الجواب بتقرير اخر من ان المراد ان كان معرفته المفهوم
من حيث ثبوت الوضع له وعدمه فلا ريب في صحة السلب في المقام المفروض ضرورة ان مفهوم الكل غير مفهوم الجزء واللازم وان كان معرفة حال المصداق من حيث انه جزء حقيقة
في المفهوم المفروض وعدمه فلا ريب في افادة عدم صحة السلب الحاصل في المقام اندراجه فيه على سبيل الحقيقة وكونه من افراده الحقيقية فلو اطلق عليه اللفظ لا من جهة اعتبار
الخصوصية كان الاستعمال حقيقة فلا نقض من هذه الجهة **عقد وحل** من جملة العويصات ما تفطن له الشريف المحقق قدس سره ومن تاخر عنه ربما ينسب الى
بعض من سبقه من وقوع التدافع في كلمات الاصوليين في مبحث الصحيح والاعم ومبحث الطلب والبراءة حيث ذكروا في المقام الاول ان الثمرة بين القولين جواز اجراء الاصل
في الشطر المشكوك فيهما على القول بالاعم وعدمه على القول بالصحيح تنبيها على ذلك القول بوضع الالفاظ للمعاني الصحيحة الى المشهور مع انهم في المقام الثاني نسبوا القول
باجراء الاصل الى المشهور بل ربما ادعى عليه الاجماع وفيه التدافع ما لا يخفى فاخذ الاول واخرون رفعه بوجوه لا تصلح للانتهاض لعدم خلوها عن الانتقاض فقد تخلص
النزاع في المقام الثاني بالاجزاء التي ليست من قبيل الاركان وقيل ان النزاع في المقام الاول في الحكم الوضعي وفي الثاني في الحكم التكليفي وقيل ان النزاع في الاول في صورة
الشك في الركنية بعد ثبوت الجزئية وفي الثاني في صورة الشك فيهما ووجه ضعف الكل اوضح من ان يحتاج الى البيان وامتن الوجوه في ذلك المضمار ما حققه شيخنا
وقد اوضحناه في شرح الرسائل بما لا يبطل الكلام في المقام **عقد وحل** قد يتمسك بعض علماء الاصول في مقام اثبات امكان شيء كالاشتراك
والتعبد بخبر الواحد وغيرهما بقاعدة الامكان المروية من الحكماء اعني قولهم كلما قرع سمعك فذره في سنبلة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان وهو تمسك بغير الدليل
واستنهاض لغير الناهض فان مرادهم من الامكان الامكان الذاتي المقابل للامتناع والوجوب ومرادهم من الامكان في القاعدة خلاف الجزم بالامتناع فان معناها ان كل ما لا دليل
على امتناعه لا ينبغي ان ينكر بل يترك في سنبلة الامكان العقلي الذي يرجع الى الاحتمال حتى يقوم البرهان على امتناعه وربما يدفع من لا خبرة له هذا الاشكال بجعل الامكان
في المقامين بمعنى واحد وفيه ما لا يخفى انه ليس المراد منه انه يجب ان يعتقد امكانه الذاتي كيف وقد ذكر الشيخ الرئيس في كتبه ان من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن فطرة
الانسانية مع انه لو حملت القاعدة على ارادة الامكان الذاتي فالمراد من الاصل في عباراتهم حيث يقولون ان الاصل فيما لا دليل على امتناعه وجوبه الامكان ان كان هو
الكثير الراجح فكون اكثر ما لم يتم دليل على استحالته وجوبه ممكنا غير ظاهر وان كان بمعنى ما لا يصار عنه الا بدليل المعبر عنه بالاستصحاب فهو باطل مضافا الى بعده عن مذاق اهل المعقول
وذلك لان كل شيء من المواد الثلاث اعني الوجوب والامتناع والامكان ليس له حالة سابقة بهذا المعنى فما لم يتم دليل على ان الشيء من اي قسم لم يعلم حاله فان قلت اي مانع يمنع من حمل الامكان
في كلام من يتمسك بالقاعدة على المعنى الذي اريد في القاعدة ليطلق الدليل على المدعى قلت الامكان بهذا المعنى لا ينفع المستدل اذ مرجعه ان الاشتراك مثلا يحتمل الامكان
الذاتي ويحتمل الامتناع وهو غير مجد كما لا يخفى مع ان تعقيبه باثبات الوقوع اقوى شاهد على ارادة الامكان الذاتي المقابل للامتناع **عقد وحل**
ربما يسرع من لم يتدرب فيه على الاعتراض الى الاعتراض على المحقق القمي ره حيث ذكر في مبحث استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى واحد على ان اللفظ موضوع للمعنى في
حال الانفراد لا بشرط الانفراد كما ذهب اليه صاحب المعالم ولا المعنى لا بشرط الانفراد ولا عدمه كما اختاره سلطان العلماء ره بان ذلك لو تم في نفسه كما هنا فيما ذهب اليه هو وغيره
من المحققين في مسئلة الوضع من ان الالفاظ باسرها موضوعة للماهيات لا بشرط شيء فلا من قال انها موضوعة للموجودات الخارجية ولا من ذهب الى انها موضوعة للموجودات الذهنية

في تقسيم الحمل

تحقيق انيق

في المباحث المتعلقة بالمبادي اللغوية

لتغاير الالفاظ عند تغاير التخيلات لشخص واحد كما اذا رايت شبحا من بعيد وظننته زيدا فتقول زيد ثم تظنه عمرا فتقول عمرو وهكذا فدلالتها على الموجودات الخارجية بواسطة تلك الموجودات الذهنية فان مقتضا خفيا لذلك القول في تلك المسئلة المخيا قول سلطان العلماء ره منهيا ايضا وجوابه على ما نصه لهذا المحقق في حواشيه كتابه ان الماهية لا بشرط متعينين معنيين احدهما نفس المعنى مع قطع النظر عن احد نحوي الوجود فقد يكون من الموجودات الخارجية كمعاني الاعلام الشخصية وقد يكون من الموجودات الذهنية كمعاني الكليات وهذا هو المراد منها في مسئلة الوضع فان الموضوع له هو المعنى مع قطع النظر عن احد نحوي الوجود كما في مثل الاعلام الشخصية حيث ان المعنى لم يلاحظ فيها باعتبار وجوده في الخارج كما ان معنى الانسان الكلي الموجود في الذهن لم يلاحظ باعتبار انه موجود في الذهن حتى يصير ممتنع الحمل الى اللابشرط بهذا المعنى على الكلي والجزئي والموجود الخارجي والذهني مع ان اللابشرطية بمعنى قبول الاشتراك لا يعقل في الجزئيات الموجودة في الخارج وثانيهما نفس المعنى مع قطع النظر عن كونه مقصودا بوحدته منفردا او كونه مقصودا بانضمام غيره اليه وهذا هو المراد في هذه المسئلة والتحقيق هنا عدم الوضع له كما ذهب اليه سلطان العلماء اذ لم يتم دليل على كون الوضع للماهية المطلقة هنا ايضا واصالة عدم التقييد معارض باصالة عدم الوضع للمطلق لان كلا من الوضعين حادث والاصل عدمه ولا مرجح لاحدهما والوضع التوقيفي يحتاج الى الثبوت والقدر المتيقن هو وضع اللفظ للمعنى في حال الانفراد كما ان القدر المتيقن من الاستعمال هو الاستعمال في الواحد **اقول** هذا الذي ذكره وان كان نافعا للتدافع المتوهم في كلاميه الا ان كون التحقيق في كل من المسئلتين ما ذكره محل تامل فان الفارق بينهما في غاية الخفا فلو كان الملحوظ حال الوضع في الاولى انه لا يتفاوت بالنسبة الى الوجود وغيره من ضمائم الماهية وان كان الملحوظ شيئا اخر فعليه البيان مع انه اذا بنى على الحيثية دون الشرطية فيمكن جعلها سارية في كلا المقامين لقلة المؤنة وعدم منافاتها للاصل وهذا لو قطعنا النظر عما يرد على اصل مسلكه والا فمجال الايراد واسع كما حققناه في محله

بيان نافع

عقد وحل ربما يتوهم بين ما يقوله اهل العربية من ان الفعل هو ما يقترن باحد الازمنة الثلاثة فاسد اخراج الوصف وما يقولونه من ان اسم الفاعل يعمل عمل فعله ان كان بمعنى الحال او الاستقبال بخلاف ما اذا كان بمعنى الماضي تناقضا ظاهرا اذ مقتضى الاول خروج الزمان عن مدلول الوصف كما يريد بلا احتراز ومقتضى الثاني دخوله فيه وقد تصدى علماء الاصول في مبحث المشتق لدفعه حيث بين بعضهم وقيل ان المراد في الاول هو الوضع الاولي وفي الثاني هو الوضع الثانوي الحاصل بسبب كثرة الاستعمال وقيل ان الغرض عن الزمان مذهب اهل العربية والنصل بمذهب علماء الاصول وفيه مع ما فيه انا لم نقف على مصرح بذلك بين علماء الاصول وذكر المحقق القمي ره في حواشيه على القوانين ان الثابت من المشتق ان الحال لكن لا بالنسبة الى النسبة الصغرى بل بالنسبة الى النسبة الكبرى وما افاده الاستاد له غير تام في قابلية دفع التناقض فانه ذكر ما ملخصه ان هناك نسبتين صغرى وكبرى فالنسبة الموجودة في المشتق لا تفيد الا مجرد التلبس بالمبدأ فان التحقيق ان معنى المشتق امر بسيط اجمالي ومنحل من جوهر الذات فيتحلل في ظرف التعقل الى ذات ثبت له المبدأ كما افاده بعض المحققين فمعنى قائم على هذا هو المتلبس بالقيام ولا دلالة له فيه على احد الازمنة الثلاثة واما النسبة الكبرى فهي نسبة قائم الى زيد التي عليه افادة اتحاده معه في الوجود الخارجي وهذه النسبة لما كان ظرفها هو حال النطق على ما يتبادر من مثل هذا اللفظ الخالي عن روابط الزمان حيث ان الظاهر منه هو تحقق زمان الاخبار وزمان النسبة منحل عن ذلك ان المشتق يتبادر منه التلبس حال النطق والحاصل ان معنى هذا التركيب المتلبس بالقيام متحد مع زيد في الوجود ويلزمه تبادر كون حال النطق ظرفا للنسبة كون زيد قائما حال النطق وعلى هذا فلا يلزم كون معنى المتلبس بالقيام المتلبس حال النطق وربما يدفع التناقض بحمل المراد من الازمنة الثلاثة في المشتق هي المقيسة بالنسبة الحالية للتلبس بالفعل بالنسبة الى حال النطق ويرد عليه مع انه التزام باخذ الزمان في مدلول المشتق وهو خلاف ما وقع عليه الاتفاق ان كون المراد من الازمنة الملحوظة في المشتق والفعل ذلك قضية للتحقيق لانه معركة الاراء ومطرح التحقيق ثبت لكن في كلا المقامين ويكشف الحال على ما يقتضيه المجال انهم اختلفوا في ان المعتبر في المشتق هل هو زمان النسبة او زمان النطق فظاهر المنية والتمهيد مولانا في دعوى ... عن بعضهم التصريح بذلك ونسبه بعض من المحققين تبعا لظاهر المعظم الى الاول وهو الحق فيكون المراد باطلاقه على الحال اطلاقه على المتصف بالمبدأ باعتبار حال التلبس وعلى الماضي اطلاقه على المتصف باعتبار ما بعد الانقضاء وعلى المستقبل اطلاقه عليه باعتبار ما قبله فيدخل في الاول نحو كان وسيكون زيد عالما اذا اطلق عليه باعتبار زمان الاتصاف واكرم اكرم ساكرم قائما اذا كان الاتصاف حال الاكرام ويخرج منه ما لو اطلق في ذلك باعتبار ما قبل زمن الاتصاف او الاكرام او ما بعده وهو حقيقة حال النطق ولا فيه خلاف في القسمين الاخيرين وكان منشأه في توهم اعتبار زمان النطق امران احدهما حسنا ظاهر اللفظ وثانيهما ظاهر الاشارة اليه في كلام المحقق القمي ره فان حمل المشتق على الذات مع الاطلاق ينصرف الى اتصافها به حال النطق كما في قولك زيد قائم وكلاهما فاسد لعدم الاول فظاهر واما الثاني فلان قضية الحمل والحكم ثبوت المحمول للموضوع بالنسبة الى الحال فيكون حال تلبسه هو حال النطق فانصرافه اليه من جهة كونه حال التلبس لا من جهة كونه حال النطق وهو ظاهر مما بيناه يظهر ان كل واحد من الازمنة الثلاثة المقيسة الى حال النطق صالحة لكل من الازمنة الثلاثة المقيسة الى حال التلبس بل ان بعض المحققين صرح بان الزمان الماخوذ في الفعل ملحوظ على الوجه المذكور ايضا فالحال الملحوظ في المضارع انما يراد به حال التلبس على الوجه الذي قررناه سواء وافق حال النطق او كان ماضيا بالنسبة اليه او مستقبلا كما في قولك جائني زيد امس وهو يضرب عمرا وكذا الحال في المضي والاستقبال فيعم كل منهما كلا من حال النطق وما قبله وما بعده نعم الظاهر من اطلاق الفعل اذا اريد به الحال في حال النطق كما يظهر من الرجوع الى العرف انما هو من جهة استظهار كونها حال التلبس كما في الوصف وكيف كان فالاولى في دفع التناقض هو ان يلتزم بالتجوز بالنسبة الى المشتق المراد بالاقتران في حد الفعل هو الاقتران بسبب الوضع وفي الوصف هو الاقتران بسبب القرينة فتدبر

الوجه المختار في دفع التناقض على ...

عقد وحل قد يستصعب الجمع بين المقولات الامر يدل على مطلق طلب الفعل من غير دلالة على الفور والتراخي كما ذهب اليه المشهور بل الى المتفق عليه بين المتاخرين وبين ما تقرر عند النحاة من دلالة الفعل على احد الازمنة الثلاثة حتى جعلوا ذلك فصلا بينه وبين الاسم ويمكن تسهيله بوجوه الاول ما قيل ان المقصود من ذلك الامر على خصوص الحال او الاستقبال وهو لا ينافيه

في المباحث المتعلقة بالأوامر والنواهي

على الفعل الجامع بينهما فيفيد طلب ايقاع الفعل في احد الزمانين ومعه يحصل الامتثال على الزمانين ثم ان الفعل الثاني ان ما ذكر في حد الفعل انما هو بحسب الوضع الاصلي
والا فقد يكون الفعل منسلخا عن الزمان ولا مانع من كون الامر من هذا القبيل الثالث ما يقرب من الاول وهو ان مدلول الصيغة هو طلب ايجاد الفعل فيما بعد الطلب
من غير دلالة فيه على حصول ايقاعه في اوائله بمعنى الفور العرفي الذي يمكن طلبه ان غير بمعنى الحال الحقيقي وهو الفصل المشترك بين الماضي والمستقبل لا يمكن ايجاد الفعل
فيه مع انه يلزم منه تحصيل الحاصل مع تجويز ايقاعه فيما بعده من الازمنة كما هو مقتضى التراخي فالمراد عدم لزوم دلالة على خصوص الامرين وان دل على الاستقبال
الجامع بينهما الرابع ما ذكره بعض المحققين وهو ان مفاد الامر هو الحال حسبما نص عليه علماء العربية وليس الحال فيه قيدا للحدث المطلوب بل ظرف للطلب الواقع فيه
المقام على ما بينه لك العلامة ان الزمان الماخوذ في الافعال معنى حرفي يوخذ ظرفا للنسبة يعني معناها الهيئي وهو نسبة الحدث الى الفاعل في زمان من الازمنة وللنسبة
جهتان احديهما من حيث صدورها عن المتكلم وربطه بين المعنيين اعني المعنى الحدثي والفاعل المذكور بعده والثانية جهة كونها حكاية عن نسبة واقعية والزمان
الماخوذ في الفعل يكون ظرفا للنسبة من الجهة الثانية في الخبر والجهة الاولى لا يكون الا في الحال ولا حاجة الى بيان الحال فيها ومن الجهة الاولى في الانشاء اذ ليس فيه الجهة الثانية
ولذا لا يمكن ان يوخذ فيه الا زمان الحال ومن هنا صرحوا بان الامر للحال وغرضهم منه ذلك الحاصل ان زمان الحال الماخوذ في الامر لا ربط له بحصول الحدث عن المخاطب فانه
منه في اي وقت من الاوقات فلا دلالة للامر عليه وضعا اصلا اذ قد عرفت ان الطلب الماخوذ في الامر معنى حرفي لانه الملاحظ نسبة معنى الحدث الى
فاعله فمعنى النسبة في اضرب كون الضرب منسوبا الى المخاطب من حيث كونه مطلوبا منه في الحال فهو ظرف للنسبة الماخوذة كما هو الحال في الماضي والمستقبل ونحوهما
فان قيل بيان ظرف النسبة في الامر مما لا حاجة اليه ايضا على ما ذكره لوضوحه في نفسه حيث انه ينحصر في الحال العيني الحال فاي فائدة في وضعه لبيان ذلك حينئذ فنقول
لما شاهد الواضع انتفاء الفائدة في الوضع المفروض اخذه قيدا في الحدث المنسوب قلت جعل الزمان قيدا للحدث يقضي بكونه معنى تاما ملحوظا بالاستقلال
لا رابطيا حرفيا مع انه كما يتعين الحال في ملاحظة النسبة الانشائية كذا يتعين الاستقبال في ملاحظة قيد الحدث اذ لا يعقل ايجاد الشيء الا في المستقبل فلا
فائدة ايضا في ذلك **اقول** عليك في كل من الوجوه المذكورة نظر اما الاول فلما عرفت من انه لم يدل احد من اهل العربية على دلالته على خصوص الحال مع ان الفور والتراخي
غير الحال والاستقبال كما لا يخفى ومنه يظهر ما في الثاني ايضا واما الثالث فلانهم لم يعدوا فعل الامر فيما عدا من الافعال المنسلخة عن الزمان بل حكي الاجماع على
خلافه واما الرابع فلان قيل ملاحظة قيد الحدث على ملاحظة قيد للنسبة لا حاجة الى البيان فيه مع الفارق فان الزمان في النسبة متعين لا اشتباه
فان ظرفها زمان الحال بخلاف الزمان في الحدث فانه غير متعين ومنضبط لشموله الاستقبال للفور والتراخي فوضعه لافادة تعيينه وهو ظاهر على ان التحقيق ان ما
في الانشاء ايضا قيد للنسبة الواقعية ولا خفاء في ان لها نسبة واقعية كالنسبة الخارجية التي جعل الزمان ظرفا لها عنوان لتلك النسبة لا ان لها ليس حكاية لها
كما في الاخبار ولا يلزم منه ان ينحصر النسبة في الخارجية ويرشدك الى ما ذكرنا التامل في قوله دع الصلوة ايام اقرائك حيث لا يمكن تعلق الظرف فيه بالحكم المذكور كما هو واضح
ويؤيد ما ذكرنا ان المحققين منهم المحقق الكركي صرحوا بعدم اعتبار الزمان في صيغ العقود مثل بعت وغيره لانه اما ان يكون حينئذ ظرفا للمبتدأ فيلغو او ظرفا للنسبة
فيصير خبرا لان معنى كونه ظرفا للنسبة الايجادية انه كاشف عن ثبوت الفعل في الخارج وهو معنى الحكاية واما دلالته على الحال فلان المادة لما كانت قابلة فتح الحال
فهو لا انه يدل عليه وقد ذكرنا مرتين ان مفاد الامر ليس هو الارادة بل الايجاد وعلى هذا فلا يكون الزمان ظرفا للنسبة الطلبية لم يلزم كونه حالا فالفرق بين
الانشاء والخبر محكم وبهذا البيان يرشدك لبيان الوجه فيه هذا بيان اصل هذا التحقيق فليتامل الاولى في دفع الاشكال ان يقال ان اجماع اهل العربية على اعتبار زمان
الحال في الامر وغيره في غيره من الافعال غير ثابت كيف ومن جملة اهل العربية ابن الحاجب وهو وان وافقهم على ذلك في الكافية لكنه خالفهم في المختصر مع ان اجماعهم منقوض بنص
اكثر علماء الاصول المؤيدة بشهادة الاستعمال والتبادر مع ان حجية مثل هذا الاجماع في محل المنع **عقد وحل** مما اشتبه امره على اجلاء القوم تحقيق
ان مسئلة مقدمة الواجب هل هي مسئلة اصولية او فقهية او لغوية او غيرها فسلكها صاحب الاحكام كالحاجبي تبعهما صاحب الزبدة في سلك المبادي الاحكامية فانه
قال صاحب هداية المسترشدين ومولانا رتبه بميل اليه ان الحكم المذكور من احكام الوجوب ولواحقه لان المقصود ان وجوب الشيء هل يستلزم وجوب مقدمته او لا وبعبارة اخرى
هل يوجد بين الامرين ملازمة فلا يختص البحث بالاوامر وانما يتعلق بها من جهة مدلولها الذي هو الوجوب مضافا الى ما قيل من ان وجوب المقدمة من لواحق الوجوب
فليتامل في نظم البحث عنه في سلك المبادي الاحكامية ونظمها صاحب الوافية في سلك الادلة العقلية نظرا الى استقلال العقل بالملازمة بين الامرين وان كان الحكم بثبوت اللازم
بعد ورود الشرع بثبوت الملزوم فكما ان العقل يدرك بعض الاحكام بنفسه مع قطع النظر عن ورودها من الشرع فكذا يدرك ثبوت بعض الاحكام بعد حكم الشرع بثبوت
حكم اخر لاستقلاله بالملازمة فثبوت الملازمة حكم عقلي صرف وثبوت المقدمة شرعي ويتفرع عليها ثبوت اللازم والحاصل ان الحكم العقلي على وجهين احدهما
ما يستقل به العقل من غير حاجة له الى توسط خطاب شرعي كحسن العدل والاحسان وقبح الظلم والعدوان وثانيهما ما يحتاج العقل فيه الى توسط خطاب شرعي
يكون ذلك الحكم تابعا له وهو على قسمين لانه اما ان يكون تابعا له في الاستقلال والاستفادة معا كالحكم بوجوب المقدمة فان وجوبها تابع لوجوب ذيها شرعا واستفادته يتوقف
عليه ايضا بمعنى ان حكم العقل به تابع له واما ان يكون تابعا له في الاستفادة دون الاستقلال كحكم العقل بحرمة النظر الى الاجنبية في المراة ونحوها بواسطة ورود
خطاب الشرع بحرمة النظر اليها فان استفادة العقل ذلك موقوفة على ورود خطاب الشرع بخلاف المستفاد فانه بوجوب ذلك المستفاد منه ويؤيد كونها مسئلة عقلية
ذكر المتكلمين لها في كتبهم وقيل انها مسئلة اصولية لانها تتعلق بالكتاب والسنة لان حاصل النزاع فيها يرجع الى انه اذا ورد الامر بشيء في الكتاب والسنة فهل يقتضي ايجاب
مقدماته ذلك الشيء ام لا مع ان الخائضين المقررين في تحرير المسائل يقتضي ذلك فان جعلها التنبيه منها الموضوع ومنها التعريف ولا شبهة في كونها مدونة في كتب الاصول والاول

في الاعتراض على كل الوجوه

العقلي الحكمي

في المباحث المتعلقة بالاوامر والنواهي

وثالثاً واخرى وكونها بحثاً عن احوال موضوع الاصول اذ النزاع يرجع الى دلالة الدليل الدال على وجوب ذي المقدمة عقلاً كان او نقلاً على وجوب المقدمة وعدمها وانطباق تعريف علم الاصول عليها كما لا يخفى مع ان من جملة موازين تميز خصوص المسئلة الاصولية عدم قدرة المقلد على اعمالها وهذه المسئلة كذلك لان فهم وجوب المقدمة فرع فهم وجوبها والمقلد لا يقدر على استنباطه من الادلة ويظهر من بعضهم انها فقهية لان الفقه انما يبحث عن عوارض افعال المكلفين وفي هذه المسئلة كذلك فان النزاع فيها في الى وجوب كل فعل من الافعال المقدمية كالوضوء مثلا وذكرها في علم الاصول انما في ذلك فان الاصوليين كثيراً ما يذكرون مسائل كلية فقهية في كتبهم كقاعدة لا ضرر وادلة العفو ونحوهما وذهب بعضهم كالفاضل الجودري الى انها من المباحث اللغوية واليه جنح صاحب الغاية القصوى من المعاصرين اذ النزاع يرجع الى مدلول صيغة الامر فالانسب بحث بعد الفراغ عن البحث عن مدلولها بالدلالة الالتزامية البينة بالمعنى الاخص كالوجوب والفور والمرة واضدادها عن مدلولها بالدلالة الالتزامية البينة بالمعنى الاعم او الغير البينة كالبحث عن انها هل تقتضي الاجزاء او هل تقتضي النهي عن ضده وهذا البحث من ذلك القبيل وفي كل من المسالك الثلاثة الاخيرة نظر اما الاول فلان البحث ههنا ليس في دلالة الدليل بل في تلازم الوجوبين وعدمه عقلاً مع ظهور منع انحصار البحث في الادلة الشرعية فان قلت اذا كان متعلق البحث الوجوب الثابت بالعقل او الاجماع كان المسئلة اصولية ايضا قلت ليس البحث عن ثبوت الحكم العقلي ووجوده من المسائل الاصولية كما صرحوا بان حكم العقل بالحسن والقبح ليس منها بل انما ثبت انها هو البحث عن حجيته وتلازمه للشرع بعد احراز الاصل ولذا لم يعلم منه يظهر النظر في الثاني ايضا على ان تعريف المسئلة الفقهية ضابطا لا يجري في هذه المسئلة وهو انه اذا ثبت المحمول للموضوع بالاجتهاد لا يحتاج في الحمل الى شيء سوى وجود الموضوع وليس الحال ههنا بذلك المنوال فانه اذا ثبت وجوب المقدمة بالاجتهاد احتيج الاجتهاد في امور اخر منها تعيين المقدمة وان الشيء الفلاني هل هو مقدمة ام لا فان قيل هذا الضابط لا يجري في مثل ادلة العفو مع ان كونه من المسائل الفقهية مسلم عنده اجيب بان الاجتهاد الاول فيه انما يتوقف على الفحص عن المعارضات ومعنى العفو وغير ذلك فليس زائدا على ما نحن فيه واما الثالث فلان المسئلة اللغوية انما يبحث فيها عن التسالم على المدلول وليس الامر ههنا كذلك لعدم التسالم المدلول اعني الوجوب مع ان الدلالة الالتزامية البينة بالمعنى الاعم كالبينة بالمعنى الاخص يحتاج الى ملاحظتها في الوضع والمنشأ التقييد بها دون نفسه بمعنى ان يوضع اللفظ لمعنى المطابقي بشرط دلالته على معنى الالتزامي بحيث لو استعمل اللفظ في معنى المطابقي حقيقة هو من غير تقييده بذلك لكان مجازا وليس اللفظ الدال على وجوب ذي المقدمة كذلك كما لا يخفى واما القول بانها المسئلة من المسائل العقلية كما اختاره الفاضل التوني فلا وجه للايراد عليه بان الدلالة لا تنفي الكلام من باب دلالة الاشارة وهي من دلالات الالفاظ والمراد بالدلالة العقلية ما يستقل بادراكه العقل من دون توسط خطاب اصلا غير وارد لما حققناه في محله كالايراد على المختار بان البحث في مباحث الاحكامية انما هو عن اقسام الحكم كالوجوب الاصلي والتبعي وعن اقسام الحاكم وان العقل هل له حكم ام لا كما اختلف فيه المعتزلة والاشاعرة وهذه المسئلة ليس البحث فيها عن وجود حكم العقل وعدمه بل البحث فيها بعد تسليم وجود حكم للعقل في الجملة في وجوده في خصوص المقام ووجه الورود اظهر من ان يحتاج الى التنبيه الاجمالي وانت اذا احطت خبرا بما حققنا في المقام تطلع على كيفية اجراء الكلام في سائر المسائل التي اشتبه حالها من جهة اندراجها في العلوم المعبر عنها في لسان بعض المشائخ بالامور المشتبهة كمسئلة حجية الخبر والاستصحاب والاجماع والتقليد وغيرها

اشارة الى حال المسائل المشتبهة

عقد وحل قد يتوهم ان عنوان مسئلة مقدمة الواجب يغني عن عنوان مسئلة اخرى يعقبونها بها غالبا وهي ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده ام لا لكون الثانية من جزئيات الاولى لان المناط فيها نفيا واثباتا وجوب المقدمة وعدمه فلا وجه الحاجة الى ذكرها على سبيل الاستقلال وقيل في دفعه ان النزاع ثمة في المقدمات الوجودية وهنا في المقدمات العدمية التركية وقيل ان النزاع هناك يشمل الاضداد الخاصة فقط وهنا انما هو في الضد العام كما ذكره السيد العميد ره وربما ينسب الى السيد المرتضى ره وقيل ان النزاع هناك في اصل الاقتضاء وهنا في كيفيته وقال بعض الافاضل ان النسبة بين المسئلتين عموم من وجه لمادة اجتماعهما نفيا واثباتا القول بوجوب المقدمة هناك والاستلزام هنا والقول بالعكس فيهما ومادة الافتراق من جانب تلك المسئلة القول بعدم كون ترك الضد مقدمة لفعل الواجب المأمور به ومن جانب هذه المسئلة القول بالاستلزام فيهما من جهة الاستلزام بين فعل الضد وترك الواجب لا من جهة المقدمية مع القول بعدم وجوب المقدمة وفي الكل نظر اما الاول فلان محل النزاع في المسئلة الاولى اعم من المقدمات الوجودية واما الثاني فلان النزاع في هذه المسئلة اما في خصوص الاضداد الخاصة لعكس ما اختاره العميد للنزاع فيهما كما قيل او في الاعم واما الثالث فلان النزاع هنا في اصل الاقتضاء ايضا واما الرابع فلانه لا منافاة عند التأمل للقائل بالاستلزام هنا عن القول بالوجوب هناك اذ الاستلزام بين الشيئين اما من جهة العلية بينهما كما في طلوع الشمس ووجود النهار او بالعكس او من جهة كونهما معلولي علة واحدة كما في وجود النهار واضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس والا فيكون مصاحبتهما من باب الاتفاق فلا شبهة حينئذ في الاستلزام بين ترك المقدمة وترك الواجب فالقول بالاستلزام وحرمة الضد هنا يستلزم القول بالاستلزام وحرمة ترك المقدمة هناك وهو عين القول بوجوب المقدمة ولذا ذكر بعضهم ثمة ان ترك الواجب علة من المقدمات حرام لاستلزامه ترك الواجب ثم العكس وهو امكان القول بعدم وجوب المقدمة هناك وبعدم الاقتضاء هنا مسلم كما ذكر فالاولى ان يقال في وجه تخصيص هذه المسئلة بالذكر ودفع لزوم محذور المقدمة ان جهة البحث في كل منهما غير جهة البحث في الاخرى فان البحث هناك من جهة ان توقف المطلوب على شيء هل هو من المصالح المقتضية لطلبه ام لا بعد احراز المقدمية وهنا من جهة ان استلزام فعل الضد لترك المأمور به هل يقتضي حرمته ام لا مع قطع النظر عن المقدمية وعدمها او ان ترك الضد هل هو مقدمة لفعل المأمور به ام لا وبعبارة اخرى النزاع هنا صغروي وهناك كبروي وتوهم كبروية النزاع هنا ايضا كما توهمه بعض علماء العصر وهم ولا شهادة في عنوان المسئلة كما لا يمكن دفع الاشكال بوجه ابسط وهو ان المسئلتين مختلفتان من حيث العنوان والموضوع والاقوال والادلة فلا يغني احديهما عن الاخرى اما الاختلاف من الحيثية الاولى فظاهر واما الاختلاف من الحيثية الثانية فان الموضوع هناك المقدمة وهنا الضد واما من الحيثية الثالثة فلامكان القول بوجوب المقدمة كما هو مذهب المشهور والانكار اقتضاء

في المباحث المتعلقة بالأوامر والنواهي

الامر بالشيء نهي عن ضده كما هو المشهور ايضا والحق بالعكس والقول بالنفي في كلا المقامين او بالاثبات في كليهما وانما من الحيثية الرابعة فلان من جملة ادلة المثبتين مقدمة له ان اختلاف المتلازمين في الحكم مستحيل وقبيح عقلا وفعل المامور به مع ترك الضد متلازمان فيتحدان في الحكم فيجب فاذا وجب الترك حرم الفعل وهذا الدليل لا نظر له بمرحلة وجوب المقدمة ومنها ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد العام وهو الترك وهو من الامور العدمية ولا يتعلق بها القدرة مع انه لا مصلحة ولا مفسدة في الترك كما ذكره المحقق السبزواري ره ووجه المحقق الخونساري ره بانه رجم بالغيب فلا بد من صرف النهي الى الاضداد الخاصة الوجودية وهذا الدليل ايضا لا دخل له بتلك المرحلة كما لا يخفى **عقد وحل** ربما غلب على بعض الاوهام ان حديث المقدمية يقتضي تبعية المقدمة لذيها فما بال القوم يقولون بوجوبها مطلقا وان لم يوصل اليه وهذا الاقتضاء الاستقلالي فليخص الوجوب بالمقدمة الموصلة التي يترتب عليها وجود ذي المقدمة لا بمعنى ان وجوبها مشروط بوجوده ليلزم ان لا يكون خطابا بها اصلا على تقدير عدمه فان ذلك متضح الفساد بل بمعنى ان وقوعها على الوجه المطلوب منوط بحصول الواجب حتى انها اذا وقعت مجردة عنه تجردت عن صفة الوجوب والمطلوبية لعدم وقوعها على الوجه المعتبر فالتوصل بها الى الواجب من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب والدليل على ذلك ان وجوب المقدمة لما كان من باب الملازمة العقلية فالعقل لا يدل عليه زائدا على القدر المذكور مع ان العقل لا يابى عن ان يقول الحكيم اريد الحج واريد المسير الذي يتوصل به الى فعل الحج دون ما لا يتوصل به اليه وان كان من شانه ان يتوصل به اليه بل الضرورة قاضية بجواز التصريح بذلك وهي اية عدم الملازمة مع عدم التوصل **اقول** نحن ابطلنا القول باختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة في محله وذكرنا ان ذلك في نفسه غير معقول لان المراد ان كان ان المقدمة واجبة حين وجوبها فيلزم ان يكون وجوب المقدمة مشروطا بوجود ذيها وهو مما لا معنى له لان مقدمة الواجب المطلق مثله في الاطلاق كما اعترف به صاحب هذا المسلك وان كان المراد ان المقدمة هي التوصل الى الواجب فيلزم ان يكون المقدمة ذو واجبا بالغير مع انه واجب نفسي بناء على الملازمة انه لا معنى للتوصل الا حصول ذي المقدمة وان كان المراد ان المقدمة قسمان موصلة وغير موصلة والواجب هو الاول فهذا ايضا لا معنى له لان المقدمة في نفسها شيء واحد والتعدد يعرضها بالنظر الى لحوق ذيها وعدمه فهي ليست منقسمة الى قسمين فالحق عدم الفرق بين ما يحصل به التوصل وغيره ولا ضير في الوجوب الغيري التبعي مع عدم التوصل وحديث التبعية لا يقتضي ازيد من كون الوجوب تبعيا كما لا يخفى **عقد وحل** انه كل من يتحقق انه مخاطب يعلم ان المقدمة وجوبها على القول به تابع لوجوب ذيها اذ هو قضية المقدمية فما الذي حمل جما غفيرا من الفقهاء على ان افتوا بوجوب كثير من المقدمات قبل وقت ذي المقدمة كوجوب حفظ الماء او الوضوء بالماء الموجود قبل دخول الوقت مع احتمال فقده بعده ووجوب تعلم المسائل قبل وقت العمل وتعلم مسائل الصلاة والامام لمن اراد وتعلم مسائل القبلة لمن اراد المسافرة الى البلاد النائية ووجوب الغسل قبل طلوع الفجر في شهر رمضان ووجوب الخروج عن بلاد الكفر وعدم الاقامة فيها مع عدم القدرة على اظهار شعائر الله فيها ووجوب المشي الى الحج قبل الموسم فقيل في دفع الاشكال بمنع كون المقدمات في امثال الامثلة المذكورة واجبا بالغير ان اريد بالواجب الغيري ما كان واجبا بعد وجوب ذي المقدمة بالامر الاصلي ورد فيه منع عدم جواز كون الواجب الغيري واجبا قبل وجوب ذي المقدمة مطلقا ان اريد به اعم مما ذكر ومما كان مصلحته في غيره بمعنى كونه تابعا للغير في المصلحة وبعضهم فاصل من بادر عصرنا دفع الاشكال بالفرق بين الواجب المشروط والمعلق وجعل الواجب في امثال هذه المسائل من قبيل الثاني وملخص ما ذكره في تعريفهما وبيان الفرق بينهما ان الواجب المعلق ما يتعلق وجوبه بالمكلف ويتوقف حصوله على امر غير مقدور له ويقابله المنجز وهو ما لا يتوقف حصوله على امر غير مقدور له والواجب المشروط ما يتوقف وجوبه على شيء فالفرق بينهما ان التوقف للواجب في احدهما وللوجوب في الاخر مثال المشروط الحج بالنسبة الى الاستطاعة ومثال المعلق هو بالنسبة الى الموسم فوجوبه يتعلق بالمكلف من اول زمن الاستطاعة او خروج الرفقة ويتوقف فعله على مجيء وقته وهو غير مقدور له فالوجوب في المشروط لا يحصل الا بعد حصول المقدمة بخلاف المعلق فان وجوبه يتوقف على الوصف المنتزع من المقدمة والحاصل ان نشأة الاول طلب مشروط حصوله بمجيء الوقت وفي الثاني طلب حالي والمطلوب فعل مقيد بكونه في وقت كذا ففرق بين قول القائل اذا دخل وقت كذا فافعل كذا وبين قوله افعل كذا في وقت كذا فان الاولى جملة شرطية مفادها تعلق الامر ثم الزام المكلف عند دخول الوقت وهذا قد يقارن وقت الاداء فيه او وقت تعلق الوجوب كما في المثال وقد يتاخر عنه كقولك ان جاء زيد غدا فزره في العشاء والثانية جملة طلبية مفادها الزام المكلف بالفعل في الوقت الاتي ولما استصعب فهم هذا الفرق على الاعلام سيما القول بالمعلق واوردوا عليه اولا بانه لا فرق في الحقيقة وبالنظر الى اللب بينهما اذ الوجوب حاصل في كل منهما من حين الطلب ولا يلزم ان لا يتحقق الطلب ما دام المكلف قبل حصول الشرط وثانيا ان الامر انما وضع لخصوصيات الطلب بمعنى ان الوضع فيه عام والموضوع له خاص والجزئي الحقيقي لا يقبل التقييد لانه انما هو في الكلي فتقييده انما هو بالنسبة الى متعلقه وهو قد يكون مطلقا وقد يكون مقيدا اذ الامر تابع للمصلحة فهي اما ان تكون في الفعل على جميع التقادير واما ان تكون فيه على بعضها ولا فرق في هذه الجهة بين الواجب المطلق والمشروط وانما الفرق بينهما بكون نفس التقدير في الواجب المطلق واجب التحصيل بخلاف المشروط فالقول بحصول الوجوب في المشروط بعد حصول الشرط غير سديد **اقول** وينبغي لنا ازمة التحقيق لا يرد على الفرق المذكور لان المذكورات وامثالها والفرق في غاية الوضوح وتوضيح الواضح ان ترك المامور به يتصور بترك مقدمته وتركه نفسه فبعد تركه وليس كل ترك مبغوضا موجبا للعقاب بل بعضها كذلك ضرورة ان الترك المستند الى ترك المقدمة الغير المقدورة لا يعاقب عليه اصلا اذ التكليف بها مع عدم القدرة عليها تكليف بما لا يطاق واما الترك المستند الى ترك المقدمة ~~الغير المقدورة لا يعاقب عليه اصلا اذ التكليف~~ فبعضها مبغوض وبعضها ليس بمبغوض ان الامر اذا قال اكرم زيدا ان جاءك فلا يرضى بترك الاكرام المستند الى غير المجيء بعد حصوله نعم لا بد ان يرضى بتركه المستند اليه قبل حصوله لا عقلا الا على الترك المستند الى ترك مقدمة بعد حصول المجيء حتى ان الترك المستند الى ترك مقدمة من المقدمات قبل المجيء بمعنى كونه مفوتا للواجب بسبب ليس بمبغوض واذا قال اكرم زيدا بعد المجيء يجعل المجيء قيدا للمطلوب لا الطلب فالظاهر منه ان الترك الحاصل بسبب ترك المقدمات غير المجيء مبغوض مطلقا سواء كان قبل حصول المجيء ام بعده والحاصل ان ظاهر العقلاء الاول بنفسه الامر بطلب

في الفرق بين الواجب المشروط والمعلق

في المباحث المتعلقة بالاوامر والنواهي

بعد حصول الشرط الاكرام بعد فالحاصل ان بعض المقدمات قبل حصول الشرط ليس لها الا بالواجب بخلاف البعض الثانية فان تمام مرامها يفيد انه يطلب حين الطلب الاكرام بعد
وتحصيل الحاصل ان العقل لا يأبى ان يطلب الامر الفعل وبعض تركه المستند الى عدم الشرط مط وان يطلبه بعضه كذلك بعد حصول الشرط وان لم يكن المبادر من الصيغة
ما ذكرناه نعم يرد على ذلك الفاضل المحقق اذ اراد دفع الاشكال المذكور وبذلك انتقض بكثير مما صار اليه في الامثلة المذكورة الا ترى ان المكلف اذا علم بحصول الاستطاعة
في مستقبل حاله لم ينطق احد ان يقول بوجوب تحصيل المقدمات عليه قبل حصولها وكذا اذا احتمل حصول النصاب له في مسئلة الزكوة اللهم الا ان يقال ان من شرائط
وجوب الفعل على المكلف القدرة والمعتبر منها اما ان يكون هو القدرة مط او القدرة في زمان خاص فالحج مثلا اما ان يكون مشروطا بمطلق القدرة او القدرة في الموسم
فالعقل يحكم بان مطلق القدرة كاف في وجوب الفعل الا فيما حكم الشرع فيه باعتبار القدرة في زمان خاص فكلما كان المعتبر فيه هو القدرة المطلقة فمقدماته واجبة
قبل حصول الشرط وكلما كان المعتبر فيه هو القدرة المقيدة فليس كذلك فاندفع النقض من الثاني وان الامثلة المذكورة من الاول ولا يخفى ما فيه من التعسف مع ان ذلك
كله فالذي يخطر بالخاطر في المحقق الاردبيلي ره وجماعة ممن تأخر عنه من امكان وجوب الواجب قبل دخول وقت ذلك الغير وعدم توقفه عليه فان غاية ما دل الدليل عليه
توقف وجوبه على وجود ذلك الغير ولم يدل على اعتبار ازيد من ذلك فلنجدد المقال ونفصل هذا الاجمال ونقول انه اذا قال الامر صم يوم الجمعة يحصل للمأمور حالة غير
حالته السابقة وهي صيرورته مكلفا بصوم يوم الجمعة فيصير صوم ذلك اليوم واجبا عليه ان لم يدخل وقت فعله بعد فان الوجوب هو الطلب الحتمي ويصدق على هذا الشخص
انه مطلوب منه صوم يوم الجمعة حتما بخلاف ما اذا قال اذا دخل يوم الجمعة امرتك بصومه فانه لا يجب قبله نظير ما قاله الاصحاب رضوان الله عليهم في التوكيل التنجيزي والتعليقي
فذكروا انه يصح ان يقول الموكل انت وكيلي في ان تفعل في الاسبوع الاتي كذا بان يكون الظرف ظرفا للفعل لا للتوكيل ولا يصح ان يقول اذا دخل الاسبوع الاتي فانت وكيلي بان يكون
الظرف ظرفا للتوكيل للتنجيز في الاول والتعليق في الثاني وعلى هذا فلا مانع من وجوب المقدمة قبل دخول وقت ذيها مع ان الاصل عدم تقييد وجوبه بوجود ذلك الغير فلو
قال اذا احدثت يجب عليك الوضوء للصلوة فالاصل عدم تقييد وجوبه بوقت الصلوة نعم لا يمكن وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها لان وجوبها تبعي وهو فرع وجوب متبوعها
وهو لا ينافي ما اخترناه لا يقال كيف لا ينافيه الوجوب قبل الوقت غير معقول لامكان عدم البقاء الا انا نقول يكفي العلم او الاستصحاب في امثال ذلك وبالجملة فاصل هذا المطلب
لا اشكال فيه عندي ثم ان امكان تغير الوجوب في مثل الوضوء قبل وقت الصلوة بقي بها المقام ثمرة لا بأس بالتنبيه عليه وهو ان هذا الوجوب الذي اثبتناه للمقدمة هل هو موسع
او مضيق فيه قولان فذهب بعض الاصحاب كالمحقق الخونساري ره على ما حكى عنه الى الاول والمشهور هو الثاني ومع كون المسئلة كلية قد فرضوها في وجوب الغسل قبل طلوع
الفجر فقالوا ان وجوب الغسل انما هو في الجزء الاخير من الزمان المتصل بالشرط واستدلوا عليه بان الطهارة قبل ذلك ليست شرطا لتحقق الصوم ولا يفوت بتركها الصوم بخلاف
الجزء الاخير فانه ليس كذلك وفيه نظر اطلنا الكلام في بيانه في شرح منظومتنا الاصولية لا نخرج الرسالة بذكرها عن وضعها المقصود نعم قد يستشكل في المقام
بما لا بد من الاشارة اليه لئلا تذهل عنه وهو ان بعضهم كالشهيد ره مع اختياره المضيق افتى في بعض كتبه بحرمة النومة الثانية في ليلة شهر رمضان للجنب مع العلم بعدم الانتباه
فالتوفيق بينهما لا يخلو عن اشكال ويمكن التوفيق بان يقال ان الخطاب بالصوم متوجه الى المكلف في الليل لكن اشتغال ذمته بالصوم واجب عليه الا ان زمان الفعل بعد فان توجه الخطاب
والايجاب كذا زمان الغسل فانه يكون قبل الفجر فحرمة النوم حينئذ لوجوب الصوم هذا ولو بنى على ان المقدمة في امثال هذه المقامات واجبة وجوبا نفسيا وحكمه
الاستعداد للفعل كما بنى عليه بعض مشائخنا كان تحقيق كثير من المقامات سهلا قليل المؤنة الا انه في نفسه محل التأمل **عقد وحل** من اشتبه اتفاقا
من ظلمات الوهم لزم اعتقاد بنور الفهم الفائق للاصطلاح شبهة الكعبي في نفي المباح وتقريرها من وجوه احدها طريق الاستلزام وهو ان فعل المباح مستلزم لترك
الحرام الذي هو واجب فهو واجب لان مستلزم الواجب واجب ثانيها العينية فيقال ان فعل المباح عين ترك الحرام فهو واجب ثالثها المقدمية وهي ان فعل المباح
مقدمة لترك الحرام فهو واجب لان مقدمة الواجب واجبة ولا يعلم شيء من التقريرات ان مراده هل هو نفي جعل الاباحة راسا او عروض الوجوب للمباح بعد جعله في اصل التشريع
كما هو ظاهر عبارة العضدي حيث قال ان المباح ليس بمأمور به خلافا للكعبي وربما يشعر به التقرير الثالث كما يشعر بالاول الاولان ويمكن كان للقوم غير ذلك فقالوا ورد فعله
وقال بل ربما قبلها على بعضهم الحاجة كما انه قد تلزم الوقوع في زلال التعلمات ونحن نفصل الكلام بعد ردها بما يقتضيه المقام في ابطالها بتقاريرها ونتبعها بما في النقض والابرام وربما
اما دفعها على التقرير الاول فمسبوق ببيان حال المتلازمين وانه هل يجوز اختلافهما في الاحكام ام لا فنقول اختلفوا فيه على اقوال اربعة فذهب المحقق القمي ره الى الجواز مطلقا وفصل
صاحب الحاشية بين ما اذا كان بعضهما علة او اشتركا في العلة وما اذا لم يكن فجوزه في الثاني دون الاول وبعض المحققين بين ما اذا لزم التكليف بما لا يطاق وما اذا لم يلزم وتوضيحه
الحكم بالمتخالفين من الاحكام الخمسة يتصور على عشرة وجوه حاصلة من ملاحظة كل مع الباقي مع اسقاط المكررات فاربعة منها هي الاستحباب او الوجوب مع الكراهة او الحرمة
يلزم منها التكليف بما لا يطاق والباقي ليس كذلك واستدل على القول الاول بان المحال هو اجتماع المتنافيين في محل والمتلازمان ليسا امرا واحدا فيجوز اختلاف حكمهما
وعلى الثاني بانهما كالشيء الواحد فلا يجوز تعدد حكمهما لتضاد الاحكام وربما يستدرك عليه باستلزام وجوب المقدمة من لزوم التناقض او السفه على سبيل منع الخلو مع خلاف
بيان ذلك ان الحكيم اذا امر بوجوب شيء مثلا ثم اذن في ترك ملازمه فهو مناقض لغرضه وعابث ومن هنا ذهب المحقق الخونساري الى ان الامر الدال على وجوب شيء يدل على وجوب
لوازمه كما يدل على وجوب مقدماته وفيه نظر بينته في بعض فوائدنا واستدل صاحب الحاشية بان العقل يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم علته وان انتفاء التحريم في احد المعلولين
يستلزم انتفائه في العلة فيختص المعلول الاخر بالتحريم وهو ممتنع بالتحريم بدون علته ولا يستبعد العقل الاختلاف في غير ما بين الصورتين لعدم المحل وعدم لزوم المحذور
ولا يهمنا هيهنا التعرض لكلام هو النقض والابرام نعم نشير الى ما يهمنا التعرض له لابتنائه على الرفع وهو انه ربما يتوهم التناقض بين مختارهم هنا ومختارهم في مسئلة مقدمة
الواجب من وجوب المقدمة السببية دون غيرها نظرا الى ما اشتهر [illegible] مقدمات الشيء ترك [illegible] فالمقدمات [illegible] ايضا [illegible]

فائدة نافعة

تقرير شبهة الكعبي في نفي المباح

في المباحث المتعلقة بالأوامر والنواهي

على مختاره وتسري الى العلة ولا يجوز اختلاف المتلازمين عندنا اذا كان بينهما العلية فاذا كان ترك الشرط حراما ففعله واجب فيلزمه ان يحكم بوجوب المقدمة مطلقا سببا كان او غيره مع
انه نفى الوجوب عن غير السبب وهذا التوهم ضعيف وذلك لان الامور التي يستند اليها انتفاء الشيء اذا كان متقارنة في الوجود او الانتفاء كان الحكم مستندا الى جميعها او الى
واحد منها واما اذا كان بعضها متقدما على بعض كان الحكم مستندا الى المتقدم فالحكم مستند هناك الى الانتفاء لا الى ترك المقدمة ومراده من العلة هو العلة الفعلية
لا الشأنية فهي المقصودة من لفظ السبب في مسئلة المقدمة والحاصل ان الحكم يسري من المعلول الى العلة الفعلية لا العلة مطلقا فلا تناقض بين مختاريه واستدل على
التفصيل الآخر بلزوم بطلان التكليف بالمحال **اقول** هذا التفصيل لا يخلو عن قوة ان اراد المفصل انه لا تكليف صحيح والا لزم التكليف بما لا يطاق كما هو
الظاهر من كلامه حيث حكم بجواز الاختلاف في الصورة السادسة دون الرابع واما اذا اراد به انه يجب تسرية الحكم حينئذ من احد المتلازمين الى الآخر فهو غير معقول ضرورة
ان الطلب على ما قررنا في محله لا يرد على شيء الا مع وجود المقتضي في ذلك الشيء من المصلحة المقتضية للامر به والمفسدة المقتضية للنهي عنه او وجوه فيما يترتب عليه
فاذا كان المقتضي موجودا في الشيء دون مقارنه فلا يعم ورود الطلب عليه غاية الامر انه لا ينفك عنه في الوجود وهو لا يقتضي سريان المقتضي اليه فربما كان المقتضي
موجودا في احد المتقارنين فيحكم بوجوبه او حرمته دون الآخر فلا يحكم كذلك فيه لانا نقض بذلك انما يلزم لو كنا نقض اذا اذن الامر في ترك المصلحة وعدم ايجادها مع عدم
المقارن لا اذا اذن في تركها وعدم ايجادها بما هو المقارن والفرق واضح اذا عرفت ما حققناه ظهر لك طريق دفع شبهة الكعبي على تقرير الاستلزام واما دفعها على التقرير
العينية فظاهر بعد ان يقال انه ان اراد ان ترك الحرام المأمور به غير مقدور لعدم تعلق القدرة بالترك فلا بد ان يصرف الامر الى الافعال المباحة المضادة لذلك الحرام فيجب
المباحات ففيه منع عدم مقدورية الترك ولو باعتبار بقائه مستمرا وان اراد ان الترك لا مصلحة فيها ولا مفسدة فلا تصلح لتعلق التكليف بها فيرجع الى الافعال المباحة
المشتملة عليها ففيه انه يرجع بالعينية كما ذكره المحقق الخونساري ره في رد المحقق السبزواري وان اراد انه لا بد من اظهار الامتثال وهو في الترك بفعل الغير كما انه في الاتيان
بايجادها او تركها ففيه ان وجوب الاظهار ممنوع اذا كان المكلف عالما بالسرائر والاسرار وان اراد ما فهمه صاحب الفصول فيرد عليه ما يرد على اصل الجد رحمة الله
واما دفعها على تقرير المقدمية فقد اختلف المسالك فيه فرتبها بمنع وجوب المقدمة كما نقل عن الحاجبي والقائلون بوجوب المقدمة منهم نقضا عليهم بالامر كما اشار اليه صاحب
المعالم حتى ان الآمدي اعترف بالعجز عن حل الشبهة وبعضهم كالمحقق الخونساري ره وصاحبي القوانين والفصول والاشارات والضوابط منعوا المقدمية في جميع الازمان
حيث انه ربما يكون المكلف غافلا عن المحرم او غير قادر عليها كالمحبوس والمريض ونحوهما فترك الحرام في تلك الموارد لا يتوقف على فعل المباح فلا يلزم وجوبه وقد
يوجه كلام الكعبي على وجه لا يرد عليه ذلك بان يقال ان مراده ليس نفي وجود الاباحة راسا بل مراده ان المباح كثيرا ما يتبدل حكمه فكل مباح فهو واجب في حق البعض وحرام في
حق الآخر بخلاف ساير الاحكام كالوجوب والحرمة فانها لا تتبدل بعد اجتماع شرائط التكليف فان الصلوة واجبة لا تتغير وكذا الكلام في حرمة شرب الخمر وفيه ما لا يخفى
وبعضهم منع المقدمية نظرا الى ان المقدمة هو الصارف دون الفعل اذ المعلول يستند الى المتقدم من الامور القابلة الصالحة للعلية كما اشرنا سابقا وهذا هو الذي
مال اليه الاكثر ولكنهم التزموا بمقدمية الفعل في بعض الموارد كما اذا وقع انسان من السطح بحيث يعلم انه لو وقع لوقع على آخر فيهلكه وكان في طريقه عمود او شيء آخر
يمكن له الاستمساك به بحيث لا يقع فيجب عليه ذلك وكما اذا صادف الرجل امرأة جميلة في الخلوة بحيث يعلم انه لو لم يخرج لوقع في الزنا فيجب الخروج وشيخنا المحقق المذكور دام ظله
منع المقدمية ولو في بعض الموارد وجعل المقدمة هي الصارف مطلقا وذلك لان حامل المكلف على فعل المباح في صورة الاضطرار الى فعل الحرام لولاه ايضا هو الصارف
عن فعل الحرام اذ ليس الاتيان بالمباح الا لاجله فيكون هو المقدمة مطلقا دون الفعل لاستناد المعلول الى العلة السابقة فان قيل كون المباح في بعض المقامات واجبا من جهة
توقف ترك الحرام عليه مما تسالم عليه الفقهاء كالنكاح لمن خاف نفسه بحيث يخاف عليه الوقوع في الزنا مع تركه قلنا ليس وجوب المباح في مثل تلك المقامات من
جهة كونه مقدمة بل وجوبه بالجابر على الله تعالى انما يكون من باب اللطف او لجهة اخرى وربما يدفع الشبهة بوجوه اخر لا يخلو اكثرها عن مناقشة منها ان ترك الحرام كما يتحقق
في ضمن المباح فقد يتحقق في ضمن الواجب كترك الحرام الحاصل في ضمن العبادة الواجبة فلا يلزم وجوب المباح وفيه ان ذلك لا ينافي وجوب المباح تخييرا وهو كاف في اثبات
مطلوبه ومنها ان ترك الحرام لا يتوقف على فعل كل المباحات بل على مباح واحد فلا يقتضي ذلك بانتفاء المباح راسا وفيه ما عرفت ومنها انها لو تمت لتم على
القول بعدم جواز خلو الجسم عن الافعال او احتياج الباقي في البقاء الى المؤثر والا امكن تحقق ترك الحرام مع الخلو عنها فلا يتوقف ترك الحرام على فعل المباح وكلا الامرين
محل المنع وفيه ان المنع المذكور مبني على مذهب باطل قد حقق بطلانه في الكلام الى غير ذلك من الوجوه والتحقيق هو الدفع بجعل الترك مستندا الى الصارف كما ذكرنا
عقد وحل من جملة الشبهات شبهة اوردها شيخنا البهائي ره في اثبات بطلان العبادات الموسعة الواقعة في وقت الواجب المضيق كالصلوة مع تنجس المسجد
او مع اشتغال الذمة بالدين مع مطالبة الديان وغيرهما من ثمرات مسئلة اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده وان قلنا بعدم الاقتضاء وهي ان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر
بضده لامتناع الامر بالمتضادين لاستلزامه التكليف بما لا يطاق فيبطل حينئذ لعدم الامر وان لم يقتض النهي عنه فالثمرة ثابتة وان كانت المسئلة مختلفا فيها وقد
تبعه فيها السيد الاستاد ره ويمكن دفعها بوجوه منها ما اورده المحقق القمي ره وهو ان هذا الكلام على تقدير صحته يتم في العبادات دون المعاملات لان صحتها لا تتوقف على
وجود الامر بها ومنها ما اورده هو ايضا وهو انه لو تم فانما يتم بالنسبة الى الضد المضيق دون الموسع لان المحال في اجتماع الامر المضيق والامر الموسع ومنها ما ذكره
بعض مشايخنا وهو انه يتم اذا كان الامر بالضد امرا تعيينيا عقليا او مطلقا شرعيا واما اذا كان تخييريا عقليا فلا اذ لا قبح في الامر العقلي التخييري بضد المأمور به بان
يأمر الشارع بطبيعة احد افرادها ضد للمأمور به فيحكم العقل بان المكلف مخير في اتيان اي فرد من افرادها وان كان هو الفرد الذي يكون ضدا للمأمور به فاتى فرد من افرادها
لابد من حصول الامتثال والخروج عن العهدة اذ لا يلزم منه ... القبح على الشارع ثم حكمه بالفرد بالطبيعة وجعل مورد الامتثال ذلك الفرد الذي هو الضد انما جاء من قبل المكلف

في دفع شبهة الكعبي على التقرير العينية

في المباحث المتعلقة بالأوامر والنواهي

١٢ الامتثال بما جاء من قبل العقل والحاصل ان امر الشارع بالضد على ذلك الوجه لا ضير فيه لتمكن المكلف من اتيان المأمور به ضمن غير الفرد المنهي المأمور به كالاتيان بالمأتي
في غير زمان الامر بازالة النجاسة عن المسجد واداء الدين ونحو جمعهما في زمان واحد كما هو واضح لا يقال اذا نهى الامر على ما ذكر كون المأمور به شرعا هو الطبيعة دون
الفرد فيلزم ان لا يحصل الامتثال بالفرد والتزامه مشكل لانا نقول يكفي في حصول الامتثال قصد المأمور به حمله على الشيء ولا يلزم كونه مأمورا به بخصوصه ولا ينافي
ان قاعدة الملازمة بين حكمي العقل والشرع تكفي في اثبات كون الفرد مأمورا به شرعا لعدم الحكم بالفردية في المقام من العقل ايضا غاية الامر انه يحكم بحصول الامتثال
بالطبيعة المأمور بها باتيان كل فرد وهذا مما يحكم به الشرع ايضا ولا قبح في الامر بالشيء والترخيص في اتيان ضده والا للزوم انتفاء المباح كما هو مذهب الكعبي لان الامر
بالواجب المضاد له نعم لقائل ان يقول ان حكم الطبيعة يسري الى الافراد فتكون مأمورا بها ايضا شرعا فيلزم المحذور لكنه يندفع بان من احكام الطبائع ما لا يسري الى
جميع الافراد بل الى فرد ما لانه يثبت للطبيعة باعتبار وجودها في ضمن فرد ما وهو حكم الوجوب والندب بخلاف مثل الحرمة والكراهة فافهم ومنها ما ذكره الفاضل
الجواد من ان الظاهر ان القائل بان الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن الضد الخاص يجوز صحة ذلك الضد لو اوقعه المكلف فهو لا يسلم تعلق الامر بالضد بل [illegible]
الى تعلق الامر به لتتم حكمه بالصحة ومنها ما نقل عن الوافية في كلام طويل ملخصه ان الواجب اما موسع او مضيق وعلى كل حال فاما موقت او غير موقت وما ذكروه انما يتم
في الموسع مط وكذا في الموسع والمضيق مط واما المضيقان الغير الموقتان فان كان في الذمة اول وقت وجوبهما فالتخيير ان لم يكن بينهما ترتب والا فاذا مضى اول وقت
وجوبهما بقدر فعل احدهما فيلزم [illegible] ان يكون وجوبهما في كل جزء من الزمان تخييريا لكن مع تحقق الاثم على ترك ما تركه منهما بسبب تقصيره في التأخير ان كان التقصير
وكون وجوبهما في كل جزء منه حتميا بمعنى عدم جواز تأخيرهما واما المضيقان الموقتان فما ذكروه حق فيهما الا انه لم يرد في الشريعة من هذا القبيل الا ما تضيق بسبب
تأخير المكلف وح لا يمكن الاستدلال لبطلان احدهما من جهة الامر بالآخر ولا ينافي [illegible] الحال من جهة كون احدهما اهم بل الحق التخيير وتحقق الاثم بسبب ترك ما يحتاج تركه
ان كان التأخير للتقصير بل لا يبعد القول بوجوب كل منهما في هذا الوقت على سبيل التخيير بين الاجزاء السابقة من الوقت كما كان من اول الامر وتحتم الفعل حينئذ
لا يرفع التخيير فيه بالنسبة [illegible] ما تقدم فافهم ومنها ما ذكره كاشف الغطاء وتبعه تلميذه المحقق الاصبهاني وهو انه يتم فيما اذا كان الامران في مرتبة واحدة واما اذا
كانا مترتبين بان يريد الامر اتيانا بالمأمور احدهما على سبيل التعيين فان زال [illegible] الا تعلق به الامر الآخر فيكون التكليف بالثاني على فرض عصيان الاول فلا مانع منه
اقول الوجوه المذكورة عدا الاخير لا يخلو شيء منها عن مناقشة وضيق المجال يمنعنا عن التعرض لها واما الوجه الاخير فقد اوردنا عليه في بعض زبرنا بوجوه منها ان طلب
الضدين على وجه الترتب وان لم يستلزم التكليف بما لا يطاق الا انه مما يأبى عليه الامر نفسه للمنافاة والطلب التنجيزي فيؤول الى المحذور المذكور ولكن الاشتغال بحل [illegible]
الافكار يتحد ثني في هذا المقام على البسط في الكلام وانا لا احمدها واقول ان الامر الترتبي يتصور على وجهين احدهما ان يكون الامر بالثاني مشروطا بمخالفة الاول وثانيهما
ان يكون معلقا عليها لا مشروطا بها وكلام المحققين المذكورين ناظر الى الاول وصرح بالثاني بعض من حضر حدهما نظرا الى ان الشرط يجب ان يكون متقدما على المشروط
بحكم العقل لا متأخرا عنه ولا مقارنا له فلا يتصور اشتراط الثاني بالعصيان بالنسبة الى الاول ووجود الضد عنه لانهما متقارنان واما على القول بالتعليق فلا يلزم
ذلك اذ الواجب حينئذ مشروط بالوصف المنتزع وهو كون المكلف ممن يخالف وهذا الوصف متقدم وبمثل هذا ربما يصحح الشرط المتأخر كما في الاجازة بالنسبة الى
الفضولي حيث صحح كونها شرطا كذلك فالشرط في الحقيقة هو الوصف المنتزع المتقدم اعني كون المعاملة مما يتعقبها الاجازة وان صححنا في محله بوجه سهل لا يحتاج
الى هذا التكلف الوجه الثاني وان كان له وجه وجيه عند [illegible] الاشكال عليه من الجهة المذكورة ولا من جهة توقف الواجب على الحرام كما في الاول اذ لا اشتراط ولا توقف فيه الا انه
يرد عليه الاشكال من جهة اخرى وهي ان المضيق واجب مطلق بمعنى انه واجب سواء حصل المخالفة ام لا وليس مشروطا بعدم المخالفة فاذا كان كذلك لم ينفع تخصيص وجوب
الموسع بتقدير المخالفة لان المضيق واجب ايضا على هذا التقدير فيعود المحذور من لزوم الامر بالمتضادين ويمكن دفعه بان ان اريد بوجوب المضيق على التقديرين ان الطلب
حاصل كذلك بمعنى ان الشارع قال اطلب منه [illegible] ومن لم يفعل ان يوجد الفعل بدل الضد فهو حق ولا غائلة فيه وان اريد ان الطلب يتعلق بايجاد الفعل سواء
كان مع اتيان الضد او لا فهو باطل اذ لا معنى لطلب الفعل كذلك والحاصل ان التقييد اما للطلب او للفعل فان كان للثاني فممنوع وح فالامر بالموسع انما هو على تقدير
مخالفة المضيق بالضد فلا يلزم المحذور لان تعميم المضيق انما هو بالنسبة الى الطلب لا للفعل كما اشرنا فالقول بالوجوب الترتبي على نحو التعليق لا غبار عليه بخلاف القول
به على نحو الاشتراط فانه محذور شرعا وعرفا مع انه لا يلائم مذهب ثاني المحققين المذكورين في مسألة المقدمة حيث انه عمم الوجوب بالنسبة الى المقدمة الموصلة وغيرها والجامع
لوجود الضدان لا اختيار عن اداء الواجب وعدمها وهو لا يجامع القول بالوجوب الترتبي على الوجه الذي اخترنا وذلك لان اللازم من القول بوجوب المقدمة مط وجوب ترك الضد
مط سواء كان مع وجود الضد عن المأمور به ام مع عدمه ومقتضى القول بالوجوب الترتبي ان الفعل واجب مع وجود الضد فكل من قال بالوجوب الترتبي فلا بد ان يخص الوجوب
بالمقدمة الموصلة دون غيرها ومما ينبغي او يجب التنبيه عليه اشكال يرد في المقام وهو ان الضد عن الواجب قد يكون بارادة الضد وقد يكون بغيرها وما ذكر انما يتجه في الاخير
واما الاول فيشكل الامر فيه من حيث ان الارادة ح سبب لامرين ترك الواجب وفعل الضد فتحريمه لتحريم احد معلوليها وهو ترك الواجب فيمتنع وجوب معلولها الاخر اعني
فعل الضد لان ايجاب الشيء حال تحريم علته محال فلا ينفع فيه القول بالوجوب الترتبي التعليقي الذي مر الكلام فيه ان وجوب الضد بعد تحقق الارادة واجب ويمتنع ايجاب الواجب
الذي حصل بسببه وبالجملة الامر بالضد اما ان يكون بالنسبة الى الارادة مطلقا وهو باطل للزوم اجتماع الوجوب والحرمة او مشروطا وهو كذلك لانه ح لاستلزامه ايجاب [illegible]
وجوب سببه قد تكلمنا في رفعه في شرح منظومتنا الاصولية بما لا مزيد عليه فليراجع اليه ثم ان بعض الاواخر كصاحب الفصول وغيره ابطلوا [illegible] عقلية
مؤيدا اعتنائه على عدم جواز الامر بالضدين ترك ما ذكرها وذكر ما يرد او يورد عليها مخافة التطويل **عقد وحل** [illegible]

في المباحث المتعلقة بالأوامر والنواهي

١٣ المستحب بانه ما يترتب على فعله الثواب ولا يترتب على تركه العقاب والمكروه بالعكس مع ما ذهب اليه بعضهم من ان ترك المستحب مكروه وتحقيق المقام انه يعتبر في المستحب اشتماله على
مصلحة ثابتة تقتضي وقوع الفعل لا تبلغ حد الوجوب وفي المكروه اشتماله على منقصة ذاتية تقتضي عدمه كذلك ولا تعتبر في الاول اشتمال تركه على المنقصة كما لا يعتبر في الثاني
اشتمال الفعل عليها فيعتبر في فعل المكروه ما لا يعتبر في ترك المستحب من المنقصة وهذا ينافي جعلهم ترك المستحب مكروها وتحقيق المقام على وجه ينكشف به الظلام ان في
كلامهم عنوانين احدهما ان الامر بالشيء ندبا هل يقتضي النهي عن ضده تنزيها ام لا وثانيهما ان ترك المستحب هل هو مكروه ام لا ولا بد ان يراد من العنوانين معنى واحد ولا
يعقل للثاني معنى صحيح اذ لا شك ان المكروه هو ما تعلق به النهي التنزيهي الكاشف عن منقصة ذاتية تلزم فاعله فلا يتصور الكراهة بدون النهي فلو اريد به ان
المستحب بمقتضى تعريفه الذي ذكروه يقتضي ان يكون تركه مكروها لم يصح لان غاية ما يقتضيه هو مرجوحية الترك اللازم من رجحان الفعل وهي غير الكراهة المصطلحة
المبنية على المنقصة فحاصل العنوانين يرجع الى ما يشبه النزاع المعروف من ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده المراد به تحقيق حال الامر الوجوبي ومع تجريد التنزيه
كما في الامر الوجوبي سواء اريد فيه من الضد الضد العام او الضد الخاص وعلى هذا فلا بد فيه من بين ما يظهر من التعريف وبين الكلام المذكور لما اشرنا من ان محط نظر
ونحوه الامر الندبي على النهي التنزيهي الكاشف عن الكراهة المنبعثة عن المنقصة فمن يدعي كون ترك المستحب مكروها يدعي كون الامر الندبي دالا على النهي عن ضده
العام او الخاص ايضا ومن ينكره ينكر ذلك والحق ان الاقرار بذلك لا يلازم الاقرار به ايضا لما ذكره بعض الافاضل من ان النهي التنزيهي لا يقتضي الا مرجوحية الترك اللازمة
لرجحان الفعل وان هي من الكراهة المصطلحة حتى انه لو بنى على دلالة الامر على النهي عن الاضداد الخاصة تنزيها ايضا كان المراد مجرد المرجوحية نظرا الى لزومها من حيث
كون ترك الاضداد من مقدمات المستحب المفروض لكون ترك احد الضدين مقدمة لفعل الاخر فلا يقتضي ذلك الا مرجوحية ذلك الفعل عن تركه من حيث كون تركه موصلا
الى ذلك المندوب ولا ينافي ذلك استحبابه في نفسه ورجحان فعله على تركه بملاحظة ذاته بل ورجحانه على المستحب المفروض ايضا والحاصل ان المعتبر في الكراهة المصطلحة
هو المرجوحية لمنقصة ذاتية في فاعلها غير محرمة ولا ريب ان مجرد تفويت الثواب وترك الراجح لا يوجب ذلك وبهذا فرق بعض الافاضل بين المكروه وخلاف الاولى الذي جاء
منه عن الانبياء السابقين كما نطق به الآيات والاخبار فلئن قلت النهي التنزيهي يكشف عن حزازة غير محرمة في الترك اذ لا نهي عن شيء بدونه فيلزم القول بالكراهة
المصطلحة حينئذ قلت مجرد النهي لا يفيد ذلك الا ترى ان العبادات المكروهة كالصلوة في الحمام منهي عنها بالنهي التنزيهي مع انه لا يراد من الكراهة فيها المعنى المصطلح بل
يراد قلة الثواب لتضاد الاحكام كلها فلا يجوز اجتماع اثنين منها او اكثر في شيء واحد كما حقق في محله مع ان النهي الضمني التبعي غير النهي الصريح الاصلي فان الاول لا
يفيد الا ما يفيده الصريح بالعقد السلبي الموجود في الامر بالشيء من جهة الملازمة بين رجحان الفعل ومرجوحية الترك فيلاحظ الحال في كل موضع بحسب ما يستفاد من الامر في العقد
السلبي ففي الامر الوجوبي يكون اللازم من رجحان الفعل حرمة الترك فيفيد النهي التبعي على القول بالاقتضاء ما ذكرناه وفي الامر الندبي يكون اللازم مجرد المرجوحية اللازمة
لاستحباب الفعل وهي غير الكراهة المصطلحة المنبعثة عن الحزازة وبمثل ذلك استدل المفصل في مسئلة الاقتضاء وعد بعض المعاصرين فانه قال ان طرف الترك في المستحب
ملغى لانه ما يثاب فاعله من دون تعرض لحزازة في جانب الترك فلا تلازم فيه بخلاف الواجب فانه ما يعاقب تاركه ومن هنا يقوى في النظر القول بالتفصيل في تلك المسئلة ان
اريد الكراهة المصطلحة من النهي التنزيهي كما هو الظاهر من محط النزاع حيث ان مرجوحية الترك مما لا يقبل النزاع والذي يرشد الى ذلك مضافا الى ما اشرنا اليه ما قيل
انه لو بني على كراهة ترك المندوب لزم ابطال المباح اذ ما من وقت الا ويندب فيه فعل وان كان يتم ذلك موقوفا على اثبات استغراق الاوقات بالمندوبات بحيث يكون كل
فعل صادر من كل مكلف سوى الضروريات العقلية والشرعية ندبا او مندوبا والا فللمانع ان يمنع ذلك بانه لا يستدعي الا ابطال المباحات المضادة لكل المندوبات والمندوب
الدائمي لا استغراق الوقت بالمندوبات لا ينافي الاشتغال بمباح يجتمع معها فانه يمكن ان يشتغل بمندوب ويجمع معه مباحا لا نقضا صدق استغراق الاوقات بالمندوبات
مع انه لا يبطل كثيرا من المباحات بالكلية في جميع الاوقات بل بعضها لا يبطل اصلا ولا نقض ان اثبات المقدمة المذكورة لا يخلو عن اشكال وما يقال في امثالها من انه قد
ورد لكل عضو ما ندب الى اشتغاله به فلا اشكال انه يلزم منها ودلالة استغراق الوقت باشتغاله في غير اوقات الضروريات مندوبا لا يخلو عن ضعف مثل ما يقال ايضا من ان من المندوب
الدائمي الصلوة ولو لم نقل بتمام كل المباحات لما ندب اليه لكل عضو منها فلا اشكال في نقض معظمها بحيث لو بقي منه شيء غير منقض لم يكن الا يسيرا ونفي المباح على الاطلاق
كنفيه بالكلية في انه مخالف للاجماع ووجه الضعف ظاهر بالتامل ثم انه ربما يسلم عكس القضية المذكورة اعني ان ترك المستحب مع عدم تسليم الاصل ووجه الفرق على
ما ذكره بعض السادة الاجلة من علمائنا المعاصرين ان جانب الترك مرعي في المكروه حيث عرفوه بانه ما يثاب تاركه بخلاف المستحب فالملحوظ فيه رجحان الفعل واذا احطت خبرا
بما حققناه تعلم ان مجرد مثل ذلك لا يكفي في الفرق وان امكن اثبات الفرق بنحو آخر فتدبر **عقد وحل** مما اشتهر فيه الافهام وتاه فيه الاوهام ما وقع
بين ما اشتهر عليه من ان العلل الشرعية معرفات وليست عللا حقيقية وما ذهب اليه المشهور من عدم جواز تداخل الاسباب وحكمهم بتعدد المأمور به بتعدد الامر
الناشي من تعدد الاسباب وتحقيق المقام في حل هذا الاشكال بالتكلم في مقامين الاول ان المراد من العلة الحقيقية العقلية ما يكون علة للشيء بحسب وجوده الخارجي
الذي يترتب عليه الآثار فيكون حصول المعلول بتاثيرها ومنه تعلم انه لا يؤثر في معلول واحد الا علة واحدة وان اجتماع العلتين المستقلتين على المعلول الواحد ممتنع
عقلا وهذا الحكم وان كان كالبديهي الا ان اهل المعقول استدلوا عليه وتقرير الاستدلال من وجهين احدهما انه لو كان كل واحدة من العلتين بخصوصها علة مستقلة
لمعلول واحد بخصوصه كما هو المفروض لزم احتياجه الى كل واحدة منهما لكونها علة له واستغنائه عن كل واحدة منهما لكون الاخرى علة مستقلة في عليته وهو محال ثانيهما
انه حينئذ لو توقف على كل واحدة منهما كان مجموعهما مجموع ما يتوقف عليه المعلول فلا يكون شيء منهما علة مستقلة لكونه بعض مجموع ما يتوقف عليه المعلول والعلة
المستقلة هي المجموع هف ولو توقف على واحدة منهما بعينها كانت هي العلة دون الاخرى ولا بعينها كان خارجا عما نحن فيه ولو لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة

في الفرق بين المكروه وخلاف الاولى

هذا اذا فرض كون العلتين مجتمعتين واما اذا لم تكونا كذلك بان يفرض تبادلهما ابتداء او تعاقبهما فاختلفوا فيه فالمشهور بينهم الجواز والسيد الشريف جوّز الاول دون الثاني لما تخيله دليلا والتحقيق امتناع كليهما جميعا على ما بيّناه في محله واما المعرّف فهو العلة للوجود الذهني فلم يمتنع الكشف لا التأثير ومن هذه الجهة جوّزوا اجتماع المعرّفات على معرّف واحد لا يقال المعرّف هو العلة للتعريف فهو كالعلة الحقيقية بالنسبة الى الوجود الخارجي فكما لا يجوز اجتماع العلل الحقيقية على معلول واحد فكذا لا يجوز اجتماع المعرّفات على معرّف واحد لما مرّ فما يجري فالفرق بين العلة والمعرّف غير واضح لانا نقول الملحوظ في العلة التاثير وليس له مراتب بالشدة والضعف بعد فرض العلة تامة ووضوح عدم امكان تخلف المعلول عن العلة التامة والملحوظ في المعرّف هو الكشف وله مراتب لان الانكشاف مختلفة فالمرتبة الحاصلة من افراد بعضها فيجوز اجتماعها فافهم مضافا الى ما ذكره بعض الافاضل من الفرق بين الوجود الخارجي والذهني من حيث انه لا يمكن صيرورة الشيئين شيئا واحدا في الخارج بخلاف الموجود الذهني فيجوز كون الاحد بمعنى تطابق موجود واحد في الذهن لا في موجود خارجي فينتزع من كل واحد موجود صورة ذهنية كلها منطبقة على موجود ذهني واحد كالسواد المنتزع من جميع افراده ولذا ترى انه يبطل دليل واحد فيما استدل عليه بادلة كثيرة ولا يبطل المدلول بل هو بعينه باق على ما كان فيستفاد من كل معرّف موجود ذهني منطبق على جميع تلك الموجودات ويتحد في الذهن وان كان لا يخلو عن مناقشة واقوى منه بالمناقشة ما ذكره بعض من لا تحقيق له من ان المراد في صورة الاجتماع هو المعرّفية الشأنية بمعنى ان كلا من المعرفين او المعرّفات لو لم يكن موجودا لكفى لاجزائه في التعريف والمراد تعريف كل منها بالنسبة الى شخص لا تعريفهما اجتماعا لشخص واحد لوضوح بطلان تعريف المعرّف وجه المناقشة ظاهر مع ان الاول يجري في العلل الحقيقية كما لا يخفى والعجب اعتراف القائل به وعدم كف نفسه عن التوجيه المذكور الثاني ذكر بعض الافاضل ان علل الشرع على ضربين احدهما العلل المجعولة في الشرع عللا واسبابا للاحكام مختصة كعلية الاحداث لوجوب الطهارات والافطار والظهار ونحوهما لوجوب الكفارات والانزال والصدمات الى غير ذلك وهذه العلل اذ قيست الى الاحكام المترتبة عليها شرعا كانت معرفات لها لا عللا حقيقية لانحصارها في الاربع وعدم دخولها في ما عدا العلل الفاعلية والصورية ظاهر وكذا عدم كونها من العلل الفاعلية لاستناد جعل الاحكام الى الشارع لا اليها وكذا عدم كونها من الغائية لوضوح ان ليس المقصود من جعل الاحكام ترتب تلك الاسباب عليها وثانيهما العلل التي هي منشأ الحكم وجهات حسن تشريعه محبوبيته ومبغوضيته كاسكار الخمر وهذه العلل علل حقيقية وليست بعلل جعلية وهذه العلل هي التي نقصدها في قولهم ان المعرّفات الشرعية كاشفة عن علل واقعية وهذه العلل بالعلل المادية اشبه منها بالعلل الغائية فما ذكره في الفوائد من جعلها وفي الفصول تعيينا من ان الاسكار علة غائية بتقريب ان المقصود من التحريم ان لا يحصل السكر للمكلف ليس على ما ينبغي كما ان جعل الضرب الاول من العلل الفاعلية كما صنعه الاول او من الحقيقية او منعه كما صنعه الثاني او من الظاهرية ليس كذلك الثالث قيل لا يخفى ما ذكره من ان علل الشرع معرّفات مستند سوى اطباقهم وتسالمهم عليه ولولا ما امكن التحدث فيه بمجرد التداخل في بعض المقامات لا يكفي لاثبات ذلك اذ للقائل ان يقول الظاهر كل سبب استقلاله بمسببه ومقتضاه العلية الحقيقية والاتفاق دليل على التداخل يكشف عن انها ليست العلة الحقيقية لانه يوجب اجتماع العلتين لان القاعدة العقلية غير قابلة للتخصيص الا ان يقال لعدم وضوح الفرق بين ما ثبت فيه التداخل وعدمه بل الكل من واد واحد وثبوت التداخل في البعض ينبئ عن كون ذلك كله معرّفا لا علة حقيقية او يقال انها ان علم كونها معرّفا فلم يعلم كونها عللا حقيقية وعدم جواز الاجتماع معلوم في الحقيقية ومشكوك في تلك الاسباب والقاعدة تقتضي الجواز حتى يثبت كونها عللا حقيقية فهي معرّفات انتهى ملخصا وهذا الكلام بالنظر الى ما ذكرنا من الغرائب في الذروة العليا ولا حاجة الى اثبات ذلك بعد ما ظهر لك عدم امكان اندراجها في شيء من العلل الاربع التي تنحصر فيها العلل الحقيقية فلا بد من كونها معرّفات الرابع ان المراد بالسبب في العنوان الامر هو الموجب للعلة التامة فان لفظ السبب لم اطلاقا في كلماتهم فانه يطلق كثيرا في كلماتهم على العلة التامة والامر التي هي المؤثرة في وجود المسبب والمعلول ورب ما يطلق على الموجب في الظاهر للحكم المعرّف الكاشف للعلة الواقعية فهو بحسب الاطلاق من المذكورين يراد لفظ العلة بحسب ما مر كونها معرّفة ثم ان المراد من تداخل الاسباب تداخلها من حيث السببية والاقتضاء او تداخل مسبباتها لا التداخل نفس الاسباب اذ لا يمكن تداخلها لانه مفروض التعدد وعدم تعلقه بالارادة بخلاف الظاهر من الاسباب فالتداخل في المقام نظير التداخل في الاجسام وغيره **اقول** المراد من تداخل الاسباب جمعهما على الوحدة وترتيب مسبب واحد عليها ونحوهما امتناع فيه بناء على ما عرفت من معنى السبب في المقام والا فلو اريد جعلها سببا واحدا فهو واضح البطلان ولا فرق في بطلان هذا المعنى بين جعل متعلق التداخل الاسباب ام المسببات وكذا لو اريد ما يراد في مسئلة تداخل الاجسام كما ادعاه بعض دون الآخرين اذ المراد هناك التداخل الاجسام بعضها في بعض لا بزيادة في الحجم مع ان كل جسم وجسم وهذا مما لا ريب في بطلانه ولذا صرح المحقق الطوسي في التجريد ببطلانه ضرورة ما اشرنا ولذا جوّزوا التداخل لما لا حجم له كالخطوط في العرض والسطوح في العمق فلو كان المراد مثل التداخل كان عدم جوازه من المسلمات بينهم بحيث لا يشك فيه العقلاء فضلا عن المحققين منهم مع ان جمعا من محققي الثاني انكروه وقالوا ان ذلك لا اصل اصيل بل صرح المحقق الخونساري في شرح الدروس بانه كلام خال عن التحصيل الخامس معنى الاصل في قولهم الاصل عدم التداخل اما اصالة العدم الاولي واما الاستصحاب واما الظاهر واما القاعدة المستفادة من ادلة الاسباب والتقريب ان التداخل يوجب اجزاء الفعل الواحد عن السبب المتعدد والاصل عدمه وكذا الاستصحاب حال الفعل يقتضي ذلك وكذا الظاهر من حال الاسباب المتعددة اقتضاء كل منها مسببا مستقلا وكذا القاعدة المستفادة من ادلة الاسباب في الموارد الخاصة والمسائل العلمية تقتضي ذلك فيها تصديق ذلك بعد الاستقراء في ابواب الفقه من العبادات وغيرها فان المدار فيها على تعدد المسببات عند تعدد الاسباب ويمكن ان يراد بالقاعدة القاعدة العقلية القاضية ببطلان التداخل بمعنى الحقيقي فانها تقتضي عدم جواز التداخل الا اذا ثبت انه ليس من قبيل التداخل الحقيقي كما في المعرّفات والكواشف وكل واحد من المعاني المذكورة يمكن ارادته اذا بني على ان الاصل هو التداخل على ما اختاره جماعة منهم النراقيان في بعض كتبهما والتقريب حينئذ ان مع التداخل يلزم المسبب الواحد فالاصل عدمه مع ان السبب لا يتعدد ولا بتعدد السبب الحقيقي ولا لزوم تعدد المسبب بتعدد المعرّف ايضا والاصل عدم حدوث سبب حقيقي آخر ويمكن ان يقال ان الاصل براءة

في المباحث المتعلقة بالاوامر والنواهي

الذمة من قبل الاتيان بالمستحب وهو مندفع بظهور التقريب بالنسبة الى الاستحقاق واما تقريبه بالنسبة الى مقتضى الظاهر فمن جهة ان غالب الاسباب الشرعية من قبيل الكواشف والمعرفات لا من قبيل ١٠
المؤثرات الحقيقية والظاهر مرجعها انها بعد فرض عدم التاثير الواقعي عدم طلبها للمسبب المتعدد واكتفائها بالواحد اما بالنسبة الى القواعد فانما يبتنى على ارادة الوجه الثاني بعد فرض
كون العلل الشرعية معرفات فتدبر وكيف كان فليس غرضنا تاصيل احد الاصلين او تاسيس احد الاساسين بل غرضنا تعلق بدفع التدافع فنقول قد يدفع بان مورد الكلام
الاول الضرب الاول من الضربين المذكورين للعلل الشرعية ومورد الثاني هو الضرب الثاني منهما وفيه من البعد ما لا يخفى وقد يدفع بان مفاد الكلام الثاني مقتضى الاصل
الاولي ومفاد الكلام الاول قضية الاصل الثانوي وفيه ان هذا ينافي بناء كثير منهم في المسائل العملية على مقتضى الاصل الاولي وقال بعض الافاضل في عوائده ما
حاصله ان الاسباب الحقيقية التي هي المؤثرة في الواقع لا شك في امتناع التداخل فيها لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد على هذا فلا
يراد من الاسباب في قولهم الاصل عدم التداخل تلك القسم من الاسباب لان الاصل انما يستعمل في مكان جاز التخلف عنه بدليل ولذا يصرحون بان الاصل عدم التداخل
الا فيما ثبت فيه التداخل وكذا لا شك في جواز التداخل في الاسباب التي هي من قبيل المعرفات لما اشرنا اليه من ان المعرف علة للوجود الذهني لا الخارجي وانما الكلام
في ان الاصل فيها التداخل وعدمه انتهى وكان غرضه ان كون هذا القسم من الاسباب من قبيل المعرفات انما يقتضي جواز تداخلها ولا يقتضي وجوبه حتى يكون الاصل
هو التداخل كما اختاره هو وغيره على ما اشرنا فلا منافاة بين جواز التداخل وكون الاصل عدمه نظرا الى اقتضاء كل سبب مستقل في نفسه مسببا عليحدة باحد الوجوه
المذكورة في الاصل فيكون هناك وجهان غير الوجه الثاني ويرد عليه مع ما ذكران نفي النزاع عن جواز التداخل في الاسباب المعرفة مما لا وجه له مع اختلاف كثير منهم في
من المسائل الفرعية والذي يخالجني في حل الاشكال ان مجرد كون الاسباب الشرعية من قبيل المعرفات لا يقتضي التداخل فيها وعدم كون الاصل عدمه لانها وان
كانت معرفات الا ان لكل مدلولا ولكل واحد منها يكشف عن حكمة واقعية ومصلحة باطنية وعلة في الحقيقة اعتبرها الشارع فمجرد احتمال رجوع بعضها الى البعض
لا يقتضي الحكم باجتماعها على امر واحد بالسببية والاقتضاء فان غاية ما يفيده المعرفية امكان ذلك والحاصل ان لها جنبتين جنبة المعرفية وجنبة العلية وقضية
الثانية امتناع التداخل وقضية الاولى جوازه لا لزومه فيقدم جنبة العلية لانها الباعث لثبوت الحكم حقيقة ولا يتوهم انه عين ما استكشفناه من كلام
من كلام الفاضل المتقدم فان الفرق بينهما في غاية الوضوح ومما حققناه في المقام يندفع اشكال آخر فتنبه وان دفعه صاحب الفصول وان كان محل الكلام غير ما نحن
بصدده وهو ان قولهم علل الشرع معرفات ينافي القول بحجية القياس الذي يكون حجة عندنا كالمنصوص العلة لابتنائه على اعتبار العلة علة حقيقية تامة
ضرورة ان العلل الغير الحقيقية او التامة قصد يجوز انفكاكها عن معلولها توضيح الاندفاع ان المراد من العلة الماخوذة في القياس هي الضرب الثاني من الضربين المذكورين اعني
العلة التي هي منشأ الحكم وقد عرفت ان المراد منها في القضية المعروفة هو الضرب الاول **عقد وحل** مما ظاهره التنافي قول بعض الاصحاب ان
عبادات الصبي المميز شرعية بل صحيحة على ما ذكره البعض مع ما تقرر في محله من ان من جملة شرائط التكليف البلوغ وتوضيح التنافي ان الشرعي ما ينتسب الى الشرع
ولا يعقل الانتساب الا بالتكليف والخطاب مع ان الصحة في العبادات معناها موافقة الامر فكون عبادات الصبي شرعية صحيحة يقتضي توجه التكليف والامر اليه
والثاني محل انه لا يتوجه اليه تكليف وخطاب وتفصيل الكلام في تنقيح المرام انهم اختلفوا في ان عبادات الصبي تمرينية لم يتعلق بها خطاب من الشارع ولا يثاب
على فعلها كما لا يعاقب على تركها او شرعية تعلق بها خطاب من الشارع كذلك فذهب الى الاول جماعة من علماء الفريقين منهم العلامة ره في النهاية والشهيد الثاني في
التمهيد والروض والمسالك والروضة والمحقق الثاني في جامع المقاصد وتعليقات النافع بل هو مختار الشهيد الاول ره في الدروس في بحث نية الوضوء ولم يجب عنه في
بحث من يجب عليه الصوم وهو مستظهر العلامة ره في المختلف والمنتهى على ما حكي عنهما واليه ذهب ابنه في ره في الزبدة والكاظمي والمازندراني في شرح نسب الى ابي حنيفة
والى المال النباعنوني في حواشي شرح العضد والى الثاني الشيخ ره في ط وتسب اليه صريحا صاحب المدارك والى ذهب المحقق ره في يع وهو مختار المحقق الخونساري
في المشارق وتعليقات الروضة ونسب الى العلامة في التحرير وهو مختار اصحاب الرياض والقوانين والاشارات من الاواخر والذي امیل اليه هو الاول وليس المقصود اطالة الكلام
في الاستدلال والنقض والابرام اذ نكتفي بما يتعلق بهذا البحث بذكر مطالب ثلاثة تنطوي على المقصد الاول ان بعض من ذهب الى القول الثاني كالمدارك والمشارق
والقوانين فرع المسئلة على مسئلة اخرى هي ان الامر بالامر امر ام لا حتى انه صرح بعضهم بان الثاني لا يمكنه الاثبات هنا والحق عدم الملازمة بين المسئلتين اثباتا ونفيا
اما الاول فلامكان ان يقال بان الامر بالامر ويستكر مع ذلك القول بالصحة اما اولا فلضعف سند الرواية المشهورة من قوله صلى الله عليه واله مروهم بالصلوة وهم ابناء
سبع فانها عامية لا توجد في كتب الاخبار كما ادعاه البعض واما ثانيا فلو قطع النظر عن ضعف الرواية من جهة انجبارها بعمل الاصحاب وذكر اخبار اخر فيها هو مثلها
رواه في الكافي عن ابي عبد الله عن ابيه قال انا نامر صبياننا بالصلوة وهم ابناء خمس سنين فمروا صبيانكم بالصلوة وهم بنو سبع سنين الخبر فيقال لو سلم ان الامر
بالامر امر فغاية الظهور كما في سائر الظواهر فلو عارضه اقوى منه صرف عن ذلك الظهور وقد عارضه في المقام دليل قطعي وهو الاجماع على عدم جواز تكليف غير
البالغ مضافا الى النبوي الدال على رفع القلم عن الصبيان واما ثالثا فلان غاية ما يثبت من ذلك كون ما ورد فيه الامر من عبادات الصبي كالصلوة والصوم شرعية فلا تثبت
بها الكلية التي هي المقصود بالذات الا ان يتمسك في غيره بعدم القول بالفصل نعم في العبادات المالية اتفق الفريقان على عدم الشرعية والاجزاء واما الثاني فلانه يمكن
ان يقال بالتفريع في المسئلة الاولى وبالاثبات في الثانية من جهة ادلة خارجية اقتضت نفس الحكم او الخروج عن مقتضى الاصل كما اختاره بعضهم حيث ذكر ان الامر بالامر وان كان
بحسب الاصل غير مقتض للامر الا ان الظاهر مما صدر منه عن الشارع ظاهر في كونه امرا للثالث اذ الغالب في اوامر المتعلقة بالامر ارادة التبليغ والظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب
ولا اقل من الشك فقلنا غاية ما يثبت اللفظ ليس ظاهرا في الامر الثالث ... الاجمال واما الثاني مسكوت عنه فبقي الظن الاستقرائي سليما عن المعارض الثاني

في دفع اشكال آخر في المقام

في المباحث المتعلّقة بالأوامر والنواهي

في تحقيق الحال في عبادات الصبي

يمكن دفع التنافي المذكور بوجوه احدها ما اشرنا اليه من ابتناء المسئلة على المسئلة الاخرى من ان الامر بالامر امر ام لا فالقائل باتصاف عبادات الصبي بالمشروعية والصحة يقول بان الامر بالامر امر وكان الامر المتوجه الى الولي متوجها الى الصبي ابتداء فيتضح معنى الشرعية والصحة ولا يخفى ضعفه اما اولا فلما اشرنا من عدم تمامية الابتناء مع ان كثيرا من القائلين بالشرعية استدلوا عليها بوجوه اخر ولم يجعلوها مبتنية على تلك المسئلة بل لعلهم من النافين فيها مثل ما استدل به بعضهم من ان ادلة احكام الشرع على العموم الا ان يكون اختلاف الصنف منشأ لانتفاء الحكم كما يظهر للمتتبع غاية الامر خروج غير المكلف عن خصوص التكاليف الواجبة بالاجماع او النص فيبقى الاستحباب الباقي تحت الاصل المذكور ومثل الروايات الدالة على نحو الصلوة والصوم عليهم من غير جهة الامر للاولياء بامرهم منها ما رواه في التهذيب عن الكاظم عليه السلم لما سئل عن الغلام متى يجب عليه الصوم والصلوة قال اذا راهق الحلم وعرف الصوم والصلوة ومنها ما عن الصادق عليه السلم انه قال اذا اتى على الصبي ست سنين وجب عليه الصلوة واذا اطاق الصوم وجب عليه الصيام الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة ومثل انه لم يحرم عليهم قصد الشرعية في افعالهم لعدم الدليل عليه الى غير ذلك من الوجوه التي لا يخفى طريق المناقشة فيها نعم بعض سنده الا انهم ناظر الى الابتناء المذكور او ما في حكمه مثل ما اشرنا اليه من قاعدة الاعم الاغلب مثل ان ظهر بهذا العظماء واولى الحشمة في الامر كما اراده التبليغ بل ربما لا يرضون بان يامر بعض العبيد بعضا واما ثانيا فلان الاشكال باق بحاله لان الاشكال انما نشأ من عدم امكان توجه التكليف الى الصبي فلو فرض توجه لم يبق اشكال ومن هنا ارد على القائلين بالاثبات في المسئلة المبني عليها بانها لا تخلو اما ان يكون قابلا لمخاطبة الامر او لا فعلى الاول لا وجه لالتزام الواسطة وعلى الثاني يلزم خلاف قانون الحكمة وهو طلب ممن لا يكون اهلا له ولو بواسطة لا يجعل غير القابل قابلا فلا اجدى في توسط فلئن قيل هناك شيء ثالث هو كون المكلف قابلا للمطالبة غير قابل للمخاطبة قيل بعد تسليم امكان انفكاكهما ان القابلية لاحد الامرين دون الاخر لا يتصور الا لعدم الالتفات الى المطلوب منه دون التنبيه بانبعاث الرسول اليه لا يقال لو جعل عدم القابلية للمخاطبة نحو دون الخطاب في المطلوب منه لانا نقول لو تم ذلك لاقتضى عدم المطالبة منه ايضا لان المخاطبة في المعنى واما ثالثا فلانه لو كان الصبي كالماموريين لعلهم لزم ما ذكر في النهاية والمنية والاحكام من وجوب العبادات على الصبيان اذ الامر حقيقة في الوجوب واللازم باطل بالاجماع وحديث الرفع مع ان الذم والعقاب من لوازم ترك الواجب ولم يلتزم احد بتوجههما الى الصبي شرعا او عرفا ثانيها ان المراد من كونها شرعية مجرد محبوبيتها عند الشارع ولو من جهة تمرن الصبي كما يكشف عنه امره صلى الله عليه وآله الاولياء بامر الصبيان بها ويكفي مجرد ذلك للانتساب وليس المراد الشرعية الاصطلاحية وفيه اولا انه خروج عن الاصطلاح وثانيا انه يرتفع الثمر الذي ذكروها ايضا اذ النزاع حينئذ لو لم يكن لفظيا فلا شك في انه شبيه به وثالثا انه لا وجه حينئذ لوصفها بالصحة اذ لا يمكن تفسيرها بمثل ما ذكروا فيهم ثالثها ما يستظهر من المحقق الخونساري رحمه الله في المشارق من انه لو خلا اعمالهم عن الثواب لزم الظلم على الله تعالى فالمراد من شرعيتها ترتب الثواب عليها ويرد عليه اكثر ما مر رابعها ومن وافقوها ما حكاه المحقق الخونساري الثاني في تعليقاته على الروضة عن بعض كلام العلامة ره في المختلف وهو ان اشتراط التكليف بالبلوغ على الاطلاق ممنوع فان العقل لا يأبى عن توجه الخطاب الى الصبي المميز والمعلوم من الشرع انما هو توقف التكليف الواجب والمحرم على البلوغ بحديث رفع القلم ونحوه واما التكليف المندوب فلا مانع منه فلا العقل بصير منه ولا الشرع ما يأتي الامر في مرهم عن الاتجاه الى الندب فيكون تقدير الكلام قولوا لهم صلوا ندبا هذا ان قلنا بان المادة كالصيغة موضوعة للوجوب وان الندب غير مأمور به اما على القول بانها اعم كما ذهب اليه الحاجبي فلا نحتاج فيه اصلا وللقائل ان يقول ان الامر الثاني المتوجه الى الصبي امر ضمني من الشارع فان الامر الصريح منه هو المتوجه الى الولي وهو تابع للاول لكن لا يبعد عن ظاهر كلامه التصريح به كلام المحقق الخونساري ره في تعليقاته على شرح المختصر فهذا الكلام انما يتم اذا ثبت جواز صرف الثاني مع عدم صرف الاول والا فيلزم تعلق الامر الايجابي بالصبي فيلزم المحذور وجواز مثل ذلك محل الكلام الا ان يثبت لك بمثل ما ذكره صاحب الاشارات من ان تعلق الامر الايجابي بهم فرع وجوب امرهم على الاولياء وهو مقطوع العدم وفيه منع ما ادعى القطع به لو جعل عدم وجوب الفعل على الصبي قرينة على عدم وجوب الامر على الولي فمع ما فيه انه لا يستلزم المدعى لعدم المنافاة بين وجوب الامر على الولي وعدم وجوب اتباعه على الصبي نظير ما صرح به العلامة في النهاية والآمدي في الاحكام من ان الامر الاخير في قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة لا يدل على الاعطاء مع كون الاخذ واجبا **اقول** هذا الوجه اركان اقوى الوجوه المذكورة كما اشرنا الا انه محل نظر فانه لا فرق بين انشاء التكليف في اشتراط البلوغ فيه فكان الصبي غير قابل لتوجه الخطاب اليه اصلا اذ لو كان قابلا له لتوجه اليه الخطاب الالزامي ايضا فالجملة الالتزام بالتقييد التكليف لا يليق بحاله والاستحباب تكليف لا يجري فيه البراءة على ما صرح به المحقق القمي ره وان منعه بعض معاصريه سيما اذا بنينا على ما ذهب اليه جماعة الفحول تبعا لبعض المتأخرين من ان الحسن والقبح يتعلقان بنفس التكليف ان مصلحة نفس الفعل انما هي من مصالح التكليف بمعنى ان مصلحة الطلب والتكليف بما تكون في المطلوب والمكلف فيعلم من عدم توجه الحكم الالزامي اليه عدم اشتمال التكليف والطلب بالنسبة اليه على المصلحة وقد جعل الفاضل المذكور عدم توجه التكليف اليه لا لاجل انه الا لدلالة على مدعاه حيث ذكر ان الصبي لما هو اذا كان كامل العقل لطيف الفهم بحيث تشبه الاحكام العقلية في حقه كغيره من الكاملين مع ذلك لم يكلفه الشارع بتكليف لما هو داعية الى ترك تكليفه من التوسعة عليه وحفظ القوانين الشرعية عن التشويش وعدم الانضباط والحاصل ان جواز توجه التكليف اليه محل المنع خامسها ما ذكره الشهيد الثاني ره في الروضة مع ترجيح كون عبادات الصبي تمرينية من ان الصحة من احكام الوضع فلا يقتضي الشرعية وعلى هذا فلا منافاة بين عدم توجه الامر والخطاب اليه وانتفاء عباداته بالصحة واورد عليه المحشي الخونساري وغيره بان الصحة في العبادات عبارة عن موافقة الامر او سقوط القضاء ولا يعقل شيء منهما مع عدم تعلق الامر والخطاب به من الشارع نعم الصحة في المعاملات بمعنى ترتب الاثر وهي لا تقتضي الشرعية الا ان يمنع كون عبادات الصبي عبادات ويجعل الصحة فيها ايضا بمعنى ترتب الاثر كخروج الولي عن العهدة مثلا وهو بعيد فلا ورد عليه ايضا بان الصحة بمعنى موافقة الامر ليست من احكام الوضع بل نعم قد يحكم العقل لكونه مؤديا للصلوة على ما صرح به الحاجبي وغيره ورده الفاضل المذكور الا بان كونها من خطاب الوضع ثم ان ما ذهب اليه جماعة

في المباحث المتعلقة بالأوامر والنواهي

يكفي في ذلك التشهيد فيما ذكره ثانيا بان كونها عقلية لا يضر بغرضه هيهنا واما ثالثا بان كونها عقلية انما يتوجه على تفسيرها بما فسروا واما اذا فسر بالتفسير الاخر فلا يبعد القول ٢٧
بكونها من خطاب الوضع وحكم الحاجبي بكونها عقلية على التفسير منظور فيه هذا وانت بعد التامل تعلم ان هذا التوجيه الذي يستفاد من كلام هذا الفاضل من كون
المراد من الصحة ترتب الاثر كما فسرها به شيخنا البهائي ره مطابق احسن التوجيهات التي ذكرها بعض من قارب عصرنا في اشاراته وتبعه تلميذه في كتابه المسمى بالغاية القصوى
مثل ان يكون المراد به موافقة امر الولي او موافقة الامر المتعلق بالمكلفين وان لم يتعلق بهم مما حققناه في تضاعيف الكلمات المذكورة يمكن لك ان تستنبط الدليل على مختارنا .
من كون عبادات الصبي تمرينية وفاقا لجماعة من المحققين ومما يتقوى به انه على فرض كون عباداتهم شرعية لا بد من توجه الاوامر والنواهي المتعلقة بالمكلفين اليهم مع ان الخطابات
انما كانت للمشافهين وثبوت التعميم انما هو بالاجماع والضرورة ولا اجماع في محل الكلام فتامل الثالث اقتصر بعضهم في بيان ثمرة المسئلة على ترتب الثواب وعدمه على
القولين وذكر بعضهم امورا وفروعا اخرى فقهية منها انعقاد الصبي المصلي للمنذور والموقوف اذا نذر احدا او وقف لمن صلى صلوة شرعية وعدمه على القولين
ومنها صيرورة صلوته منشأ لانقباض المسجد وعدمها ومنها انه لو بلغ في اثناء الوقت بعد ان توضأ الوضوء الجامع للشرائط من غير نقض له او اغتسل من الجنابة فعلى الشرعية
يجوز له الدخول بهما في الصلوة الواجبة وعلى التمرينية لا يجوز فان في محكي المنتهى وذلك يختص بالوضوء ونحوه واما الصلوة فلو صلى قبل البلوغ صلوة ثم بلغ في اثناء
الوقت يجب عليه اعادة الصلوة لان الندب لا يجزي عن الفرض ولا يجري ذلك في الوضوء اذ بالطهارة المندوبة يستباح الدخول في الصلوة الواجبة ومنها ان عباداته لو كانت
شرعية كانت فردا من العبادات التي امر بها او ندب اليها حقيقة ولو كانت تمرينية لم يكن اطلاق تلك العبادة عليها الا مجازا مثلا صلوة الصبي على الاول تكون صلوة
حقيقية فيشملها كل نص ورد بان الصلوة مشروطة بكذا ويبطلها كذا وعلى الثاني يكون اطلاق الصلوة عليها مجازا فيحتاج التزام الصبي بما خرج عن حقيقة الصلوة
من الشروط وترك المنافيات الى دليل اخر والحق ان اكثر الثمرات المذكورة غير فاكهة ولا داعي الى تطويل الكلام في اثبات ذلك **عقد وحل** مما يثمر من ظاهر
حالة الطباع ويثقل منه الاسماع ورود التكاليف التعليقية المشروطة في الشرع مع ملاحظة ما ارتكز في العقول من ان الحكيم العالم بالعواقب لا يحسن منه الاشتراط المشعر
بالشك والاول لا يحتاج الى الاثبات فان الكتاب الكريم مشحون بما يشتمل على الاشتراط كقوله تعالى ان كنتم جنبا فاطهروا وان كنتم مرضى او على سفر فان ردتم مستبدل الزوج
وان ظننا ان لا يقيما حدود الله وان كانت وعشرات الى غير ذلك من الايات الكثيرة والثاني في غاية الظهور لان المفروض كون الامر حكيما عالما بالعواقب فان كان عالما بحصول الشرط
جاز الامر ولم يجز الاشتراط وان كان عالما بعدمه لم يجز الامر ولا الشرط وهذه الشبهة اوردت في مقام من جعلها المسئلة المعروفة المعنونة في الكتب وهي انه هل يجوز امر الامر
مع العلم بانتفاء شرطه اولا ولو قيل بانهما اصل مرحلة الاشتراط مع قطع النظر عن خصوص المسئلة المذكورة وربما يستظهر من كلام السيد ره ارادته الاخير وتبعه الشيخ قال في
الفقهاء والمتكلمين من يجوز ان يامر الله تعالى بشرط ان لا يمنع المكلف من الفعل وبشرط ان يقدره ويزعمون انه يكون مامورا بذلك مع المنع قال وهذا غلط لان الشرط انما
يحسن فيمن لا يعلم بالعواقب ولا طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب وباحوال المكلف فلا يجوز ان يامر بشرط والجواب ان المقام ان لوحظ المقام الاول فلا شك في
وهن الشبهة غايته انه لم يرد في الشرع تكليف مشروط مع علم الشارع بانتفاء الشرط وما يوهم ظاهره ذلك فليس منه في النظر التحقيقي فالدعوى الثانية مسلمة و
الاول ممنوعة وان لوحظ المقام الثاني فليست لك الوهن لكنها اوهن من نسج العنكبوت لم تبق على رجاء الوهن وما اختلفت الانظار في مقابلها الوجه فالذي ذكره
المحقق القمي ره هو انحلال الاشتراط حينئذ الى حكمين مطلقين ثبوتي بالنسبة الى الواجد سلبي بالنسبة الى الفاقد هذا الكلام مما لا يستحق النظر فيه الملام اذ
لو اريد انحلال الخطاب الواحد الى خطابين حقيقة فهو مما لا يعقل له معنى محصل ولو اريد انطواء احد الخطابين في الاخر فهو كذلك لو اريد انحلال التكليف
بالنسبة الى الواجد والفاقد فلا اشكال في معقوليته لكن الشان في رفع الاشكال مع ابتناء ظاهر التكليف على الاشتراط فالاولى ان يقال ان الاشتراط انما يقع
اذا تعدد المكلف صنفا من حيث الاتصاف بوجدان الشرط وفقدانه واما مع اختلافهم كذلك فلا مانع من ذكر الشرط لتشخيص المكلف وتعيين محل الحكم توضيح ذلك
ان المكلف اذا كان شخصا واحدا امكن توجيه الخطاب نحوه منجزا لوجدانه الشرط وعلم الامر به اما اذا كان نوعا فلا شك ان افراده مختلفة في الوجدان والفقدان فلا بد ان
يذكر الشرط ليتميز المكلف عن غيره ولا يلزم محذور اصلا كما لا يلزم في التكليف المشتمل على بيان وصف المكلف مثل ان يقال اغتسل ايها الجنب وحج ايها المستطيع فالمكلف
والمخاطب في الحقيقة انما هو الواجد للشرط نعم يشكل الامر في باب النظر في كيفية اندراج الفاقد بعد وجدانه له في التكليف المتوجه الى الواجد لكن المتامل يشهد بعد
الاشكال ووضوح الحال اما على القول بعدم شمول الخطابات الشفاهية للمعدومين كما هو الحق والتحقيق فظاهر لان الحكم حينئذ يثبت للواجد بعد الفقدان بادلة الاشتراك
في التكليف من الاجماع وغيره واما على القول بشمولها لهم كما ذهب اليه جماعة من اهل الخلاف فليس الاندراج مع وجود الشرط بعد عدمه الا كالاندراج باعظم من الاندراج بعد
الوجود مع عدم الاندراج قبله فكما ان الخطاب يتوجه الى المعدوم في حال العدم مع ان الفعل لا يمكن صدوره الا بعد تحليه بحلية الوجود يتوجه الى الفاقد ويصدر منه
الفعل بعد الوجدان مع ان القائل بالشمول بعد عزل العقل عن الادراك والحكومة لا يابى عن القول بجواز التعليق والاشتراط من العالم بالعواقب ومعه يرتفع الاشكال
من اصله كما لا يخفى ومما حققنا يظهر لك ان تشبث القائلين بشمول الخطاب للمعدومين في اثبات مطلبهم بوقوع التعليق بالنسبة الى الشرائط في الشرع فيدل على جواز
التعليق من العالم بالعواقب فليقع بالنسبة الى الوجود كتشبث الغريق بكل حشيش اذ قد عرفت ان الخطابات المشروطة في الظاهر لا تتعلق بالفاقدين للشرط مضافا الى ان
الشمول في المقيس والمقيس عليه كليهما لا يعقل الا على وجه التعليق وهو في الحقيقة كالتنجيز في استلزام المحذور سيما في المقيس حيث ان الطلب يقتضي مطلوبا منه موجودا
بالفعل فلا يتصور توجه الطلب الى المعدوم ولو تعليقا مع انه يستلزم استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على ما قيل وهو غير جائز فتامل **عقد وحل**
ما التنافي لا محالة مع اختلافهم في تعريف الواجب لكنهما متسالمين على صدقه على الصناعات الواقعة بين الناس ومع ذلك يجوزون اخذ الاجر عليها فهل نسبهم الى التنافي الا قوي

في تحقيق معنى الاشتراط من العالم بالعواقب

في المباحث المتعلقة بالأوامر والنواهي

في الفقه من حرمة اخذ الاجرة على الواجبات مطلقا او بعضها تجويز لكنا نفصل في القول ولا سبيل الى احد الامرين مع ما يشهد من الطرفين وقد دونها شيخنا الاجلاء حيث نظروا في الجواب

التنبيها والتنبيه المذاكرة الزخار من بين قائل بالانكار وحللوا الاشكال ودفعوا الاعضال والمستنبط من كلماتهم في مقام الحل وجوه الاول ان المنع من اخذ الاجرة على الصناعات الواجبة

لاقامة النظام يوجب اختلال امر الانام من الخواص والعوام لوقوع اكثر الناس في المعصية بتركها او ترك اتقانها والالتزام بالتسهيل فان اقدامهم على الاشتغال بها

انما هو من جهة طمعهم في الاجرة فتجويز اخذ الاجرة لطف في التكليف باقامة النظام الثاني ما عن المحقق الكركي من تخصيصها جواز الاخذ بصورة قيام من به الكفاية فلا يكون

حينئذ واجبا الثالث ما عن مفتاح الكرامة من ان المنع مختص بالواجبات الكفائية المقصودة لذاتها كاحكام الموتى وتعليم الفقه ونحوها مما يجب لغيره كالصنائع الرابع

ان الوجوب في هذه الامور مشروط بالعوض قال بعض المحققين في محكي كلامه بعد ذكر ما يدل على المنع عن اخذ الاجرة على الواجب الا ما كان واجبا مشروطا فليس بواجب

قبل حصول الشرط فتعلق الاجارة به قبله لا مانع منه ولو كانت هي الشرط في وجوبه فكل ما وجب كفاية من حرف وصناعات لم تجب الا بشرط العوض باجارة او جعالة او نحوهما

فلا فرق بين وجوبها العيني للانحصار ووجوبها الكفائي لتأخر الوجوب عنها وعدمه قبلها كما ان بذل الطعام والشراب للمضطر ان بقي على الكفاية او تعين فيستحق فيه

اخذ العوض على الاصح لان وجوبه مشروط بخلاف ما وجب مطلقا بالاصالة كالنفقات او بالعارض كالمنذور ونحو الخامس ان وجوب الصناعات المذكورة لم يثبت من حيث ذاتها

وانما ثبت من حيث الامر باقامة النظام واقامة النظام غير متوقفة على العمل تبرعا بل يحصل وبالعمل بالاجرة فالذي يجب على الطبيب مثلا لاجل اقامة النظام هو بذل النفس

للعمل لا بشرط التبرع به بل له ان يتبرع به وله ان يأخذ الاجرة السادس الالتزام بجواز اخذ الاجرة على الواجبات اذا لم تكن تعبدية وقد حكى ذلك في المصابيح عن جماعة

الكل مجدود شرح ما حققه شيخنا المحقق الانصاري التستري قدس سره في مكاسبه ويمكن ان يدفع الاشكال بما يقرب من كلام المحقق الثاني من ان سر جواز اخذ الاجرة

كثرة ارباب الصناعات بانواعها في كل زمان بحيث يزيدون عن قدر الكفاية فيجعل بعضهم متبرعا دون الاخرين ترجيح بلا مرجح فيجعل بعضهم متعلق الوجوب دون الاخر تكليف

لا يجب على احد منهم نعم اذا انحصر في عدد قليل امكن القول بعدم جواز اعطائهم الاجرة وعدم جواز اخذهم فهم غاية الامر ان يبذل لهم المال حسبة او حفظا للنفوس

اذا اشتد احتياجهم والقول بجوازه فيما لا دليل عليه لولا الاجماع وتحققه غير معلوم وربما يلتزم بخروج ذلك عن تحت القاعدة بالسيرة القطعية ولا يخلو عن قوة لقيام

السيرة من السلف والخلف على ان للناس صناعاتهم مكاسبهم فان قلت ما الدليل على حجية مثل هذه السيرة قلت يدل عليها ما دل على حجية الاجماع اذ هي اجماع في الحقيقة و

توضيح ذلك ان السيرة قسمان سيرة العلماء وسيرة العوام ولا شك في كشف الاولى عن قول العلماء الكاشف عن قول الامام عليه السلام على احد الوجوه المقررة في مبحث الاجماع واما

الثانية فهل تكشف عن قول العلماء فتكون حجيتها تابعة لحجية قولهم الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام او تكشف عن قول المعصوم ابتداء بلا واسطة وجهان

نظرا الى ثمرة في صورة استقرار فتاوى العلماء على خلافها فتكون حجة على الثاني دون الاول ولا يبعد ترجيح الوجه الثاني لقاعدة التقرير ووجوب الردع والنهي عن المنكر على

الامام لو كان ما قام عليه سيرتهم منكرا لا يقال يكفي في الردع استقرار الفتاوى على خلافه لانا نقول محل الكلام هو السيرة المستمرة من زمن الائمة فلا بد من ردعهم عنها

بغير ذلك فالسيرة تكون حينئذ سندا اجماليا معاضدا للفتاوى فلا بد من ترجيح احديهما او تأويلها ان امكن والا فالتوقف والرجوع الى الاصول فمن الموارد مما يمكن فيه تأويل السيرة

دون الفتاوى كمعاملة الصبيان والتشبيب المعمول في هذه الازمنة في مقام التعزية لسيد الشهداء روحنا وروح العالمين له الفداء فيحمل على انها من قلة المبالاة او عدمها

ومنها ما يكون بالعكس كبيع المعاطاة حيث استقرت السيرة على كونه بيعا تترتب عليه آثار البيع كوطي الامة المشتراة به مع استقرار فتوى جماعة من المتقدمين على كونه من قبيل

الاباحة المحضة فالظاهر تقديم السيرة لا سيما انها من زمن الائمة ومن هذا القبيل التعدي عن قاعدة الاجارة في دخول الحمام من غير تعيين مدة المكث ومقدار الماء

المسكوب وكذا شرب الماء من السقاء من غير تعيين فانه مما قام عليه السيرة التي هي كالاجماع وان خالف مقتضى الفتاوى كما صرح به المحقق القمي ره في مبحث الاستحسان من القوانين

بل التحقيق ان يجعل من هذا القبيل اتلاف الماء في الحمام الذي هو الغرض الاظهر في الاستحمام مع ان قاعدة الاجارة تقتضي اتلاف المنفعة لا العين لعدم تعلقها بها وكذا

اتلاف ماء البئر في صورة استيجارها او استيجار الدار هي فيها فان خروجهما عن تحت قاعدة الاجارة بالسيرة القطعية الكاشفة عن مشروعيتهما كذلك نظرا الى لزوم العسر والحرج

على فرض عدمها كما ان خروج مسئلة استيجار المرأة المرضعة للرضاع عنها حيث يتلف فيها اللبن بل اتلافه هو المقصود بالاجارة انما هو بالكتاب والسنة والاجماع وما

لم يتم عليه شيء من الادلة المذكورة فما يتخيل كونه من هذا الباب كاستيجار الحيوان للضراب حكم فيه بالبطلان كما في كثير من المعاملات الفاسدة الواقعة بين الناس

فلا حاجة الى ما تكلف به الاصحاب من الوجوه الرافعة للاشكال لو تم اصل ان يكون موردا للاشكال معاملة مستقلة ثبت صحتها بالاجماع والسيرة او ان يكون من باب

الاجارة ويجعل المنفعة التي هي متعلق الاجارة شاملة لمثل هذه الاعيان حيث انها امر عرفي لا ضابط لها شرعا حتى تختص بما يقابل العين ولا ريب ان العرف يعد اللبن

منفعة للمرضعة كالخدمة واما منفعة الحمام والبئر او يجعل المقصود بالذات الاعيان والمنافع المذكورة من قبيل التوابع الغير المقصودة بالذات كما في توابع متعلقات سائر

العقود الى غير ذلك مما يمكن الخدشة فيه بادنى تأمل هذا بقي في المقام شيء ينبغي التنبيه عليه هو ان السيرة ليست حجة مطلقا كما يتوهم بعض من يدين التمسك بكل

سيرة بل حجيتها مشروطة بشروط احدها ان لا تكون ناشية من قلة المبالاة في الدين وثانيها ان لا تنبعث من الاحتياط والا فلا تدل على وجوب ما استقرت عليه سيرة

العوام بالنسبة مستحبا كالصلوة وثالثها اجتماع شرائط التقرير للامام بالنسبة اليها ورابعها استمرارها من زمن الائمة عليهم السلام **عقدة وحل**

مما عقد فيه الاشكال انامل الفكرة انهم كثيرا ما يذكرون ان الاحكام الشرعية منبعثة عن المصالح والمفاسد النفس الامرية الكامنة في ذوات الاشياء ثم تراهم يجوزون

الوجوب التخييري في الزائد والناقص والاقل والاكثر توضيح عقدة الاشكال ان الزائد والاكثر مشتمل على الناقص والاقل والمفروض اشتمال الاقل على المصلحة او المفسدة

المقتضية للحكم وهي موجودة فيه في ضمن الاكثر فان كانت الزيادة مدخلية في الحكم لم يكن الاقل بدلا كان وجوبها عينا بالمعينة فلا وجه للتخيير بين الواجد والفاقد بل لا

في بيان امر مطلب نافع

في الكلام في التخيير بين الاقل والاكثر

في المباحث المتعلقة بالأوامر والنواهي

هناك تخيير في الحقيقة ثم ان لنا ان نعقد الاشكال على طرز آخر ونقول يلزم على التخيير بين الاقل والاكثر محذوران لا يلزم منهما احد ذلك لانه لو اتى بالاكثر فيستلزم للاتيان بالمأمور
على الوجه الذي يتصف بالوجوب فان اتصف احدهما بالخصوص بالوجوب لزم الترجيح من غير مرجح لتساويهما في مطابقة الامر وموافقته وان اتصف كل منهما بالوجوب يلزم ان يكون
المكلف آتيا بواجبين وهذا مخالف للفرض من حيث ان المفروض كون الاكثر احد الافراد مع انهما ان كانا واجبين تعيينيا وكان احدهما كذلك لخرج عن محل الفرض وان كانا
تخييريين فليس معادل الاقل الا الاكثر لانه المفروض فيلزم التخيير بين الشيء ونفسه لتحققه فيه ثم ان وقوع الاقل اما ان يقتضي سقوط التكليف كان قضاء الاخرى
ايضا تحصيلا للحاصل وان لم يقتض به خرج عن كونه احد افراد الواجب المخير لان قضية ذلك سقوط التكليف بمعادله ولتقدم مقدمة في ضمنه الامتثال والاولا
ثم نعقبها بحل الاشكال فنقول التخيير بين الاقل والاكثر كثير اما شرعي ورد في اصل الشرع كما في التخيير بين تسبيحة واحدة وثلاث تسبيحات وبين الاربعين والخمسين
في بعض نزوحات البئر او عقلي ثبت بحكم العقل كما اذا تعلق الامر بطبيعة وامكن اداؤها في ضمن كل منهما كما اذا وجب عليه التصدق فتصدق بدرهم او درهمين
او وجب عليه المسح المتحقق في ضمن مسح اصبع او اصبعين والاول اما ان يكون الزائد فيه من جنس الاقل او غيره وعلى التقديرين فاما ان يقع قبله او معه وبعده كما في الثاني
ايضا وقيل في مقام التقسيم ان الاقسام ثلاثة لانه اما ان يوجد الفردان بوجود واحد كالمسح بثلاثة اصابع وبالمسح باقل منها او مسح بالثلاثة دفعة واما ان يكون
وجود الزائد متعاقبا على سبيل التدريج بان يوجد الاقل تاما قبل وجود الاكثر ولا يكون مما يؤثر فيه النية كمنزوحات البئر واحجار الاستنجاء على القول باعتبار مجرد
النقاء واما ان يوجد كذلك مع كونه مما يؤثر فيه النية كالتخيير بين القصر والاتمام على القول بالتخيير وبين التسبيحة والتسبيحات وقد اختلفوا في المسئلة على اقوال
احدها اتصاف الجميع بالوجوب اخذا بمقتضى ظاهر اللفظ وثانيها اتصاف الزائد بالاستحباب مطلقا نظرا الى جواز تركه لا الى بدل وثالثها التفصيل بين ما اذا كان وجود
المشتمل على الزيادة دفعة وما اذا كان تدريجا بان حصل الناقص اولا ثم حصل الزائد فالاول في الاول والثاني في الثاني ورابعها التفصيل في صورة التعاقب بين ما
يؤثر فيه النية فالاول وما لا يؤثر فيه فالثاني اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاشكال على كلا العقدين المذكورين انما يتوجه على القول بالوجوب على الاطلاق والتفصيل واما
على القول بالاستحباب فلا يتوجه الاشكال وهذا ظاهر وح نقول في دفعه على العقد الاول ان الاقل والاكثر الذين وقع التخيير بينهما اما ان يكونا بحسب الجعل الاصلي
متعلقين مختلفين كالقصر والاتمام حيث ان موضوع احدهما المسافر وموضوع الآخر الحاضر او لا فان كان الاول امكن ان يقال بمساواة مصلحة الاقل للاكثر في المصلحة
الواقعية الباعثة على الحكم بالنسبة الى موضوعه فصلاة القصر للمسافر توازي في المصلحة والثواب صلاة الاتمام للحاضر وكذا في نظائر ذلك كصلاة الصحيح والمريض
فيمكن ح التخيير بين القصر والاتمام في مواضعه بلا محذور وان كان الثاني امكن ان يقال ان الاقل والاكثر كالتسبيحة والتسبيحات متساويان في اصل الثواب المقرر
للعبادة المعتبر في نفس الامر المترتب على الوجوب المنبعث عن المصلحة الواقعية ويزيد الاكثر على الاقل بمقدار من الثواب زائد على الاصل المقرر من جهة كونه اكثر واشق
فلا غائلة في التخيير بينهما في مرتبة الوجوب لاشتمال كل منهما على المصلحة الباعثة عليه ولا يلزم جعله مستحبا كما لا يخفى ونظير ذلك ما ذكره الشهيد الثاني ره
في الروضة في ذيل قول الشهيد في باب فضيلة الصلاة في المسجد تفاوت المساجد في الفضيلة فالمسجد الحرام بمائة الف صلاة من ان الكعبة والزائد [illegible] في المسجد ايضا
وان كان غيرها افضل فان العدد المشترك بينهما فضله بذلك العدد اما اختص الافضل بامر آخر لا نقل فيه كما يختص بعض المساجد المشتركة في وصف بفضيلة
زائدة عما اشترك فيه مع غيره فان قلت هذا الذي ذكرت وان كان مصححا للعقل التخيير بين الناقص والزائد لكن المولى الحكيم العدل لا يجوز عليه تفويت المصلحة
والثواب على العبد فلا بد له من ايجاب الاكثر تعيينا لئلا يفوت العبد الزائد من المصلحة قلت معنى التخيير بينهما انه يحصل بكل منهما الامتثال المقتضي لترتب الثواب
المقرر للثواب هذا لا ينافي كون الاكثر افضل من جهة اشتماله على شيء زائد التخيير بينهما لا ينفي ذلك فالتخيير انما هو بالنسبة معا الى الامتثال لا في تحصيل الثواب
الاوفى والفيض الاتم وهذا معنى التخيير في كثير من المقامات مع كون بعض الافراد المخير فيها افضل فليتامل ثم نقول في دفع الاشكال على العقد الثاني ما قال بعض
المحققين من ان التقابل بين الاقل والاكثر والتخيير بينهما في متفاهم العرف ارادة الاقل بشرط لا اي بشرط عدم لحوق الزيادة فمعنى التخيير انه لو اتى بالاقل
وحده كان واجبا ولو اتى بالاكثر يعني الاقل مع الزيادة كان واجبا ايضا وح فالاقل المندرج في الاكثر ليس مما يقوم به الوجوب الا في ضمن الكل وعلى هذا فيختار في كل
واحد من الشقين احد الشقين الاول من الاول والثاني من الثاني بان نقول ان الوجوب حين الاتيان بالاكثر انما يقوم به لا بالاقل المندرج تحته الا تبعا للكل فلا يلزم
الترجيح بلا مرجح ونقول اذا اتى بالاقل في ضمن الاكثر لم يسقط بالاتيان به بمجرده التكليف ولا يلزم خروجه عن الوجوب التخييري اذ المفروض ان الوجوب قائم به اذا وجد
بشرط لا واما اذا اعتبر في ضمن الاكثر فالوجوب قائم بالكل كما عرفت نعم يرد الاشكال عليه ان لحاظ الاقل بشرط لا بشرط لكنه خلاف المفهوم من اللفظ وحيث تقوم
قرينة على اعتباره كذلك لخرج التخيير عن كونه تخييرا حقيقيا فيتعين ان يكون الاقل واجبا على التعيين والزيادة مندوبة فان قيل تعلق الامر بالفردين على نحو سواء
فكيف يصح القول بوجوب الاقل دون الاكثر ح فيلزم استعمال الامر في معنيين اجيب بان ورود التخيير على الوجه المذكور دليل على ذلك اذ المتحصل من ايجاب الفعل
على النحو المفروض منع من ترك الاقل وجواز ترك الباقي فلو لزم التجوز في صيغة الامر فلا مانع منه بعد قيام الدليل عليه وانت خبير بان هذا يتم اذا جوزنا استعمال
اللفظ في المعنيين الحقيقي والمجازي او المجازين والا فلا الا ان يخرج عن ذلك العنوان كما ارتضاه المجيب ومما حققنا يظهر لك تحقيق الحق في المسئلة وترجيح الراجح
من الاقوال وعلى الله الكلام لا يناسب المقام **عقد وحل** مما يوهم التناقض قولهم ان الامتثال عقيب الامتثال غير معقول ونزاعهم في ان الامر
هل يقتضي الاجزاء ام لا والحق انه لا تناقض بينهما ولو سلمنا اتحاد القائل ايضا وذلك لان للاجزاء عند الاصوليين تفسيرين احدهما ما عبر عنه الاكثر
بحصول الامتثال بالمأمور به ومنهم من عبر عنه بسقوط التعبد به عند الاتيان به وثانيهما اسقاط القضاء او سقوطه على اختلاف التعبير والمراد من القضاء هنا ما

في دفع الاشكال عن التخيير بين الاقل والاكثر ٥

في المباحث المتعلقة بالاوامر والنواهي

٣٠ بالفعل للتدارك خلل واقع في المأمور به ان كان في الوقت واخرى لا او لا صحيح كما لا يخفى والمعنى الثاني اخص من الاول اذ كل ما يسقط القضاء يسقط التعبد به ايضا
ولا عكس لجواز ان يكون مسقطا للامتثال بالنسبة الى امر غير مسقط للقضاء كما سيظهر لك وقيل بينهما عموم من وجه لان بعض ما يسقط القضاء لا يقتضي الامتثال
كصلوة العيد الفاسدة فانها تسقط القضاء اذ لا قضاء لها شرعا لكنها لا تقتضي الامتثال فلو بقي وقتها وجب اعادتها وفيه اولا انا قد ذكرنا ان المراد بالقضاء
ما يشمل الاعادة فهي لا تسقط القضاء ايضا وثانيا انها تسقط القضاء بالمعنى المصطلح ايضا اذ المراد بمسقط القضاء العمل الذي وقع بحيث لو كان
قضاء شرعا لاسقطه والفاسدة ليست كذلك اذا عرفت هذا فالمراد من الاجزاء الذي وقع فيه النزاع هو الاجزاء بالمعنى الثاني واما الاجزاء بالمعنى الاول
فلا يقبل الخلاف وعليه حكى جماعة الاتفاق فان عدم حصول الامتثال انما ينشأ من الاخلال بشيء من الشطور والشروط فاذا فرض الاتيان بالمأمور به تاما من
جهتهما فالامتثال بديهي ولا معنى للامتثال عقيبه الا ذلك ولذا عقد بعضهم مسئلة الاجزاء بان الامتثال هل يقتضي الاجزاء ام لا لان الاتيان بالمأمور به
هل يقتضيه ام لا كما هو العنوان المشهور وح فيرتفع التناقض المتوهم لان مفاد قولهم المذكور ان الامتثال مرة واحدة كاف ولا شك ان الاتيان بالمأمور به يقتضي الامتثال
وهو الاجزاء بالمعنى الاول ومجرد الامتثال لا يقتضي سقوط القضاء كما اشرنا اليه وسنقرر تفصيله فيمكن للاصولي مع تسليمه ان الامر يقتضي الامتثال ان يرد ما
منه كان النزاع في اقتضاء الاجزاء بالمعنى الثاني وهذا ظاهر لا ستر فيه ثم ان بعض السادة الاجلة من افاضل المعاصرين بعد ان حكى الوفاق على عدم الخلاف في
المعنى الاول كما اشرنا اليه استشكل في المقام بان التكلم بقضية ان الامر يقتضي الاجزاء ونحوها ولو على سبيل التسليم يشبه الاحجية سيما على العنوان المشهور (هو السيد الشهشهاني ره منه)
الموروث من الحاجبي والآمدي اذ الكلام بمنزلة ان يقال الامر يدل على ان الآتي بالمأمور به آت بالمأمور به ثم دفع الاشكال بوجهين مبنيين على ان المراد بالامتثال
هنا الاطاعة والتعبد ليس بمعنى الاتيان بالمأمور به حتى يلزم المحذور احدهما ان تعرضهم لهذا العنوان لرد ما حكاه من حال الصحيحيين من ان مجرد الاتيان بجميع
المأمور به ولو مع الشرائط الثابتة ليس طاعة وتعبدا بل لا بد معها من اتيان الشرائط والاجزاء المحتملة ولا ينافيه قولهم على الوجه المعتبر شرعا اذ لو فرض تم
الاتيان باصل الماهية ولو خلا عن قرائنها بما ثبت من الشرائط فقولهم على الوجه المعتبر يكون بما ثبت عنده كما هو ظاهر اللفظ لا ما هو محتمل الاعتبار
ايضا وثانيهما انه توطئة لذكر الخلاف في الاجزاء بمعنى الثاني دفعا لتوهم ان نزاع القاضي يجري فيه بعينه وانت خبير بسقوط الاشكال من اصله فان المراد من
الاجزاء في كلامهم هو المعنى الثاني لا الاول كما عرفت لا يتكلمون بهذا الكلام الا ويريدون به ما ذكرناه سواء وقع في عنوان المسئلة ام في مقام الاستدلال في المسائل
فلا يلزم محذور الاحجية عنهم ولو فرض تكلمهم بمثل ما استشكل لم يندفع الاشكال عنه بشيء من الوجهين الذين ذكرهما اما الثاني فظاهر لبقاء كونه من قبيل الاحجية
بحاله غاية الامر تعلق الغرض به وهو لا يدفع ذلك اما الاول فلان حال الصحيح الاعم مما حدث في هذه الاعصار والعصية من قدماء الاصحاب مع ان ما ذكره في
وجه التقييد ان القضاء تابع بقولهم على الوجه المعتبر شرعا من كونه لرفع التوهم المذكور مما لا يخفى ضعفه **عقد وحل** من مزال الاقدام ومزال الاوهام (فتامل)
التفرقة بين موضوع بحثنا من النزاع في ان الامر يقتضي الاجزاء ام لا وان القضاء تابع للاداء او بامر جديد وان الامر هل يقتضي المرة او التكرار ام لا فالمحقق القمي ره بعد ان
ذكر في مسئلة الاجزاء ان النزاع فيها يجري على وجهين الاول ان الاتيان بالمأمور به على وجهه هل هو مسقط للتعبد به بمعنى انه لا يقتضي ذلك الامر فعله ثانيا قضاء
ام لا والثاني ان يكون معنى اسقاط القضاء انه لا يحتاج ان يكون معلوما بفعله ثانيا قضاء ويجوز ان النزاع على الثاني يكون لفظيا فيعود الى تسمية ذلك قضاء
ذكر في وجه التفرقة بين المسائل الثلاث ما لفظه ثم ان هذا الكلام مع قطع النظر عن الخلاف الآتي في كون القضاء تابعا للاداء او بفرض جديد فالخلاف يجري على
القولين كما لا يخفى وكذلك مع قطع النظر عن كون الامر للطبيعة او للمرة او للتكرار اذ نفي المرة للغير انما هو بالتنصيص على احد القولين في المرة واسقاط القضاء على
القول بالاجزاء انما هو بمقتضى الدليل اذ بعد حصول الاجزاء حصل الامتثال فلا امر يمتثل به ثانيا فيسقط لانه تبرع نعم كذلك لو فعله ثانيا في التكرار انما هو
بالاصالة والتكرار فيما نحن فيه على القول بعدم الاجزاء انما هو من باب القضاء والاعادة انتهى وتوضيح جريان الخلاف في هذه المسئلة على كون القضاء تابعا للاداء
ان النزاع في هذه المسئلة انما هو على تقدير الاتيان بالمأمور به وفي مسئلة القضاء انما هو على تقدير تركه فموردهما مختلف واورد عليه صاحب الفصول بان من منع من دلالة
الامر بالاداء على الامر بالقضاء على تقدير الاخلال به يلزمه المنع من ذلك على تقدير عدم الاخلال به بطريق اولى وتوضيحه ان النزاع هناك بين النفي والاثبات الكليين فلا
يتأتى النزاع على القولين وكذا من قال ان الامر للطبيعة فقط او للمرة فقط ليس له ان يقول لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا قضاء في الجملة والا لخرج عن كونه قائلا بذلك
اللهم الا ان يجوز ذلك بطريق التجوز لو ساعدناه على ثبوت العلاقة لكن ينهدم على تقديره ما بنى عليه من الاحتجاج على الخصم كما سنذكره فانه لا يقتضي نفي جوازه مجازا بل
كان اللازم على هذا التوجيه ان يجعل هذا القول احد اقوال تلك المسئلة لانه قول بالتكرار لكن بغير المعنى المعهود من القائلين به **اقول** يرد على ايراده الاول منع
الاولوية التي ادعاها وذلك لان النزاع في مسئلة القضاء في دلالة القضاء بامتثال الامر وعدمه فالقائل بعدم الدلالة في المسئلة الاولى يمكن له القول بالاجزاء وهو اسقاط
القضاء والقول بعدمه بمعنى ان الامر لا يدل على سقوط القضاء عن ذمة المكلف لاحتمال ثبوته ولو بشيء آخر وبالجملة الفرق بين عدم الدلالة على القضاء والدلالة على عدم القضاء
في غاية الوضوح والاول لا يستلزم الثاني وعلى ايراده الثاني ان قوله كل ليس المقصود منه التشبيه في جريان الخلاف في مسئلة الاجزاء على كل الاقوال في مسئلة المرة والتكرار
بل التشبيه في مجرد ان هذا الكلام الذي ذكره مع قطع النظر عن تلك المسئلة ووجهه ما ذكره صريحا وانما تعرض لبيان خفائه وما اورده المورد انما يرد اذا اريد بالتشبيه الغرض
الاول كما لا يخفى فافهم ثم ان المورد بعد ان رد كلام المحقق القمي ره بما نقلنا قال واما على تحريرنا لمحل النزاع فعدم التفريع ظاهر لا ستر عليه والظاهر ان مراده عدم
تفرع النزاع في مسئلة الاجزاء على النزاع في كل من المسئلتين الاخريين الذي في تحريره لمحل النزاع ما يفيد المقصود بالتصريح في مسئلة المرة والتكرار نعم اذا بني في وجه التفرقة

في رد بعض كلام بعض المعاصرين

في تحقيق مقال المسائل الثلاث

على القولين في مسئلة ...

رد على الفصول في مسئلة الاجزاء ...

التفرقة

في المباحث المتعلقة بالاوامر والنواهي

بالنسبة اليهما على ما بنينا عليه مما سمعته من الاخلة تعدد الامر في مسئلة الاجزاء امكن ببنيانه من كلامكم لكن الظاهر من عبارة الاخلة لمثال ذلك ان وجه التفرقة واما مسئلة القضا
فيمكن استفادته عند تفرع مسئلتنا عليها من كلام تحرير محل النزاع ولا يبعد ارادته عند التفرع بالنسبة الى تلك المسئلة فقط هو ومسئلة المرة والتكرار وكيف كان
فقد تكرر مما تحرر محل النزاع ما اشار اليه المحقق القمي ره من الوجهين احدها كون محل النزاع ثانيهما خلافا للمحقق المذكور واستشهد عليه بظاهر كلام عبد
الجبار الثاني للاجزاء حيث قال فيما نقل عنه لا يمتنع عندنا ان يامر الحكيم ويقول اذا فعلته اثبت عليه واديت الواجب ويلزمك القضا مع ذلك بعد استظهار ان مراده
بالقضا معناه المعروف لا الاعم الشامل للاداء كما يدل عليه قوله عندنا نظرا الى انه لا نزاع لاحد في جواز الامر بالفعل وبالمثل ثم استشهد ايضا لما استظهره من كلامه من كون
النزاع هو ثاني الوجهين بفهم المتفنن له وتقولهم في العنوان ان الامر هل يقتضي الاجزاء ام لا حيث جعلوا القول الآخر عدم اقتضائه الاجزاء لا اقتضائه عدم الاجزاء
وعلى هذا فيظهر عدم التفرع فان محل النزاع في مسئلة القضا دلالة الامر الاول على القضا مع الاخلال بالاداء وعدمها وفي مسئلة الاجزاء امكان وجود
امر آخر مع الامر الاول يدل على القضا بعد الاتيان بالاداء وعدمه عقلا فيجري النزاع في الثانية على كل من القولين في الاولى الا انه يمكن النظر فيما احتاه وما استظهره
وما استشهد به لا نطيل بذكره وجعل صاحب الاشارات وجه التفرقة بين مسئلة الاجزاء ومسئلة القضا ما ذكره المحقق القمي ره وبينها وبين مسئلة المرة والتكرار بوجوه
احدها ان الاجزاء يحصل بالنسبة الى كل امتثال ثانيها الاختلاف في اصل الدلالة حيث انه لا قائل بالاجزاء يقول بامكان تعلق امر ثان بالمامور به ولا يدعي لزومه بخلاف القائل بالتكرار
وثالثها الاختلاف في نوعها حيث ان احدهما على تقدير الثبوت بالالتزام والآخر بالمطابقة رابعها ان المعتبر في التكرار ما اقتضاه العرف دون الاجزاء وفي الكل نظر يظهر بالتامل فيها
مع ما في بعضها من المسامحة في العبارة والذي يختلج بالبال في وجه التفرقة ان يقال لا اشكال في نوعها حيث ان الحق ان النزاع في مسئلة الاجزاء انما هو بالنسبة الى الحكم الشرعي مما لا
يقبل الانكار وتوضيح المطلب انهم قسموا الامر الى اقسام اربعة الشرعي الواقعي الاختياري كالامر في الطهارة المائية والاضطراري كما في التيمم والشرعي الظاهري كما في
الطهارة المستصحبة وضابطه الامر المستفاد من ايجاب الشارع العمل بمقتضى امارة والعقلي الظاهري وهو الامر المستفاد من حكم العقل بوجوب العمل بالمعتقد كما في الجاهل
القاصر اذا اعتقد وجوب الصلوة قاعدا مثلا فاقتضا كل امر الاجزاء بالنسبة الى نفسه مما لا اشكال فيه انما الاشكال في اقتضائه الاجزاء بالنسبة الى امر آخر وسقوط متعلق
ذلك الامر الثاني بمتعلقه فلو صلى مع التيمم حين فقدان الماء حصل منه الامتثال بالنسبة الى الامر المتعلق بالصلوة مع التيمم والاشكال في سقوط الصلوة مع الطهارة
المائية بفعل ذلك التكليف الاضطراري وعدمه وكذا الكلام في الامر الظاهري بالنسبة الى الواقعي والعقلي بالنسبة الى الشرعي ومبنى الاشكال ان عنوان الامر المذكورة هل هي من العوارض
والكيفيات للتكليف الواحد بالنظر الى امكان وقوعه على انحاء متعددة بحسب احوال المكلف فالمقصود هو طبيعة الصلوة لكن يراد ايجادها مع الوضوء عند القدرة
عليه ومع التيمم عند العذر ام لا بل التكاليف متعددة بتعدد الحالات فعرفنا بهذا يعلم ان النزاع انما هو امر عقلي وهو انه لا يلزم من الاتيان بمتعلق امر سقوط متعلق امر
آخر لكن متمسك الطرفين يمكن ان يكون من طريق العرف واللغة والعقل الا ترى انهم استدلوا على وحدة التكليف في مثل الوضوء والتيمم بان الظاهر من مجموع قوله تعالى اقيموا
الصلوة وقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا ان المطلوب كلي الصلوة المشترك بين المقارنة للوضوء والتيمم فاستندوا في وحدة
التكليف الى الظهور اللفظي كما انهم استدلوا على الاجزاء في الحكم الظاهري بان الشارع اذا سوغ العمل بامارة ظنية مع امكان الوصول الى الواقع بالاحتياط وجب ان يكون في مؤدى
تلك الامارة مصلحة الواقع بعينها والا لزم تفويت المصلحة على المكلف واذا ثبت وجود المصلحة ثبت اتحاد التكليف لان المناط فيه حصول المصلحة وقد حصلت فاستندوا
في وحدة التكليف هنا الى حكم العقل اذا عرفت هذا ظهر لك وجه التفرقة بين المسائل وانه لا ارتباط بينها فالنزاع في مسئلة الاجزاء انما هو في صدق عنوان الفوت ومتصور
مع وحدة التكليف امتثال الامر بعد فرض التعدد يمكن صدقه وحينئذ فالنزاع في وجوب القضا بعد الوقت وعدمه ومنه يظهر وجه التفرقة بينها وبين مسئلة
المرة والتكرار فان النزاع هنا في ان الاتيان بمتعلق احد الامرين باي نحو كان من الطبيعة والمرة والتكرار هل يسقط الامر الآخر اولا فالنزاع ممكن على هذا الوجه على
كل من الاقوال الثلاثة وهو واضح هذا ما يتعلق بالغرض في هذا المقام واما التحقيق في مسئلة الاجزاء بالنسبة الى كل من الاقسام الاربعة المذكورة للامر فهو خارج عن المرام
وقد بسطنا فيه الكلام في شرح منظومتنا الاصولية **عقد وحل** مما لا اظن انه يجول في خواطر الاوهام ولا يكاد يزول عن ضمائر الاعلام في مسئلتي اجتماع
الامر والنهي والنهي في العبادة اختلاف اهلها والاستغناء عنها بالاخرى وذلك لصعوبة التمييز بين موضوعيهما والتفرقة بين مقصديهما مع ان ظاهرهما الاتحاد
حيث ان معنى فساد المنهي عنه عدم كونه مامورا به فيكون الفساد في المنهي عنه هل يكون مامورا به ام لا ومحل هذه العقدة امور الاولى ان مورد الاولى تعميم جميع الاحكام
التكليفية حيث ان النزاع في جواز اجتماع بعضها مع بعض ومورد الثانية خصوص الحرمة والوجوب الثانية ان الاولى منعقدة لتحقيق حال الحكمين التكليفيين الحرمة
والوجوب في جواز الاجتماع وعدمه والثانية لتحقيق حال التكليفي والوضعي اعني الحرمة والصحة كذلك فالنسبة بينهما التباين الثالثة ان النزاع في الاولى عقلي وفي الثانية
لفظي فكان النزاع في اجتماع الامر والكراهة في محل واحد لعل هذا محط نظر من جعلها من المسائل الكلامية كالمحقق القمي ره ومن حذا حذوه فان الكلام علم يبحث فيه عن
المطالب العقلية الاعتقادية وهذه المسئلة وان لم تكن من باب النظر في الامور الاعتقادية والعقائد الدينية الا انها تكون منها في دقة النظر فان مرجع النزاع الى جواز صدور
الامر والنهي بالنسبة الى شيء واحد من الشارع الحكيم وعدمه فيكون مثل النزاع في جواز اجراء المعجزة على يد الكاذب لكن التقريب تام اذا كان مدار البحث على ما ذكر وهو بعيد لان الظاهر
ان النزاع في انه هل يمكن اجتماعهما عقلا في واحد شخصي مع قطع النظر عن كون الآمر والناهي هو الشارع او غيره ومنه يظهر رجحان الحكم بكونها غير كلامية اما بجعلها من المبادي
الاحكامية كما اختاره بعضهم كالحاجبي والبهائي وادرجها في المسائل الاصولية كما هو المشهور والفقهية كما قد يتخيل او اللغوية كما ربما يختلج ولكن الارجح هو الاول وقوله
الظهر [illegible] مع ان [illegible] ان الثمرة بين كون النزاع عقليا او لفظيا تظهر فيمن حرم عليه فعل المنهي عنه كالناسي

ما يخطر بالبال حال الامر الاضطراري

في تحقيق الفرق بين مسئلة اجتماع الامر والنهي والنهي في العبادة

في المباحث المتعلقة بالأوامر والنواهي

٢٢ فان جعلنا المسئلة لغوية فلا فرق بينه وبين غيره في منشأ فعله بسبب دلالة النهي عن بعض افراد المأمور به مع وجود الامر عليه بكشف عن ان ليس مطلوبا لكونه ذا مفسدة في نفسه فالفعل فاسد ان لم يكن محرما عليه لاشتراط التكليف بالعلم والالتفات وان جعلناها عقلية لم يفسد فعله لان الفساد مسبب عن التحريم الحتمي لا عن عدمه فلا افساد الرابع انه يكفي في اختلافهما اختلاف المسئول عنه فيهما حيث ان المسئول عنه في الاولى هو اجتماع المتضادين وعدمه في الثانية ان النهي عن بعض افراد المأمور به المطلق مخرج له عن اطلاق الامر فلا يكون شاملا له ام لا وهذا مترتب على الاول فان قلنا بان تعدد الجهة يجعل حصول التعدد فلا بد لنا ان نقول بان النهي غير مخرج للفرد عن كونه فردا ان قلنا بعدمه فلا الخامسة ان المحكوم عليه في الاولى شيئا التحريم والوجوب وغيرهما وفي الثانية شيء واحد هو كون النهي السادسة ان الثانية مبتنية على ثبوت ان النهي في الشيء مع ثبوت صحة ذلك مبتنية على جواز اجتماع الامر والنهي عند تعدد الجهة وفيه عدم تعددهما على تقدير الجزم ببطلان احدهما على القول السابعة اختصاص الاولى بالامر والنهي وعدم اختصاص الثانية بهما بل تعم ما يكون مقتضى الصحة فيه غير الامر والثمرة فيه رفع مقتضى الصحة مطلقا او في الجملة او ابقائه كذلك الثامنة ما ذكره المحقق القمي ره تبعا لبعض من سبقه وهو ان مورد النزاع في الاولى ما اذا كان النسبة بين مورد الامر والنهي عموما من وجه مثل صل ولا تغصب وفي الثانية ما اذا كانت عموما مطلقا مثل صل ولا تصل في الدار المغصوبة التاسعة وهي اقواها في النظر ما ذكره صاحب الفصول وهو ان محل النزاع في الاولى ما اذا تعلق الامر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة وان كان بينهما العموم مطلقا وفي الثانية ما اذا اتحدتا حقيقة وتغايرتا بمجرد الاطلاق والتقييد بان تعلق الامر بالمطلق والنهي بالمقيد وبعبارة اخرى النزاع في الاولى مختص بما اذا تعلق الامر والنهي بعنوانين مختلفين حقيقة سواء كان النسبة بينهما عموما من وجه مثل صل ولا تغصب او عموما مطلقا مثل صل ولا تغصب في الصلوة وفي الثانية مختص بما اذا اتحد العنوانان حقيقة سواء كان بينهما عموم من وجه مثل صل صلوة المغرب ولا تصل في المكان المغصوب وعموم مطلق مثل صل ولا تصل في الدار المغصوبة قيل ومما يشهد بصحة هذا الفرق التأمل في عناوينهم وادلتهم وامثلتهم حتى ان المثال المعروف من قولهم صل ولا تغصب قبيل العموم المطلق من جهة ان المأمور به فيه مختص بالصلوة والمنهي عنه فيه هو الغصب الشامل للصلوة وغيرها نظرا الى ان النهي يفيد سريان الحكم الى جميع الافراد وفيه نظر والحق ان شيئا من التأمل المذكورة لا يحل العقدة وان كان بعضها اقوى من بعض في مقام الحل ولا نضايق في القول بكون بعض الوجوه باعثا على افراد من افرد الا ان فعله تماما لا وجه له حقيقة ولذا نرى علماء الاصول مختلفين في ذلك فمنهم من خلط المسئلتين كالشيخ الشيخ ومنهم من اكتفى باحديهما كالفاضلين في المعارج والتهذيب والثاني الشهيدين في التمهيد وغيرهما ومنهم من جمع بينهما افرادا كالفاضل في النهاية وصاحب المعالم والوافية فيهما والغزالي والفخري والآمدي والحاجبي الانصاف ان توجيه المحقق القمي ره اقوى من اكثر التوجيهات بمقتضى النظر البدوي ومع ذلك لا يسمن ولا يغني التحقيق يقتضي ان يقال ان جهة البحث في المسئلة الاولى هي امكان جواز اجتماع المتضادين في الواحد الشخصي وعدمه بان يكون النزاع في انه هل يمكن عقلا اجتماع المتضادين في الفرد الواحد مع تعدد جهتي الامر والنهي فكلا القسمين وغيرهما داخل في محل النزاع ولا دخل لاعتبار المندوحة وعدمها في هذه الجهة وان كانت هي لزوم التكليف بما لا يطاق وعدمه جهة الوحدة بان يحصل من جهة توجه الامر والنهي الى الشيء الواحد فيمكن اخراج بعض صور المسئلة الحاصلة بملاحظة وجود المندوحة وعدمها من محل النزاع في تلك المسئلة والاظهر في النظر ان جهة النزاع هي الجهة الاولى فيشمل النزاع جميع الاقسام فلا حاجة الى افراد المسئلتين بل لا بد من الاكتفاء بالاولى وان كانت الثانية ايضا عامة بالنسبة الى القسمين كما يظهر من تقسيمهم المنهي عنه الى اقسام منها المنهي عنه لوصف ملازم او المتحد معه في الوجود وقد مثلوا له بصل ولا تغصب مع انه من قبيل العام من وجه فانها مع عمومها من جزئيات الاولى ومما يشهد بعموم النزاع في الاولى ايضا للقسمين تمسك المجوزين بالعبادات المكروهة مع ان النسبة فيها من قبيل العموم المطلق فان قيل لم نفهم الفرق بين الجهتين اللتين جعل المناط الفرق بينهما مع ان الجمع بين المتضادين يستلزم التكليف بما لا يطاق قلت الفرق بينهما واضح فان المراد من جواز اجتماع المتضادين هو الامكان المقابل للامتناع ومن جواز التكليف بما لا يطاق هو المقابل للقبح فليس النزاع في احدهما عين النزاع في الآخر فتأمل عقلا وحلا

ثم اننا قد تصفحنا اختلافهم في مبحث اجتماع الامر والنهي في الجواز وعدمه مع اتفاقهم في مبحث التعادل والتراجيح على الرجوع في العامين من وجه الى المرجحات مع عدمها فالحكم بالتخيير كما ذهب اليه بعضهم او التساقط والرجوع الى الاصول كما اختاره آخرون فيستفاد منه ان الحكم بعد جواز اجتماع الامر والنهي متفرع عندهم والا لوجب الحكم بالعمل بكليهما وعدم الرجوع الى المرجحات لعدم التعارض حينئذ فهذا الوفاق مسائل لذلك الخلاف في طريق دفعه ان يقال ان العموم والخصوص من وجه قد يكون بين المأمور به والمنهي عنه كما في صل ولا تغصب وقد يكون بين متعلقيهما كما في اكرم العالم ولا تكرم الفاسق والظاهر ان محل نزاعهم في مبحث اجتماع الامر والنهي هو الاول كما يشهد به تمثيلهم بصل ولا تغصب مع تصريح بعضهم ايضا ووجه الفرق بينهما ان الاول يكون العموم فيه من قبيل العموم الاصولي والعموم من النزاع انما في الاول دون الثاني لان شمول العام الاصولي لافراده انما هو على سبيل الحقيقة ومن جهة الوضع فيلزم فيه الامر بعين ما نهي عنه من غير ملاحظة تخيير فيرجع الى الاجتماع الامري الذي اتفقوا على عدم جوازه بخلاف العام المنطقي فيرجع الامر فيه الى الاجتماع المأموري ويمكن الايراد بمنع هذا الفرق فان الاحكام ان قلنا بانها تتعلق بالطبايع فيجب القول بالجواز في المقامين وان قلنا بانها تتعلق بالافراد فكذلك فالفرق تحكم محض الا ان مورد الحكم هو اصل الاكرام مثلا لا نا نطلب في رد عليه العالم والفاسق متعلقان له فانهم في الاولى اوثق في وجه الفرق ان ماهية الاكرام في المقامين واحدة وان قلنا بانها تتعلق بالافراد فكذلك بخلاف ماهية الصلوة والغصب فانهما متغايرتان وان كانتا موجودتين بوجود واحد فالجواز في الثاني انما هو لتغاير موردي الامر والنهي فيه بخلاف الاول فلئن قلت الاكرامان الحاصلان متغايران لاجل اعتبار الاضافة الى العالم والفاسق فلا فرق بين الصورتين قلت ان اريد انهما متغايران باعتبار ما فمسلم لكنه لا يجدي اذ ليس المغايرة الاعتبارية الا يكفي وان اريد انهما متغايران حقيقة فممنوع كيف لا وقد صرح اهل المعقول بان الاضافات لا تحقق لها في الخارج بل هي من الاعراض الموجودة في الذهن والشاهد على عدم صلاحيتها منشأ للتغاير ان الاكرام في المقامين يجمع عطف الاكرام المضاف الى شيء آخر بان يقال اكرم زيدا واكرم عمرا بخلاف ان يقال صل واغصب و النحو ان الاضافات لا تصير موجبة للتغاير الحقيقي في الصور والملاحق على قسمين احدهما ما يعرض الفعل ولا ويبالذات والفرد ثانيا وبالعرض باعتبار اتحاده مع الماهية في الوجود والاول كالسواد والبياض وغيرهما والثاني كالوجوب للصلوة

[illegible]

[illegible]

فيشمل العموم الاصولي والمنطقي وان كان مثل العموم الاصولي في قاموس

في المباحث المتعلقة بالأوامر التوصلية

مثلا فاذا فرضنا في السير مثلا ان الخشبية تقتضي الإباحة والسيرية ايضا تقتضيها فلا يقال ان الموجود بالفعل مباح وهكذا نقول فيما نحن فيه فانه لا يقال للاكرام المتعلق بالعالم المتعلق

بالفاسق انهما اكرامان حقيقة لعدم عروضه للماهية بل للفرد هذا غاية ما يمكن ان يقال في الفرق وهو بعد محل تامل وقد بيّنا مقتضى التحقيق في مقام آخر **عقد وحل**

مما يوهم التناقض حكم المحقق القمي ره وبعض آخر في مبحث النهي عن العبادات والمعاملات بان الاصل هو الفساد مطلقا وذهابه الى العمل بالبرائة في الشك في الشرطية والجزئية

توضيحه ان الشك في العبادات يتصور على وجهين الاول ان يشك في اصل جعل الشارع لعبادة مخصوصة كالصلوة المكيفية بكيفية خاصة والثاني ان يشك بعد العلم بثبوت

اصل الجعل في اندراج فرد خاص تحت عنوان المكلف به كان يشك في اندراج الصلوة الفاقدة للسورة في عنوان الصلوة المحقق تعلق الجعل الشرعي بها وهذا الشك في

الحقيقة راجع الى الشك في الجزئية والشرطية لان مرجع الشك في الاندراج عند التحقيق الى الشك في ان الشارع هل جعل الحكم المعلوم الثبوت في الجملة بالنسبة الى الطبيعة المطلقة

كمطلق طبيعة الصلوة او الطبيعة المقيدة الخاصة فيرجع الامر الى الشك في الاطلاق والاشتراط فمقتضى الحكم بان الاصل في العبادات الفساد هو فساد مثل الصلوة المذكورة المشكوك

فيها ومقتضى الحكم بالبرائة في مسئلة الشك في الشرائط والاجزاء هو صحتها فهو تناقض ظاهر ويمكن ان يقال في دفعه وجوه احدها ان الحكم بالفساد بمقتضى الاصل الاولي

اعني اصالة الحظر والصحة بمقتضى الاصل الثانوي اعني البرائة وثانيها ان الحكم بالفساد في مسئلة النهي ناظر الى القسم الاول من الشك وبالصحة في مسئلة البرائة الى الثاني

وثالثها ان الحكم بالفساد انما هو بمقتضى الاصل العملي وهو استصحاب حال العقل وبالصحة بمقتضى الاصل اللفظي وهو الاطلاق ورابعها ان المراد من الاول هو الاصل الاولي

ومن الثاني هو الاصل الثانوي مع كون كل من الاصلين هو العقل فهو يحكم بحسب نظره البدوي بالفساد نظرا الى الاحتياط وبحسب نظره التاملي بالصحة نظرا الى قبح البيان

الشارع وفي الكل نظر اما الاول فلما قيل من انه توجيه بما لا يرضى به صاحبه فان المحقق المذكور ممن يقول بكون الاصل الاولي والثانوي كليهما هو البرائة

بحكم العقل نعم يتم ذلك عند القائل بالاصلين لما ثبت العقلاء على الاصل الثانوي بعد حكم العقل بالاصل الاولي كما عليه الشريف المحقق ره واما الادلة البرائية كما عليه

بعضهم واما الثاني فلان كلامه عام ولم يقيد بالاستصحاب فلا وجه للتخصيص واما الثالث فهو وان كان مناسبا لما بنى عليه في مبحث الصحيح والاعم تبعا للاستاد الوحيد حيث

جعل الثمرة بين القولين ان الاصل في الشك في الشرائط والاجزاء على الثاني هو البرائة اخذا بالاطلاق وعلى الاول هو الاشتغال لعدم الاطلاق حتى يتمسك به وهو

من الاعميين ويسلك البرائة بحسب الاصل اللفظي وقد حكم بالفساد في مسئلة النهي بمقتضى الاستصحاب الا انه مردود بان البحث في مسئلة البرائة انما هو بحسب مقتضى الاصل

العملي مع قطع النظر عن الاطلاق كما هو ظاهر عند المتامل واما الرابع فلان العقل لا يحكم الا بعد التامل في جهات الحسن والقبح بقدر ما يتمكن منه فلا يمكن له حكمان مختلفان

في موضوع واحد ولعل الذي يخطر بالبال في دفعه ان جعل الاصل الفساد انما هو بالنظر الى اصل مرحلة العبادات وكونها توقيفية فيجب متابعة الشارع فيها فلا بد من التتبع

لتحصيل ما اراده الشارع وجعل الصحة انما هو بالنظر الى ما يحكم به ادلة البرائة بعد الفحص وثبوت الاشتغال وعدم العثور على دليل يدل على ان القيد المشكوك من المعلوم ان

لا يجب الاتيان به وان الجهل لا يتعلق به التكليف ويشهد بهذا التوجيه ما ذكره في مبحث البرائة والاستصحاب في الايراد على كلام المحقق الخوانساري ره فراجع وحاصل ان العبادات

يكفي مجرد الشك في فسادها قبل ثبوت شيء منها والاشتغال بالذمة بها اما بعد ذلك فلا بد من الاتيان بالمعلوم مع نفي الزائد بالاصل وهذا نظير ما ذكره المحققون ومنهم المحقق

المذكور في مبحث المخصص من وجوب مع كفاية الظن بعده فليتدبر **عقد وحل** لعلك تطلع بعض ما حررناه في فن الاصول تجد فيه انا ذكرنا

ان التحريم من احد طرفي المعاملة لا يستلزم التحريم من الآخر وبعد حكمنا بان الفساد من احد طرفيها يستلزم الفساد من الطرف الآخر متمسكين بان الفساد امر نسبي قائم بالمنتسبين

فلا يمكن قيامه بطرف واحد اذ العقد مركب لا يتصور فيه التبعض بالنسبة الى التحقق والفساد وهو المراد من قولهم المعاملة لا تتبعض صحة وفسادا فان وجدته فلا تبادر الى

القدح والدق ولا تنسبنا القائل الى العقد عن الحق لما يتلجلج في صدرك من شبهة ان يسري الفساد من احد الطرفين الى الآخر مع انه الفرع ولا يسري التحريم منه اليه مع انه الاصل

فاستمع لما يتلى عليك قولك ان الفساد هو الفرع لو سلم لا يثبت ما تريده من ترتب الفساد على الحرمة فالنهي يقتضي الحرمة وهي تقتضي الفساد واين لك هذا من حيث السراية نعم لك

ان تاخذ ما نبهناك به من لزوم منافاة الامر النسبي بالمنتسبين فنقول ان النكاح مثلا امر نسبي بسيط واحد لا يجتمع فيه الحكمان وهذا هو الذي حمل المحقق والشهيد الثاني

وغيرهما على القول بالسراية وربما يجعل ذلك النكتة في تخصيص الله تعالى حكم محرمات النكاح بالرجال وبرده ان العقد لما ثار في القابل كان له ايجابا وقبولا فيمكن اختلاف

المصلحة فيه باحد الاعتبارين دون الآخر مضافا الى ما قيل من ان العقد لو كان بسيطا لامتنع اتصاف الطرفين به لاستحالة قيام العرض الواحد بمحلين وان كان فيه ما فيه

كما ابطلنا القول بالاطلاق في السراية ابطلنا القول بالتفصيل فيها بين ما اذا كانت المعاملة منهيا عنها لامر خارج فيسري في الاول دون الثاني ان غاية ما يتمسك

به فيه ان القسم الاول يقتضي تحريمه فسادا على ما تبين في محله فلما كان فاسدا والفساد لا يتبعض كان محرما من الجانب الآخر واما القسم الثاني فلا يدل النهي فيه على الفساد

فلا يستلزم حرمة الآخر الا من باب الاعانة على الاثم والثمرة بين الحرمة الذاتية والحرمة من باب الاعانة على الاثم ان الثانية تتوقف على صدق الاعانة على الاثم وهو موقوف

على كون الفعل اثما بان لا يكون الفاعل جاهلا او ناسيا وقد قصد ترتب الحرام وحصول الترتب على ما اختاره الفاضل النراقي ره وغيره ولذا يحكم بحرمة بيع العنب ليعمل خمرا

دون بيعه ممن يعمل خمرا وهو ضعيف لانه لو اريد ان الفساد يستلزم الحرمة الذاتية فممنوع وان اريد انه يستلزم الحرمة التشريعية فمسلم لكنه خارج عن محل البحث وكيف كان

فالثمرة تظهر في موارد كثيرة منها اختلاف حكم المتبايعين بعد الزوال من يوم الجمعة اذا كان احدهما مكلفا بصلوة الجمعة دون الآخر خصّصنا النهي بالاول **عقد**

وحل انه كل من يتتبع في كتب الاصول يجد ان اختلافهم في تحديد المنطوق والمفهوم وتقسيمهما واختلاف كلماتهم فيهما طردا وعكسا نقضا ومنعا مما يكون

نظيره في غاية القلة فاذا تتبعت وصدقتنا فيما ادعيناه فاطلب منا كلمة جامعة لما بطن وظهر من تحلل بها العقدة مما ادخرناه من اساتيدنا جزاهم الله عنا خير الجزاء فلو

طلبتها وجدتها حاضرة عندك وهي ان المعنى المقصود للمتكلم باللفظ اما ان يكون مفصولا بتبعا الاول يتصور على وجوه احدها ان يكون معنى مطابقيا للفظ وثانيها ان يكون

في المباحث المتعلقة بالمنطوق والمفهوم

مدلولا تضمنيا له بان يكون المعنى المقصود من اللفظ ابتداء جزء المعنى آخر فيكون حينئذ من حيث انه في ضمن الكل مقصودا ابتداء او لو كان من حيث انه في ضمن الكل مقصودا ابتداء له وان كان من حيث انه جزء ومدلولا تضمنيا غير مستقل مقصودا تبعا للكل وثالثها ان يكون عنوانا وحكاية للمعنى المطابقي ورابعها ان يكون من محتملات المعنى المطابقي مثال الاول والثاني ظاهر ومثال الثالث هو المدلول الالتزامي في دلالة التنبيه مثل العلية المدلول عليها بقوله صلى الله عليه وآله كفر فان الامر بالتكفير يمكن ان يراد به طلب فعل التكفير مطلقا وان يراد به طلب التكفير على وجه الجزاء على الوقاع فبعد حصول الاقتران بين الكلامين لغير المناسبة بين ظاهر الحكم بعلية الوقاع للتكفير فعلية الوقاع وجه عنوان المعنى المطابقي مقصود من اللفظ ابتداء وان لم يكن دلالة اللفظ عليها مطابقة ولا تضمنا لا يقال اذا كان المدلول مدلولا التزاميا فكيف يكون مقصودا ابتدائيا مع ان المعنى الالتزامي هو التبعية لانا نقول لا منافاة بين كون الشيء مدلولا عليه بالدلالة الالتزامية وكونه مقصودا من اللفظ ابتداء كما في الكناية بالنسبة الى المعنى التبعي على ما ذكره بعضهم ومثال الرابع المدلول بدلالة الاشارة مثل كون ستة اشهر اقل الحمل المستفاد من الآيتين فان قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا يدل مطابقة على ان زمان مجموع الامرين ثلثون شهرا وهو معنى مجمل مبهم محتمل لامور منها ان يكون الحمل في ستة اشهر والفصال في اربعة وعشرين شهرا وهو معنى مقصود من اللفظ اذ هو احد محتملات المعنى المطابقي عقلا غاية الامر ان الشارع صرح باية اخرى هي قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين بتعين الاحتمال المذكور ولو لم يكن الاحتمال عقليا ولذا الاتيم ذلك بالآية الثانية ايضا الا بقوله لمن اراد ان يتم الرضاعة فلئن قلت ما ذكرته مخالف لصريح كلمات القوم حيث صرحوا بان المدلول بدلالة الاشارة مما لا يتعلق به القصد ويفهم تبعا اخرى المدلول الالتزامي وهو ما يلزم من الكلام بدون قصد المتكلم على ما هو المتعارف من المحاورات قلت مرادهم من قولهم انه لا يكون مقصودا انه لا يتعلق به القصد بخصوصه ومرادنا من القول بتعلق القصد به انه يكون من محتملات المعنى المطابقي والمعنى المطابقي مقصود بالبديهة فلا تنافي بينهما والثاني اعني كون المعنى مقصودا تبعا ينقسم على وجهين فانه الاول ان يكون لازما للمعنى الذي استعمل فيه اللفظ بحيث يمتنع التفكيك بينهما من غير مدخلية للفظ في الدلالة عليه كوجوب المقدمة فانه لازم لوجوبها بحيث لا ينفك عنه عقلا ولا يكون اللفظ دالا عليه بل يكون ثابتا بثبوت المعنى الذي دل عليه اللفظ ولذا قرر في باب المقدمة ان النزاع انما هو في الملازمة العقلية دون غيرها ومثل حرمة الضد لما يقتضي يستلزم من وجوب المامور به والثاني ان يكون بينه وبين المعنى المستعمل فيه اللفظ علاقة ولزوم بحيث يستحيل الانفكاك بينهما عقلا كمفهوم الشرط والوصف وغيرهما من المفاهيم فان ثبوت الاكرام لزيد عند مجيئه الذي يدل عليه قولنا ان جاءك زيد فاكرمه لا يستلزم عقلا انتفائه عند عدم المجيء الا ان التعليق في اللفظ يقتضيه فللفظ مدخلية فيه اذا عرفت ذلك فاعلم ان ما كان مقصودا باللفظ للمتكلم باقسامها الاربعة من المنطوق وهيا عد على ذلك لفظ المنطوق واما المفهوم فالمراد منه هو المعنى الثاني من معنيي المقصود التبعي لوضوح ان ما يفهم من اللفظ ولا مدخلية له فيه لا يسمى مفهوما فالحق ان مثل وجوب المقدمة وحرمة الضد لا يكون مفهوما ولا منطوقا بل يكون واسطة بينهما ولا ينافي كلماتهم فانهم لم يصرحوا بكونه منطوقا وان صرحوا بعدم كونه مفهوما بل ربما يظهر التصريح بما ذكرناه في كلماتهم وكذا المدلول التبعي في الكناية واما المعنى الحقيقي الذي استعمل فيه اعني الملزوم فان قلنا ان المستعمل فيه هو الذي قصد ابتداء من غير ان يقصد قبله شيء فهو منطوق وان قلنا انه الذي قصد للانتقال الى غيره وجعل عنوانا له فلا يكون منطوقا ولا مفهوما فافهم فان قلت يلزم على الضابطة المذكورة ان لا يكون مفهوم الموافقة مفهوما لانه لا يفهم الا من باب اللزوم والعلاقة حيث ان ثبوت الحكم للادنى يستلزم ثبوته للاعلى ولا مدخلية للفظ فيه قلت كانك لم تفرق بين التلفظ بطريق الاولوية ومفهوم الموافقة فان الاول لما لم يكن للفظ مدخل فيه بل حكم فيه بثبوت الحكم للفرع الاقوى بسبب وجود الجامع فيه بحكم العقل والثاني ما كان للفظ مدخل فيه فيذكر فيه الادنى لينتقل منه الى الاعلى بطريق اكد وهو المقصود من اللفظ حقيقة هذا غاية ما يمكن من بيان الفرق بين المنطوق والمفهوم وهو بيان لطيف وضابط شريف الا انه يرد عليه اشكال اشار اليه المطرزي في شرح المنظومة **عقد وحل** مما نبه على حال الاحكام العرفية المجازات فهل هي داخلة في المنطوق او المفهوم وعلى الاول هل هي من المنطوق الصريح او غير الصريح والذي ينبغي ان يقال انه تحقيق ان المجاز في الاسناد مثل انبت الربيع البقل لا اشكال فيه اذ ليس في المنطوق والمعنى المطابقي تجوز وانما حصل التجوز في امر عقلي واما المجاز في الحذف فهو داخل في دلالة الاقتضاء التي جعلناها من المنطوق اي المنطوق الغير الصريح واما المجاز اللغوي ففي بدو الامر يدخل تحت المنطوق الصريح او الغير الصريح وجهان في ظاهر النظر وصرح بالاول بعض الاجلة نظرا الى ان استعمال اللفظ في خصوص المعنى المجازي والدلالة عليه على نحو الحقيقة وقد تحقق الوضع النوعي بالنسبة اليه فيندرج في المطابقة وبعض اخر بالثاني نظرا الى ان الدلالة الحاصلة فيه انما هي بطريق الالتزام كما نص عليه علماء البيان وذكر بعض الافاضل تفصيلا حاصله ان المدلول المجازي اما ان يكون موضوعا للحكم المستفاد من الخطاب او نفس الحكم وعلى الثاني اما ان يكون الحكم موضوع مذكورا ام لا وامثلتها ان يقال في الحمام رايت اسدا ضرب مثالا الى من جاءك فبشره بالسوط فالاول خارج عن الامرين لعدم صدق حد شيء منهما عليه بحيث ينفيهما الحكم ثم هو مدلول مطابقي ولا يكفي ذلك مؤنة المنطوق الغير الصريح لابتنائه مع ذلك على كونه حكما لموضوع مذكور والثاني من المنطوق الصريح لكونه مصداقا لحده لانه مدلول مطابقي بالنظر الى الوضع النوعي المجازي والثالث من المفهوم لصدق حده عليه وقال في القوانين ان الذي يظهر من تمثيلهم بالامثلة المذكورة ان دلالة الاقتضاء مختصة بالمجاز في الاعراب بما يكون قرينته العقل ولم يكن لفظيا فعلى هذا فدلالة قولنا رايت اسدا يرمي على الشجاع ونحو ذلك يكون من باب المنطوق الصريح او لابد من ذكر قسم اخر ليشمل سائر المجازات ويمكن دعوى ان مثل قوله تعالى واسئل القرية يمكن ان يكون من باب المجاز في الحذف وان يكون من باب المجاز في اللفظ وما ذكره انما يتم ان ثبت انه من قبيل الاول وثبوته ثم بل يمكن ان يكون من قبيل الثاني ويكون قرينته لفظية وهي نسبة السؤال غاية الامر ان العقل يحكم بانه لا معنى لسؤال القرية وهذا لا يوجب ان يكون القرينة عقلية فان الحاكم بارادة المعنى المجازي في كل موضع اريد والحاكم بكون اللفظ قرينة عليه هو العقل حتى في مثل رايت اسدا يرمي ايضا فالمجازات المذكورة لا فرق بينهما وكيف يمكن جعل القسمة غير شاملة لجميع الاقسام مع انه يستلزم دعوى خفاء مثل هذا الامر الواضح عن انظار المحققين فهذا الكلام في غاية من الاشكال فان المجاز الذي يكون قرينته العقل هو ما يثبت التجوز فيه بسبب القرينة العقلية سوى

بيان ضابط التفريق

في تحقيق المجازات من المنطوق والمفهوم

في المباحث المتعلقة بالمنطوق والمفهوم

كان من جهة حكمه بعد الفحص او لا التميز او عدم التمييز كذلك على هذا فالمثال الذي ذكر للمجاز في الاعراب بوجهين المجاز الذي قرينته العقل فان المراد الفصل على سبيل منع الخلو فلا ٢٥ بان لا يكون المثالين

يجيء بعده ان اراد اللف والنشر على سبيل الترتيب فهو بعد لان يقال ان تذكر الفصحة بحسب العقل انما وقع في الثاني فهو المراد بما يكون قرينته العقل وهو على انه للابرار وان

اراد المجاز في الاعراب ما يكون توقف صحته شرعا كالمثال الثالث فهو غير سديد اذ ليس ذلك من قبيل المجاز في الاعراب منه يظهر ان الحصر في الثلاثة التي ذكروا في المجاز

في الاعراب ما يكون قرينته عقلية وما يكون قرينته لفظية غير حاصر ان اراد من المجاز في الاعراب ومن المجاز الذي قرينته العقل غير الامثلة المذكورة في كلامه فاسقطها

ما ادعاه من تلك الامثلة فما لا وجه له واما ما اورده عليه صاحب الفصول من ان ادخال المجاز في المنطوق الصريح غير سديد لانه ليس بدلالة مطابقية فهو تم بعد تماميته

مبنا ولعلها غير مسلمة عند القائل وتفصيل الاجمال على وجه ينكشف به حقيقة الحال ان المشهور في تعريف الدلالات الثلاث ان دلالة اللفظ على تمام الموضوع له

مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى خارجه التزام وبعضهم عمم الموضوع له بالنسبة الحقيقي وغيره ليدخل المجاز في تعريف المطابقة ويشكل الامر حينئذ بالنسبة الى دلالة

الالتزام اذ لا يوجد لازم يكون خارجا عن الموضوع له بهذا المعنى بل كل ما يوجد من اللوازم فهو الموضوع له ولذا عدل بعضهم كشريف العلماء عن التعريف على الوجه

المذكور الى التعريف بوجه آخر وهو اعتبار المراد في التعريف لا الموضوع له فان التعريف على هذا الوجه لا يرد عليه الاشكال المذكور لان لازم المعنى لا يكون مرادا من اللفظ وبدخل

المجاز في تعريف المطابقة الا انه محل نظر ايضا اما اولا فلان بعض الحدود ينتقض ببعض آخر وذلك لان جزء المفهوم غير جزء الماهية فرب شيء يكون جزء المفهوم شيء ولا يكون جزء

الماهية كالبصر فانه جزء لمفهوم العمى ولا يكون جزء الماهية ولذا بعد لالة عليه من دلالة الالتزام لا التضمن وبمثل هذا اجاب القائلون بكون الالفاظ اسامي للمعاني الصحيحة عما اورد

عليهم الاعميون من انه يلزم على قولهم ان يكون الشرائط اجزاء كالاجزاء وتوضيح الجواب انه يلزم كونها اجزاء للمفهوم لا الماهية ولا غائلة فيه نعم نقول مفهوم الجملة الشرطية صفة ذلو

وغيرها مركب من المنطوق والمفهوم فيصدق على دلالتها على المنطوق انها دلالة اللفظ على جزء المراد فيلزم ان يكون تضمنا مع انها مطابقة وان جعلت من المطابقة يلزم ان

يجعل دلالتها على المفهوم كذلك ايضا مع انها من الالتزام واما ثانيا فلان اللازم على قسمين احدهما ما يكون مقصودا مع الملزوم بذكر اللفظ وثانيهما ما لا يكون مقصودا

معه كالجود للازم لحاتم وتعريف الالتزام بما ذكر لا يشمل الاول بل يختص بالثاني لان اللازم بالمعنى الاول لا يكون خارجا عن المراد بل يكون داخلا فيه الا ان يقيد المراد

بكونه مرادا ابتداء والحق ان الاسد ان يقال دلالة اللفظ على تمام المستعمل فيه مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى الخارج عنه التزام ولا يرد عليه شيء من الايرادات المذكورة

فكلام صاحب الفصول انما يتم اذا عرف الدلالات على الوجه الاول واما اذا عرفت على احد الوجهين الاخيرين او يقال بالوضع النوعي للمجازات وعدم اعتبار توقيفية الآحاد فيها

كما عليه بعضهم فيدخل في المنطوق الصريح لاندراجها تحت عنوان المدلول المطابقي كما هو مهد ومن هنا صرح بعضهم كصاحب الاشارات بانه من المنطوق الصريح مضافا الى

انه لو خص المطابقة في كلامهم بالحقيقة لم يتم الحصر ولا سيما في كلامهم بالحقيقة مع ظهوره منهم هذا ولكن التحقيق ورود الايراد لان المجازات داخلة في المنطوق الغير الصريح

وذلك لانهم اختلفوا في كون الدال على المعنى المجازي هو القرينة او المركب منها ومن اللفظ او اللفظ بشرط القرينة على اقوال والحق هو الاخير وليس هذا الا معنى دلالة الاقتضاء

اذ هي اقتضاء اللفظ للمدلول الخارج عن المعنى بالقرينة فلا بد من جعل المجازات من دلالة الاقتضاء التي هي قسم من المنطوق الغير الصريح مع ان دلالة الالفاظ على المعاني المجازية

انما هي بتوسط شيء آخر وتقرير ذلك بوجهين احدهما ان الانتقال الى المعنى المجازي انما يحصل باقتران اللفظ بالقرينة وثانيهما انه ينتقل من المعنى الحقيقي الى المجازي بالعلاقة

التي بينهما الا ترى انه لا يمكن الاستعمال في غير المعنى الحقيقي اذا لم يكن بينهما علاقة فاشترطوا وجود العلاقة ليحصل اللزوم كما صرح به المحقق القمي ره في اوائل القوانين

وكيف كان فلا يدل اللفظ الا بالالتزام مع ان العضدي صرح في تعريف المنطوق الصريح باعتبار الوضع ولم ينكر من ذلك احد فيعلم ان الاصطلاح جار عليه اعلم ان هذا

الذي ذكرناه انما هو بالنسبة الى اللفظ الذي اريد منه المعنى المجازي كالقرينة على احد الوجهين المذكورين لان ذلك محل الاشكال وموضع القيل والقال واما القرينة الدالة

على ارادة المعنى المجازي فتكون في الاغلب بطريق الالتزام وتندرج في دلالة الاقتضاء فيكون من المنطوق الغير الصريح وقد حصل الخلط بين المقامين في كلماتهم فلا تغفل

عقد وحل قد يستشكل في عدهم الدلالة التضمنية من المنطوق الصريح نظرا الى ان الجزء فيها لا يكون ملحوظا حال الدلالة ولا مفهوما من اللفظ فيكون من

الدلالة التبعية العقلية فلا تكون دلالة لفظية فضلا عن ان تكون منطوقا صريحا وانا لو جددنا النظر فيما حققنا لا نحتاج الى غيره في الدفع الا انا نزيدك هنا بيانا

للتنبيه والتوضيح فنقول ان اريد من التضمن معناها المصطلح عند اهل الميزان والبيان من دلالة اللفظ على جزء ما وضع له في ضمن الكل معتبرا فيها انضمامه الى الاجزاء

الاخر فلا شك في انها من الدلالة اللفظية الوضعية اذ هي المطابقة حقيقة وليس بينهما تغاير الا بالاعتبار والحيثية وان اريد منها الدلالة على نفس الجزء مجردا عن باقي

الاجزاء كما يشعر به ما ذكره المستشكل في كلامه حيث جعل الجزء من قبيل المقدمة لوضوح ان المقدمة انما هي نفس الجزء من حيث هو جزء بعد كونها من الدلالة اللفظية مسلم

لكنها خارجة عن المراد ومحل الكلام وهذا وان كان في غاية الوضوح الا انا لا نبالي بتوضيح الواضح تكتفي فيه بيانا صدر عن بعض الافاضل ملخصه ان اللفظ اما ان

يكون موضوعا للمفهوم المركب الملحوظ على وجه التفصيل ويعبر عنه في لسان اهل المعقول بالاجزاء بالاسر كما اذا وضع لفظ الانسان بازاء الحيوان الناطق الملحوظ على وجه التفصيل

بالنسبة الجزئين واما ان يكون موضوعا لمعنى وحداني ينحل في الخارج او الذهن الى متعدد وح فذلك الكل قد يكون ملحوظا بوجه ما وقد يكون ملحوظا بالكنه وعلى التقديرين

اما ان يكون السامع عالما بحقيقته مستحضرا لها حين السماع او لا بل يكون متصورا له بالوجه والدلالة التضمنية في كل من الصور حاصلة بالدلالة المطابقية تابعة لها

فاذا دل اللفظ على الكل وانتقل السامع اليه عند سماع اللفظ فقد انتقل الى اجزائه على حسب انتقاله الى الكل فان كان بالتفصيل فبالتفصيل وان كان بالاجمال فبالاجمال

فيكون دلالته على الاجزاء على نحو دلالته على الكل ومما بيناه يظهر لك اندفاع توهم ان هذا الاشكال يصلح لاخراج الدلالة التضمنية عن حد الدلالة وجعلها غير كلية

الانتفاء فيه على ما ذكر من انها كون الشيء بحيث يفهم منه العلم والحق فيهم الشيء الثاني ولذا اعتبر في دلالة الالتزام كون اللزوم بينا بالمعنى الاخص فتدبر **عقد وحل**

في بيان ان المجاز داخل في اي قسم من المنطوق والمفهوم

في تحقيق ان الدلالة التضمنية من المنطوق الصريح

في المباحث المتعلقة بالمنطوق والمفهوم

قال شيخنا البهائي ره في حاشية زبدته على ما حكى عنه بعد التمثيل للاشارة بالآيتين وبيان ان اقل الحمل ليس مقصودا فيهما وانما قلنا ليس مقصودا في الآيتين لم نقل من الآيتين تركا بيانها انما للاولى منهما وتبعه في احبيا اللفظ الاول على الثاني المحقق القمي ره والذي ينكشف به الفرق وينحل به عقد هذا المعنى وجوه احدها ما ذكره المحقق المذكور في حاشية القوانين من ان الذي يقتضيه النظر فيه ان يكون المقصود منه مغايرا للمقصود فيه فالمقصود في الآيتين هو مفردات الكلام والنسبة الجزئية الحاصلة فيه فالذي قصد من الآيتين من حيث انهما كلامان نسبة مفصلة بيان تعب الام في احديهما وبيان مدة الفصال في الاخرى مثلا وهو الذي قصد في الآيتين من حيث انهما كلمات نسب هذا المعنى في ان يكون المقصود من الآيتين من حيث انهما آيتان اعني المجموع من حيث المجموع بيان اقل الحمل والحاصل ان المقصود في الآيتين بيان المعنيين الاولين والمقصود منهما من حيث هما اقل الحمل وفيه ما لا يخفى فان ظاهره يعطي انه اعتبر الآيتين في احد المقامين من قبيل الكل المجموعي وفي الآخر من قبيل الكل الافرادي وهو خلاف الظاهر فان الظاهر اعتبار الاول في كلا المقامين فالاولى ان يقرر هذا الوجه بان مدلول الشيء غير المفهوم منه معنا غير المستفاد منه فالتعبير باللفظ الاول لافادة ان اقل الحمل ليس من قبيل المدلول والمعنى للآيتين بل من قبيل المفهوم والمستفاد منهما وذلك لان استفادة مطلب واحد من المجموع ممكن معقول واما دلالة المجموع عليه مع كونه خارجا عن مدلول مفرداته والفاظه بهيئته التركيبية فغير معقول فمدلول المجموع هو مجموع الامرين من تعب الام ومدة الفصال والحاصل ان فيها المعنى الاول بعبارتين مستقلتين في كلام من تامين غير معقول لاستقلال كل منهما في افادة معنى مستقل واما استنباط مطلب خارج عن معنى العبارة منهما فهو معقول وانت اذا تأملت على حقيقة هذا البيان تجد هذا الوجه منحلا الى وجهين ثانيهما ان ارادة مثل هذا المعنى عن مثل هاتين الآيتين من حيث المجموع خارجة عن قانون المخاطبات والمحاورات واما ارادة استنباطه منهما ولو بالنظر الى جمعهما والتأمل فيهما فليس كذلك فنفي احد الامرين واثبات الاخر انما هما بالنظر الى قانون المحاورة ويمكن ان يقرر هذا الوجه بتقرير اخر وهو انا لو حكمنا بان ذلك مقصود في الآيتين كان حكما مخرصا بالغيب لعدم موافقة ذلك لقانون المحاورة ويمكن ان يقرر بخلاف ما لو حكمنا بانه مقصود من الآيتين لعدم اباء عنه فلذلك اخترنا نفي الاول على نفي الثاني ومن هنا يندفع ما ربما يورد في المقام من ان عدم كون ذلك المطلب مقصودا لله تعالى غير معقول وكيف يمكن ان يفهم من كلام الله تعالى ما لا يكون مقصودا له توضيح الاندفاع انه غير مقصود بالنظر الى الكلام مع قطع النظر عن المتكلم وكلام الله تعالى مع عبارة مسوق على طبق المحاورات وهذا اللازم وامثاله لا يكون مقصودا اذا كان المتكلم غير الواجب تعالى شانه اذ ربما يلزم من الكلام امور لا يلتفت اليها المتكلم بل لا يرضى به بل ربما يكون مخالفا لمذهبه الا ترى ان اللازم من مذهب الاشاعرة من امكان رؤيته الله تعالى القول بالتجسيم وهم لا يقولون به مما ذكرناه يظهر على تقرير هذا الوجه بنحو اخر بصير وجها مستقلا وهو ان مراحل النظر فيه مرحلة ملاحظة اللفظ والمعنى التي هي ملاحظة الكلام من حيث هو كلام بخلاف المرحلة الاخرى فلو نقل ليس مقصودا من الآيتين لان المتكلم من حيث هو متكلم لا يمكن ان ينسب اليه عدم قصد ذلك ان امكن ان ينسب بالنظر الى الكلام من حيث هو ثالثها ما اشرنا اليه سابقا من ان هذا المعنى احد محتملات المعنى المطابقي لاية الحمل والفطام فيمكن ان يكون مقصودا منها ابتداء كما يتبين الاية الاخرى فلا يقال انه مقصود في الآيتين لكونه مقصودا في اية واحدة على هذا التقدير لكنه يقال انه مقصود من الآيتين من جهة ان ذلك تبين بالمجموع فلا وجه لنفي كونه مقصودا من الآيتين كنفي كونه مقصودا فيهما ولك ان تقرر هذا الوجه على طرز اخر وهو ان بيان هذا المطلب ليس مقصودا في الآيتين من حيث هما مجموع الآيتين تماما بل من مجموعهما باعتبار احديهما اما باعتبار اية الرضاع فظاهر واما باعتبار اية الحمل والفطام فلان تقدير احتمال الدليل الظاهر فيه نعم ينكشف عند هذا الاحتمال بعد ضم الاية الاخرى فهو مقصود من الآيتين جميعا من جهة ان نصف احديهما بصفة المتبينية رابعها الفرق بين المقصود عند المتكلم والمقصود عند المخاطب وهو تيم بدعوى افادة كلمة الظرف الاول وافادة كلمة الثاني الثاني وتوضيحه بمثال خارجي انه لو قال المولى اكرم يوم الجمعة رجلا يدخل داره وفرض ان مقصوده كل من يدخل الدار من الرجال لا خصوص رجل معين ان كان عالما بتحصل الداخل فالمخاطب لا يفهم من ظاهر الكلام الا تعليق الحكم على الرجل الداخل في الدار وبعد دخوله يوم الجمعة يعلم ان المقصود هو زيد مثلا فزيد ليس مقصودا في الكلام عند المتكلم لكنه مقصود مستفاد من الكلام عند المخاطب خامسها ان النظر فيه مشعر بوجود شيء المقصود بخلاف غيره او نظيره ذلك بالتامل في قولك قصدت في الدنيا عدم الفناء والعيش الهنيء وقولك قصدت من الدنيا ذلك فان الاول يشعر منه الذوق السليم دون الثاني فتأمل في هذا المقام تجد هذا لطيفة فيه ولا تتوهم ان بعضها متحد مع بعض فان الاختلاف بينها بالاعتبار والحيثية كما هو الحال في غالب الوجوه التي تذكر في التوجيهات والاستدلالات ولولا الحيثيات والاعتبارات لبطلت الحكمة

عقد وحل مما يوجب توهم الناظر بحليل النظر ان كلمات الاصوليين لا تخلو عن تدافع بينها بعض عبارات القوم المذكورة في باب المفهوم والمنطوق مثل انهم فهموا الشرط او الوصف او غيرهما حجة حيث ان فرض ثبوت المفهوم للشيء بيانا للنزاع في الحجية وعدمها وان قولهم في تعريف الشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود ينافي نزاعهم في ثبوت المفهوم للشرط وعدمه وان تعليق الحكم على الشرط او الوصف او غيرهما هل يفيد الانتفاء عند الانتفاء مع ان التعليق معناه ايقاف شيء على شيء ومعه لا يمكن الاشكال في اقتضائه الانتفاء عند الانتفاء فاذ وجد مثل هذه العبارات فاحدس ان ما يرد عليها من الاشكال اما من تسامح القائل في التعبير واما من تسامح الناظر الغير الخبير فمن الاول ظاهر جعل العنوان ثبوت المفهوم وعدمه كما وقع في عبارة بعضهم سلم عن الايراد ومن الثاني نظر الخلط الناظر بعض اطلاقات الشرط مع بعض فان منها الاطلاق الاصولي وهو ما اشرنا اليه ومنها الاطلاق المنطقي وهو اطلاقه على ما يفيد تعليق الوجود على الوجود كقولهم ان كان هذا انسانا كان حيوانا حيث انه يفيد تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط ولا يفيد تعليق انتفائه على انتفائه ولذا حكموا بكون وضع المقدم في القياس الاستثنائي ناضيا بوضع التالي ولم يحكموا بكون رفع المقدم قاضيا برفع التالي ومنها الاطلاق المتعارف عند العرب وهو ما يفيد تعليق الانتفاء على الانتفاء ايضا كما في قوله اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء ومنها الاطلاق النحوي وهو الواقع بعد اداة وخواته معلقا عليه حصول الجملة التي بعده والمراد في المقام هو هذا فالمراد الجملة الشرطية لما يطلق عليه لفظ الشرط كما في بعض الاطلاقات الاخر ومع ملاحظته تعلم ان المعنى الذي ذكرناه فهو الاول واداة التعليق الظاهري اعني ذكر اللفظ عقيب كلمة ان واخواتها ...

في ذكر كلام الطيبي

في دفع بعض ما يورد على الاصوليين في مقامهم

في المباحث المتعلقة بالمنطوق والمفهوم

وكيف كان فالأولى العدل عن العنوان المذكور والغرض ههنا الإشارة فلا نطيل الكتاب **عقد وحل** اكمال الحق ان ساير الامور تردد امرها بين المنطوق والمفهوم
حتى وقع كثير من الاصوليين في التحير طالبا منا حل هذه العقدة فان كنت لما احطت به ظني ضعفي انجاح طلبتك لكني اكتفي ببيان حال بعض تلك الامور وهو مرقاة الى فهم حال
الباقي لاهل البصيرة والشعور فمنها مدلول الغاية فحكى غاية المامول عن الحسيل البصرة انه المنطوق مستندا الى ان الغاية لكيست كلاما مستقلا فلا بد فيه من اضمار
تقدير لتتميم الكلام والمقدر كالمذكور وحيث انه يضمر ما يسبقه الى الفهم العارف باللسان كتقدير مثل فاقربوهن بعد قوله حتى يطهرن فيكون مع الحكم عما بعد الغاية
بالمنطوق وبينما فيه بعد ظهور عدم الفرق بينها وبين سائر ما يفيد المفهوم من القيود كالشرط وغيره وفي مثل الغاية الاداتية على الغايات الاسمية كلفظ الآخر والانتهاء
والمنتهى وغيرها كما صدر عن بعضهم وتبلوح مع الفارق فالحق انه من قبيل المفهوم بالدلالة الالتزامية كغيره وظهور عدم اندراج موضوع الحكم المستفاد منه مدلول اللفظ
وكذا حكمه انه ليس في الكلام لفظ موضوع لمعنى النفي حتى يكون دلالته عليه بالمطابقة بل مدلول اللفظ امر بسيط اجمالي وهو الانقطاع فلا نضمن فيه ايضا كما تخيل بعضهم
ومنها مدلول لفظ البعض فذكر صاحب الفصول ان مفهوم اكلت بعض الرمان عدم اكل الجميع وقولك لا يحل كل بعض اللحوم يدل على حلية اكل بعضها وكذا ليس كل فان مفهوم
قولك ليس كل كلام مفيدا وليس كل صادق وفيا ان بعض الكلام مفيد بعض الصادق وفي **اقول** لا بد من ملاحظة ان السور في المحصورات هل هو من قبيل القيود كالشرط
والوصف والغاية وغيرها ام لا بل جزء الموضوع والذي يقتضيه ظاهر النظر انه من قبيل القيود فيكون مدلوله الالتزامي مفهوما كما فهمه الفاضل المذكور لكن لا يستبعد دقيق
النظر الاحتمال الثاني توضيح ذلك ان الحكم الوارد على الموضوع اما ان يتعلق بطبيعته واما ان يتعلق بافراده على الثاني فاما ان يتعلق بفرد معين منها واما ان يتعلق ببعض منها
لا على التعيين واما ان يتعلق بكل منها وعلى كل تقدير اما ان يكون الحكم ايجابيا واما ان يكون سلبيا والقضايا منحصر في هذه الاقسام وموضوعاتها مختلفة وباختلافها
يختلف معنى القضية فاذا قيل كل انسان حيوان فمقتضى سور القضية كون الموضوع تمام الافراد ولا مفهوم له واذا قيل ليس كل حيوان انسانا فالموضوع فيه هو تمام الافراد و
على ثبوت مفهوم له الا ان مقتضى ورود النفي الدال على نفي الكلية وهو معنى تام مشتمل على عقد ايجابي وعقد سلبي نظير الالفاظ الدالة بموادها على الاخلال كالاختلاف
والانفصال ونحوهما فهو متكفل بنفسه للدلالة على ما يستفاد منه فكانه ينحل القضية المذكورة الى ثلاث قضايا احديها نفس تلك القضية الظاهرة والاخريان بعض
الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان وهما عين القضية الاولى بمعنى ان الاولى هي الاجمال وهما التفصيل فمعنا ما الذي تدل عليه انما تفيد بنفس منطوقها ولو نبه على
ان دلالتها بالمفهوم لزم القول بتحقق مفهوم بين لها نظرا الى استفادة قضيتين جزئيتين منها كما عرفت وهو بعيد غاية البعد مع ان الجزئية السالبة لا يصدق عليها تعريف
المفهوم بقسميه كما لا يخفى وجعلها من قبيل مفهوم المفهوم باب الاصطلاح ومنه يظهر الحال في كلمة البعض في الموجبات والسوالب فدلالة قولنا اكلت بعض الرمان على
مدلوله ليس بالمفهوم فان المتعلق بنفسه يفيد الجزئية بمعنى ان مؤداه هذا القدر المتعلق كما اذا قيل نصف الرمان فانما يكون لا لنه بالمنطوق وكذا دلالة قولنا لا يحل
اكل بعض اللحوم على مدلوله ويرشدك الى تصديق ما ذكرناه انا اذا لاحظنا في مقام ثبوت القضيتين قولنا الرمان يتبعض فينتج بعضها اكلا واللحم يتبعض وينقسم حالها
بالنسبة حكم الحلية فانك ترى ان دلالة الكلام على التبعيض انما هو بحسب نفس منطوقه ولا ينافي ما بيناه ما ذكره المنطقيون في الفرق بين ليس كل وليس بعض وبعض ليس
التي هي سوالب السالبة الجزئية من ان الاول يفيد سلب الحكم عن الكل بالمطابقة وعن البعض بالالتزام والاخيرين بالعكس لان مقصودهم بيان حال المفاد الاجمالي والتفصيلي
على الوجه الذي ذكرناه الا ترى انهم لم يتعرضوا للايجاب الجزئي بل السلب الجزئي مع ان المفهوم هو الاول لا الثاني على ما اشرنا مع ان لنا ان نرجع ليس كل وليس بعض الى
سوالب السالبة الكلية التي لا يستفاد منها مفهوم ليصير اظهر فيما اردناه من نفي كون الدلالة بالمفهوم فان بعض المحققين صرح بانا اذا قلنا ليس بعض الحيوان انسانا فان اردنا
بحرف السلب سلب المحمول عن الموضوع كان سلبا جزئيا وان اردنا سلب القضية بمعنى انها ليست بمتحققة في نفس الامر للايجاب الجزئي ثم يستلزم السلب الكلي لكونه نقيضا له
وقيل انه يشبه النكرة الواقعة في سياق النفي فيفيد العموم ومنه يظهر الكلام في ليس كل فاختلاف الحال انما هو باختلاف مقدار مدلول الموضوع بنفسه ولكن غرض
التقييد هذا مقتضى المشي التحقيقي ولا فيمكن اجراء امثال ذلك بناء على الضابطة التي ذكرناها لانتفاء المفهوم كما لا يخفى فتامل في المقام فانه من مزال الاقدام ومنها
مدلول الحصر المستفاد من تاخير الموصوف عن الوصف المعرف باللام او الاضافة نحو العالم زيد وصديقي عمرو وتقديم كل ما حقه التاخير كما عن البعض فانه مما اثبته جماعة
من الاصوليين بمعنى انهم قالوا ان هذه الهيئة الخاصة يفيد حصر المسند في المسند اليه ثم اختلف كلماتهم في وجه الحصر فيظهر من بعضها ان المناط هو نفس التعريف ومن بعضها ان
المناط موضوعية خصوص ذلك المعنى الذي يدل عليه المسند اليه لذلك المحمول ويمكن ان يكون ذكر التعريف لكونه وسيلة الى خصوص ذلك المعنى للموضوع لان التكرة وان
امكن افادته للجنس الا انه لا يجوز الابتداء به ومن بعضها ان المناط العدول عن الترتيب الطبيعي وهو جعل الذات والجزئي موضوعا والوصف والكلي محمولا فالعدول عنه
الى عكسه لافادة الحصر وهذا معنى ما يقال ان تقديم ما حقه التاخير يفيد الحصر هذا هو المحصل الاظهر عنده لكن بشرط ان يكون التقديم لما حقه التاخير ناظرا الى المعنى لا الترتيب
اللفظي فاذا جعل الخبر مقدما على المبتدأ وابقي على الخبرية لم يفد الحصر انما يفيد اذا جعل مبتدأ والمبتدأ خبرا وقصر تخصيصهم المثال بالمعرف باللام عدم جواز وقوع
المنكر مبتدأ واما تخصيصهم الوصف لكون المفهوم فيه اوضح لا لاختصاص الحكم به ولذا لم يكتف كثير منهم بالتمثيل بل مثلوا باسم الجنس مثل الرجل زيد ايضا
فالحصر يستفاد من حمل الذات على المفهوم وهو غير ممكن الا بادعاء انحصار مصداق المفهوم في ذلك الذات وهو معنى الحصر فان الحمل يقتضي المغايرة بين الموضوع والمحمول
من جهة والاتحاد بينهما من جهة اخرى وتحقيق هذا المطلب يقتضي تقديم كلمة جامعة متعلقة ببيان الحمل واقسامه **فنقول** قد عرف الحمل بالمعنى الاعم الاجوف منها انه الحكم بثبوت
المحمول للموضوع او انتفائه عنه ومنها انه اتحاد المفهومين المتغايرين ذهنا بحسب الوجود تحقيقا او تقديرا ومنها انه الحكم باتحاد المتغايرين مطلقا سواء كان بحسب المفهوم
او بحسب غيرهما ومنها انه اتصاف الموضوع بالمحمول والمقصود منها التفسير لا فاكثرها مختل لعدم اشتماله على الدوران طردا او عكسا كما لا يخفى نعم لا بد ان يلاحظ في التعريف انه

وبذلك يظهر الفرق بين ليس بعض وبين بعض ليس

في المباحث المتعلقة بالمنطوق والمفهوم

٤٨ اريد بالحمل بالمعنى الاعم عند تخصيص الموضوع بالذات والمحمول بالمفهوم ليشمل المتعارف وغيره ثم انه قد تقدم منا في بعض المباحث السابقة ان الحمل على قسمين احدهما الحمل الشائع الصناعي وثانيهما الاولي الذاتي ونقول هنا تبيينا اوجز لفظا واشمل معنى ان الحمل على ثلاثة اقسام حمل هو هو وذو هو والاول منقسم الى متعارف وغير متعارف ويسمى بتسمية مواطاة والثاني يسمى اشتقاقيا فالاول حمل احد المتغايرين مفهوما على الآخر بحسب المصطلح وان كان تغايرهما بالاجمال والتفصيل ولذا ليس فيه قبح حمل الشيء على نفسه نحو الانسان حيوان ناطق ومن هذا الباب جميع التحديدات والثاني حمل المبادي على الذوات نحو زيد عدل ومثال قسمي المتعارف وغيره قد مر سابقا وقد اعتبر في الحمل المفيد اتحاد الطرفين من جهة بمعنى اتحادهما ذاتا ووجودا وتغايرهما من جهة اخرى اي من حيث المفهوم فيئول معنى الحمل الى ان هذين المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا اما وجه الاتحاد من حيث الذات فلانه لزم في الحمل الحكم بوحدة الاثنين وانما لم يعتبروا المفهوم بدل الذات في جهة الاتحاد لاستحالة اتحاد المفهوم مع تعدد الذات فان الذات المتعددة من حيث متعددة لا يمكن انتزاع مفهوم واحد منها وبمثل هذا ينحل الشبهة المشهورة في التوحيد التي ابداها ابن كمونة كما حققنا في محله واما وجه التغاير من حيث المفهوم فلانه لولاه لم يكن الحمل مفيدا بل كان حملا للشيء على نفسه بل لا يكون هناك حمل حقيقي وانما قيدنا الحمل بالمفيد لعدم وجوه ما ذكر في غيره كحمل الشيء على نفسه كما عرفت ولم نقيده بالمتعارف لانه لا يكفي فيه تجرد ذلك بل يعتبر فيه زيادة عليه ان يكون من قبيل حمل الاعم على الاخص نحو زيد انسان والانسان حيوان ثم ان الاتحاد في الذات والوجود اعم من ان يكون كلاهما موجودين بالحقيقة كما في حمل الذاتيات على الموجودات او موجودين بالعرض كما في حمل العرضيات على مثلها نحو الكاتب ضاحك ويكون الموجود بالحقيقة احدهما ويكون الاخر موجودا بالعرض كما في حمل العرضيات على الموجودات وجهة الاتحاد بينهما اعني الذات التي هي مابه الاتحاد يجب ان قد صدق عليه المفهومان فقد يكون عين احدهما اي يكون احد المفهومين تمام حقيقة ما صدقا عليه اعني زيد مثلا موضوعا مفهوم الانسان ثم ان بعض اهل التشكيك شبهة في الحمل الايجابي سواء كان موضوعا نحو الانسان ضاحك ومحمولا نحو الضاحك انسان وقد يكون ثالثا بمعنى ان المفهوم الثالث تمام حقيقة ما صدقا عليه كما في قولنا الكاتب ضاحك فان تمام ما صدقا عليه اعني زيدا مثلا هو مفهوم الانسان ثم ان لبعض اهل التشكيك شبهة في الحمل الايجابي تقريرها ان الحمل ممتنع والا لاقتضى كونه مفيدا تغاير الطرفين كما مر وح يجب ان يكون احدهما فانيا بالاخر اذ مع التغاير لولاه لم يكن بينهما مناسبة ولكان كل واحد منهما اجنبيا عن الاخر كما بين السواد والحرارة بخلاف البياض والحركة فمع فرض عدم الفناء لم يكن حمل احدهما على الاخر واذا وجب فناء احدهما بالاخر فالاخر يجب ان لا يتصف في نفسه والا اجتمع المثلان عند فنائه وح يلزم فناء شيء بما ليس متصفا به موجبا للنقيضين فان قيل ان امتناع الحمل يشتمل على الحمل لا محالة فيلزم من ابطاله ابطال الشيء بنفسه اجيب بان له ان يقول اما ان يكون الحمل صحيحا اولا والثاني نفس المطلوب فلا حاجة الى بيانه وعلى الاول ثم البيان ويلزم بطلان الحمل وما يلزم من بطلانه على تقدير صحته فهو باطل قطعا ولا يرد عليه انه يلزم وح بطلان ما ادعاه وهو قوله الحمل محال لما قيل من ان غرضه ابطال الحمل الايجابي وربما يجري دعواه بسلب الصحة عن الحمل في اثبات البطلان والامتناع له على ان المقصد تتميم بالالتزام والجواب عن هذه الشبهة على ما ذكره بعض المحققين بمنع اقتضاء الحمل الفناء مطلقا لصحة قولنا كل انسان ناطق مع عدم تصور الفناء بين الكل والجزء قوله اذ مع التغاير لولاه لم يكن بينهما مناسبة الخ قلنا نعم وانما يلزم ذلك لو لم يكونا مع التغاير متحدين بالذات ولو سلم فلا نسلم انه يستدعي اعتبار عدم الفناء في الفناء ليلزم ما ذكر ان الشيء بما ليس متصفا به الذي يستدعيه لئلا يلزم اجتماع المثلين مع عدم اعتبار القائم وان نوقش باعتبار عدمه ليلزم اجتماع النقيضين ثم انه نسب بعض الافاضل الى ارباب العلوم سيما المنطقيين انه اشتهر منهم في مسئلة الوضع والحمل قاعدتان احديهما ان المراد بالموضوع الفرد والافراد وبالمحمول المفهوم اي المفهوم الكلي والثانية ان المراد بالموضوع الذات وبالمحمول الوصف فنظر جماعة في القاعدة الاولى ان الفرد بمعنى الجزئي الحقيقي لا يقع محمولا البتة بل ادعى السيد الشريف عليه الضرورة حيث احال الامر فيه الى مراجعة الفطرة السليمة ونظر بعضهم كالفخر الرازي في القاعدة الثانية ان الاسم في مثل هذا المنطلق زيد يتعين للابتداء لدلالته على الذات والصفة للخبرية لدلالته على امر نسبي اي معنى قائم بغيره في الخارج كما يظهر من مقابلته بالذات ثم اعترض على كليهما بتظافرهما اما الاولى فبانها خلاف ضرورة الوجدان حيث انها قاضية بانه كما يجوز ان يقال هذا زيد بعض الانسان كذلك يجوز ان يقال بعض الانسان زيد بعمرو اولا وبل والسر في ذلك ان قضية الحمل على ما صرحوا به انما هي اثبات المحمول للموضوع بمعنى افادة ان الامرين المتغايرين في الذهن حقيقة واعتبارا متحدان في الخارج وهذا المعنى لا يقتضي ما ذكر في القاعدة فيجوز ان يكون الطرفان كليين او جزئيين نعم لا شك ان الغالب في القضايا المتداولة ان تكون القضية مما يكون موضوعها الفرد ومحمولها المفهوم الكلي وعليه ينزل القاعدة واما الثانية فبان منشأها توهم بنائها على الحقيقي معنى الذات والوصف في كلامهم ثم اخذ في بيانها بما ملخصه ان الذات كما تطلق عندهم على الحقيقة المتأصلة في الخارج والوصف على المعنى الغير المتأصل فيه بل له العروض كذلك تطلق على المفهوم المتأصل في اللحاظ اي الملحوظ على الاستقلال والوصف على الملحوظ تبعا للغير من غير فرق بين ان يكون المعنى ذاتا او وصفا وهذا هو الذي ينبغي ان يكون مقصودهم في المقام فالموضوع في قولنا كل كاتب انسان افراد الكاتب وهي وان كانت في الخارج عرضية لافراد الانسان لكنها لوحظت في القضية مستقلة ومفهوم الانسان بالعكس **اقول** المقرر عند اهل الميزان سواء من شرط اعتبار القضية في العلوم ان يكون كل من عقد الوضع وعقد الحمل فيها بطريق متعارف سواء يكون الموضوع هو الذات باعتبار اتصافها بالوصف العنواني وصدقه عليها والمحمول هو الكلي الصادق على الموضوع وبعبارة اخرى ينحل القضية الحملية باعتبار عقديها الى قضيتين احديهما صدق وصف الموضوع على ذاته والاخرى صدق وصف المحمول على الموضوع فمعنى كل كاتب انسان ان كل فرد من افراد متصف بالكاتبية والانسانية وانت خبير بان مقتضى ذلك ان يكون المحمول مفهوما كليا والموضوع ذاتا ومن هنا يعلم ان مرادهم من القاعدتين امر واحد ليستا قاعدتين مختلفتين حقيقة وانما يكون خلافهما باعتبار ان اعتبار صدق الوصف العنواني على الذات في الموضوع يشعر بان المعتبر فيه هو الفردية واعتبار صدق وصف المحمول على ذات الموضوع يشعر باعتبار كليته كما لا يخفى للفاضل ان مرادهم من المفهوم في المقام اطلاقه على المحمول هو الكلي الذي يصدق على افراد الموضوع وكذا المراد من الوصف فحمله بمعنى الملحوظ تبعا للغير بايا كما انهم بعيد عن اصطلاحهم في هذا المقام نعم لا يجب ان يكون المحمول كليا في جميع القضايا بل هو الغالب الشائع وفيه ان ما يكون جزئيا وهو فيما اذا اريد بالحمل الذاتي وح لا يكون مفهوما

بيان ان في معنى الحمل اقساما

شبهة في الحمل الايجابي

في الكل والجزء الفصول

في المباحث المتعلقة بالعام والخاص

لعل اعتبار التفصيل لقضية في هذه الصورة فلا حاجة الى حمل المفهوم على ذلك لما عرفت ان التعليل المكافي مما ذكرنا ظهر انه لا دليل على اعتبار التبعية والملحوظية للغير في المحمول
المحمول في القضايا ولا على استقلال المحمول ايضا غاية الامر ان قضية الحمل ثبوت الغير وهو لا يلازم اعتبار التبعية والملحوظية للغير فيه فافهم اذا عرفت هذا فاعلم ان قضية
الحمل المتعارف على ما عرفت ان يكون الموضوع هو الذات والجزئي والمحمول هو المفهوم الكلي وبعبارة اخرى قضيته ان يكون الموضوع اخص من المحمول ففي مثل الفاعل زيد المواقع
عكس مقتضى الحمل يجب ان يكون ذلك لنكتة وهي افادة الحصر فمفاد الكلام ان هذا الجنس اعني المتصف بصفة الفاعلية منحصر في زيد وبعبارة اخرى هذان الطرفان المختلفان
مفهوما متحدان ذاتا ووجودا ومما بيّنا يظهر لك انه لا حاجة الى حمل اللام على الجنس او الاستغراق بمعنى انه تتم الامر بدونه الا انه تتم مع اعتبار العهدية فيها ايضا ولا حاجة
الى كلمات كثيرة صدرت في المقام من المحققين ويظهر لك الفرق بين صورتي تقديم الوصف وتأخيره وانه لا يستلزم افادة الكلام الحصر في الاول فان تنبه الثاني كما قد يتوهم
وانه لا حاجة الى ما يتوقف الفرق مما اورد عليه التفصيل والابرام فلنرجع الى بيان المفهوم من كون الدلالة المذكورة من باب المنطوق او المفهوم فنقول التنزاع في ذلك يتصور
على وجهين احدهما ان نفي الحكم عن غير المحصور هل هو بالمنطوق او المفهوم وهذا الوجه مما يستظهر من العضدي والصواب انه بالثاني لعدم التصريح به في المنطوق ولعدا فاء
التفتازاني حيث قال لا ينبغي ان ينازع فيه وثانيهما ان مدلول المادة اعني ح ص ر هل يستفاد من منطوق صيغها مثل الفاعل زيد او من مفهومها وهذا مما يستظهر
من العوانين وقيل التحقيق انه يستفاد منهما معا اذ هذه المادة يستفاد من مجموعهما ويمكن ان يمنع ما يستفاد من المادة بان المتبادر منها مجرد التخصيص ويلزمه نفي عن الغير ولهذا
المعنى مما يستفاد من المنطوق على ما بيّنا فليتأمل **عقد وحل** مما يحسب من العويصات الجمع بين كلامي اهل المعقول وعلماء الاصول في حد العموم والخصوص
حيث ان الاول يدل على كونهما من صفات المعاني اذ قد عرفوا الكلي والجزئي بما يمنع مفهومه ولا يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه يمنع نفس تصوره منه والثاني يفيد انهما من صفات
الالفاظ حيث حدوا في تعريف العام والخاص اللفظ مع اختلافهم في التحديد انا احيل دفع ذلك الى فطنتك او كله الى فكرك فان اسرع اليك فهو غاية المنى وان تواكلت
تحاذلت فلا ولي اليه الامسرحا اليه قائلا ان هذا من المغالطات بل السفسطة والمغالطة وكشف الحال ان العموم والخصوص في اللغة بمعنى الشمول وعدم الشمول والقول على تصور
وجوه احدها مجرد الاحاطة الفعلية الوجودية كما في شمول السور للبلد وثانيها السعة الانبساطية كما في شمول الفيض الالهي والرحمة الكلية الواسعة وشمول شعاع
الشمس لمقاطع الارض مثلا ويعبر عنه بشمول شيء لاشياء في حصوله فيها ومن هذا القبيل شمول المطر للاراضي والجدب للبلاد والجود للاشخاص والحاجة للممكنات وثالثها
شمول شيء لاشياء في صدقه عليها كما في شمول المفاهيم الكلية كالانسان والحيوان لمصاديقها ورابعها شمول الدلالة كما في شمول الدلالة اللفظ العام على جميع جزئياته او
اجزائه فالعموم الذي في السنة اهل العام يراد به احد المعنيين الاولين ولا يتوهم ان اطلاقه على الثاني من باب التسامح والا فليس من الشمول اللغوي في شيء نظرا الى عدم
شموله حقيقة حيث ان كل حصة تختص شخصا ومحلا الظهور الشمول في القدر الجامع الذي في لسان اهل المعقول مو لسانهم ومعتبر عندنا بالعموم المنطقي فالعلم المنطقي
عبارة عن الكلي الذي يمكن صدقه على كثيرين ومراد علماء الاصول الرابع فاني لتكلف في الكلام وابن العويص في المقام فلئن قلت لعلك باسلوب مثل هذا المعنى الذي ذكرت
هل هو قابل للنزاع بين الاعلام وهل يمكن ان يتوجه اليه هذا النقض والابرام الى ان نرى السيد الفاضل والشهيد البهائي وبعض محققي اهل الخلاف كالغزالي
والبيضاوي يصرحون بكونه حقيقة بالنسبة الى المعاني بل نرى ان بعضهم يمنع من اطلاقه بالنسبة الى المعاني مجازا ايضا ونرى جماعة منهم يجعلونه حقيقة في الاعم من الامرين وطائفة
مشتركا لفظيا بينهما فالنزاع في هذا الامر الواضح كيف يتوهم المبتنى في الاصول فضلا عن وقوعه في المحصول فلو رضيت بهذا ما تسلمون ان نخاطب بلم وكيف وانى
وماذا قلت ان ما في الكتب المصنفة في فنون العلوم ان اهم ما في نظر المصنفين تحرير محل النزاع في العناوين ما ادام عليه الا اثبات الخلاف ومورد النفي والاثبات
في غالب المنازعات فما الذي يمنعك من جعل النزاع لفظيا في المقام كما صرح به بعض الاعلام مع ما تشاهده من هذا الاصطلاحية على كل تقدير لظهور ان لو كان المراد المعنى
الاخير لم يتوجه مورد الكلام المخالف على احد الوجهين حتى ان مثل هذا ربط فلعل من ادعى الاتفاق على كون ذلك من عوارض الالفاظ كالنهاية والمنية وكشف الرموز ولو كان المراد
سائر المعاني لم يتوجه القول بالخلاف ولا دعوى الوفاق عليه ولا غروفي مثل هذا بعد كثرة نظائره هذا على طرز حديث المقام ويمكن ان يتنبه على كون العموم الاصطلاحي من صفات
المعاني فيغني عن تحريره نحو الاطالة **عقد وحل** لست اشك انك من حذاق ولعلك تعدل من العقد التي يصعب حلها كشف الحال عن الفاظ تدور على السنتهم
ولا يضعوا الفرق بين بعضها مع بعض كمال الصفا ولا يتضح غاية الوضوح كلفظ العام والمطلق والكلي والطبيعة والماهية والمفهوم والجنس واسم الجنس وتسميته علم الجنس
والنكرة والمفهوم الذهني والخارجي والحصة والفرد المنتشر والطبيعة والذات والهوية والجمع واسم الجمع فاقول غير الجمهور في حل هذه العقدة اما العام فهو اللفظ الدال على
جميع افراد معناه ومصاديقه سواء كانت حقيقية او حكمية وهذا التعريف اجود من سائر التعاريف التي ذكروها انه لا يرد عليه كثير مما اورد عليها واما المطلق فهو اللفظ
الدال على معنى شايع في جنسه شيوعا حكميا واختلف كلماتهم في الفرق بينهما فيظهر من بعضهم ان الفرق بينهما مورد الشيوع في احدهما تناولي وفي الاخر بدلي وهو
الذي يستفاد من تعريفنا لهما فان مدلول العام جميع الحصص فراديا او مجموعيا ولا حاجة الى زيادة قولنا على البدل في تعريف المطلق كما قد يتوهم للاستغناء عنه بما ذكر في
التعريف لاخراج العموم البدلي كمن واي في الاستفهام حيث ان لفظ من مثلا عام لا مطلق ومع ذلك يدل على معنى شايع في افراد جنسه على سبيل البدل وطريق اخراجه بعد
التعريف بما ذكر ظاهر فان شيوع مثل قضية الحكمية في المطلق ثم ان هذا الذي ذكرناه انما يوافق مشى القوم لكن في توقع عندي في مصنوع الاتيان بمثال مثل ذلك
في العام حيث انه يعتبر فيه استغراق الافراد وهو لا يلائم التبادل ان صرح بعضهم بشموله له مع تعريف لا يخلو ما فيه من التعبد فلا مناص من الخروج عن مسلكهم والتزام ان
العام يجب ان لا يشمل العموم البدلي ومن واي في الاستفهام يعني ان العموم الشمولي باعتبار افراد المستفهم عنه فيكون من خواص ما لم يوجد بعد في الخارج وح يظهر الفرق بينهم
النكرة ولا حاجة الى الفرق بينهما بان هذا يستغرق افراده معا على سبيل البدلية وضعا والنكرة يستغرقها كذلك بقرينة الحكمة كما قد يتمسك له بتمام المقدمة العقلية في خال العموم

في بيان معنى العموم والشمول

في تحقيق الكلام في المطلق

في المباحث المتعلقة بالعام والخاص

ذكر ما افاده المحقق القمي ره في معنى البدلية

البحث بالمعنى الذي قرره المحقق القمي ره في مبحث استعمال اللفظ المشترك في المعاني المتعددة من قوانينه فانه ذكر ان استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى يتصور على وجوه عديدة منها
في كل واحد على البدل بان يكون كل واحد منهما مناطا للحكم والفرق بينه وبين استعماله في جميع المعاني من حيث المجموع هو الفرق بين الكلي المجموعي والافرادي ثم ذكر في الحاشية ان المراد
بالبدلية ليس ما هو المتداول في السنة القوم في هذا المقام حيث يقال ان مراد الاستعمال المعهود في المشترك هو ان يستعمل اللفظ مرة في هذا المعنى واخرى في معنى اخر وكالمراد
في المطلق حيث يراد منه كل واحد من المعاني على البدل بطريق التخيير بل المراد بعنوان المعاني المتعددة للفظ الواحد والفرق بين ما ذكرناه وبين العام الاصولي ان المراد بالعام
الاصولي هو ما يعبر عنه بكل واحد ونحوه والمراد بما نحن فيه هذا وهذا الى اخر الافراد فمعنى قولنا القرء من قبيل ما ننشأ على ما هو محل النزاع ان الحيض والطهر مرتبا
النشأ لا كل واحد منهما اذ من الواضح ان معنى القرء ليس كل واحد من الامرين حقيقة وجعله من باب الكلي الافرادي لا ينافي عدم كونه من باب العام الاصولي اذ الغرض نفي ارادة
الاجتماع واعتبار الهيئة الاجتماعية هذا ملخص ما افاده وذكر في باب الاجتهاد والتقليد منه ما يقرب من ذلك حيث قال ان الاصوليين قد ذكروا ان دلالة العام على كل واحد من
افراده دلالة تامة ويعبرون عنه بالكلي التفصيلي والكلي العددي الى ان قال وليس من باب دلالة المشترك على معنييه حين استعماله فيهما على القول بجوازه ولا من باب الكلي المجموعي
ولا من باب دلالة كل واحد من الفاظ الكلمة المركبة على معناها الى اخر ما قاله فدلالة اللفظ على المداليل المتعددة على ما يستفاد من كلامه على وجوه سبعة احدها استعماله
في معنى عام شامل للمعاني المتعددة وثانيها استعماله في جميع المعاني وارادتها منه من حيث المجموع وثالثها ارادة معنى تارة واخر اخرى ورابعها ارادة احد المعاني على البدل
البدلي على نحو ارادته من المطلق وخامسها ارادة العموم الاصولي وسادسها ارادة البدلية بالمعنى الذي ذكره وسابعها ارادة معاني الاجزاء من اللفظ المركب فهذه الوجوه المذكورة
مما لا يصعب على الحدس تصور الامثلة منها وهي الرابع والخامس والسادس فان الفرق بينها من الامور المشكلة والذي يختلج في الفرق بينها ان الاول مبني على وحدة كل من الارادة
والمراد والثاني على تعدد كل منهما كما يشعر به قولهم ان دلالة العام على كل واحد من افراده دلالة تامة وتعبيرهم عنه بالكلي التفصيلي والعددي والثالث على وحدة الارادة
وتعدد المراد ويمكن الفرق بين الاخيرين بجعل المراد في الاول الشيء الواحد الدال على المتعدد التفصيلي المعبر عنه بالكل وفي الثالث الاشياء المتعددة على وجه التفصيل
والذي يوضح هذا الاحتمال ما ذكره المحقق المذكور في حاشيته كالتوضيح لهذا المعنى الذي اخترعه وهو ان قوله تعالى امهاتكم نساؤكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم
اللاتي دخلتم بهن الآية يكون كلمة من الجارة فيها متعلقة بكلمة نسائكم لاشتراط التحريم بدخول النساء مع انها متعلقة بربائبكم ايضا فعلى الاول بيانية وعلى الثاني
ابتدائية فتستعمل في معنيين ولا مسرح لعموم الاشتراك فيهما ولا ارادة العام الاصولي ايضا كما لا يخفى انتهى فافهم واذا احطت خبرا بما حققناه تعلم انه لا ضرورة الى ادخال
مثل هذا المعنى في حد العام ولا في حد المطلق لخروجه عن كليهما لو تم والا فهو في نفسه محل كلام لا يليق بالمقام وحاصل غرضنا هنا بيان الفرق بين العام والمطلق وقد
عرفت الفرق بينهما وان العام يدخل حينئذ في تعريف المقيد وربما يعرف المطلق بانه الماهية من حيث هي والفرق بينه وبين العام هو الفرق بين المتباينين اذا اريد من الاخير
ملحوظا من فيه على بعد فيه لان ظاهر اصطلاحهم يعطي ان الاطلاق كالعموم من صفات اللفظ والفرق بين الاعم والاخص اذا اريد منه خلاف ظاهره كما هو صريح بعضهم كالعلامة
في النهاية حيث قال بعد كلام له واذا تقرر هذا فنقول المطلق هو اللفظ الدال على تلك الحقيقة من حيث هي هي كالانسان من حيث هو هو لا واحد ولا كثير ولا عام ولا

في تحقيق حال الفاظ مشتبهة المفهوم

خاص بل صالح لعروض اي هذه الامور له انتهى قال فاذن العام اخص من المطلق وربما يظهر من بعضهم كالامدي في الاحكام ان الفرق بين المطلق والعام هو الفرق بين النكرة في سياق
الاثبات وفي سياق النفي وهو اوضح من ان يحتاج الى البيان وقيل ان الفرق بينهما مع اشتراكهما في الشيوع في افراد الجنس ان الشيوع في المطلق بوجوده في كل فرد من الافراد
وقيل ان الفرق بينهما على ما يستفاد من تعريفهما هو الفرق بين الحلال المشاع والمستوعب وهو غير خفي واما الكلي فهو على ما عرفه اهل الميزان هو المفهوم الذي لا يمنع نفس
تصوره من وقوع الشركة فيه فالكلية من صفات المعنى وبذلك يظهر الفرق بين الكلي والعام وكذا المطلق بناء على جعل الاطلاق من صفات اللفظ ولو جعل من صفات المعنى كان
الكلي اعم منه كما لا يخفى واما الكل فهو بحسب المفهوم ظاهر والفرق بينه وبين الكلي ان كلا منهما يتصف مع ضد الاخر فكل كلي جزئي وكل جزئي كل واما الطبيعة والماهية فالظاهر انهما
مختلفين عند اهل المعقول الا انهما من قبيل المترادفين في اصطلاح الاصوليين فيطلقان على الامر المعقول الملحوظ لا باعتبار الوجود فيكون كليا بالفعل اذا
كان حاصلا في العقل وكليا بالقوة اذا كان موجودا في الخارج حيث يمكن للعقل ملاحظته لا باعتبار الوجود فيصير كليا بالفعل كذا ذكره بعض اهل التحقيق ويساعده
ملاحظة لفظ الماهية فانها مشتقة عما هو فالمراد بها المنسوب الى ما هو بمعنى انها يجاب بها على السؤال عن شيء بما هو ولا شك ان الجواب يجب ان يكون بالمعقول الكلي كما قرر
في محله ومن هنا يظهر الفرق بينها وبين الذات والحقيقة والهوية والفرد فانها لا تطلق الا على الماهية باعتبار الوجود الخارجي فلا يقال ذات العنقاء وحقيقتها مثلا بل يقال
ماهيتها كما لا تطلق الماهية على الموجود الذي وجوده عين ذاته حيث انه لا يمكن اعتباره لا باعتبار الوجود ولا على الهوية الشخصية من حيث هي هوية شخصية لان التشخص
يساوق الوجود حسبما حقق في محله نعم للماهية اطلاق اخر عند اهل المعقول وهو ما به الشيء هو هو وبهذا المعنى تطلق على ما لا تطلق عليه بمعناها الاخر وهذا الذي
ذكرناه انما هو بحسب ما جرى عليه الاصطلاح والا فقد يطلق بعض الالفاظ المذكورة في لسان البعض على الاخر وانت بالتامل فيما ذكرناه تفهم الفرق بين الامور المذكورة وبين
كل من العام والمطلق ومقابليهما واما المفهوم فهو ما يفهم من اللفظ سواء كان كليا او جزئيا ذهنيا او خارجيا فهو اعم من الكل لا العام والخاص فانه مباين لهما وكذا المطلق
والمقيد على وجه واما الجنس فهو الماهية الكلية المقررة في نفس الامر مع قطع النظر عن وضع لفظ له الماخوذة لا بشرط شيء من القيود الزائدة عليها والمراد بالماهية ما هو
في المعقول الكلي الذي يدل عليه جوهر الكلمة مع قطع النظر عن الواحد فمنه الواحد جنسي اذا كانت الوحدة ملحوظة فيه فيقبل التثنية والجمع لحاظ نحو الاخذ المقرر
فيهما مع اعتبار التثنية والجمعية معا بعيد من الحسن بملاحظة التثنية والجمع بانفسهما يمكن عدهما من الجنس اذ جنس التثنية والجمع ايضا من الاجناس واما اسم الجنس
فهو عبارة عن اللفظ الموضوع لتلك الماهية المطلقة الكلية من دون ملاحظة الافراد على ما ذهب اليه بعض محققي اهل العربية كنجم الائمة وقد ينسب الى ظاهر التفتازاني

فهو

التلخيص ان الماهية مع اعتبار وحدة لا بعينها ويعبر عنها بالفرد المنتشر كما ذهب اليه بعضهم ومن الناس من جعل نفس الجنس عند تجرده عن اللواحق موضوعا لها الى ان قال بعض الافاضل

ان الاسماء التي يتعاور عليها المعاني المختلفة بسبب اللواحق كاللام والتنوين لا بد من ان يكون لها معنى مع قطع النظر عن اللواحق ليكون هو القدر المشترك بينها وهو على تقدير

افرادي وجمعي الاول ما يصدق على الكثير والقليل والثاني ما وضع للماهية بشرط وجودها في ضمن كثير من فردين او اكثر منهما ونقل عن نجم الائمة الرضي ره انه موضوع كالاسم

المطلق للجنس الا انه خصوص الاستعمال بما فوق الاثنين بعد ما اطلاقه على الواحد والاثنين من جهة الاستعمال لا الوضع وكيف كان فهو كالاول لفظا وكالجمع معنى ويجوز ان

يعامل معه معاملة المذكر والمؤنث عدوا من لفظ الكلم واما علم الجنس فاختلفوا فيه على اقوال احدها انه موضوع للماهية بشرط الوحدة الذهنية وهو المنقول عن

الحاجبي قال فاذا اطلق على الماهية الخارجية فليس بالوضع بل لمطابقتها الحقيقة الذهنية رواية عن صاحب القوانين والهداية وثانيها انه موضوع للماهية المعهودة

المعهودة نسب الى المحقق الشريف وثالثها انه موضوع للماهية من حيث هي وهو المنقول عن الاكثر وهو ظاهر نجم الائمة فعلى هذين القولين يمكن اطلاقه على الفرد مجازا

حقيقة بخلاف القول الاول واليه ذهب بعض افاضل الاواخر اليه انه موضوع للماهية المعينة بالتعين الجنسي وفرق بينه وبين التعين الذهني بان الاول مما يشبه العقل الماهية

وان قطع النظر عن وجودها في الثاني لا يشبه الا بملاحظة وجودها فيه ثم ان الفرق بينه وبين اسم الجنس على الاول والثاني واضح والرابع ظاهر لا يشترط في اسم الجنس الذهنية

ولا العهدية ولا الجنسية وكذا على الثالث على القول بوضع اسم الجنس للفرد المنتشر واما على القول بوضعه للماهية فلا فرق بينهما الا بحسب اللفظ كما صرح به الرضي

حيث قال لم يجد فرقا بينهما الا انهم لما رأوا معاملة المعارف معه قالوا انه اعتبر تعين الماهية وحضورها فيه فجعل علميته لفظية قال كما يكون للفظ تأنيث لفظي كغرفة

وبشرى ونسبة لفظية نحو كرسي فلا باس بان يكون له تعريف لفظي اما باللام كالعهد الذهني واما بالعلمية كاسامة وثعالة ثم ان المحقق القمي ره نبه المقام على انه لا

مناسبة بين اسم الجنس والكلي الطبيعي حتى يبين النسبة بينهما وانما المناسب للكلي هو نفس الجنس ثم جعل النسبة بينهما عموما مطلقا وعلله بان كل جنس لا يكون كليا طبيعيا

لان الكلي الطبيعي معروض فهو الكلي ونفس الكلي جنس فالجنس اعم منه هذا كلامه وكان مراده ان الجنس يطلق على كل من الكلي الطبيعي الذي هو معروض الكلي العقلي الذي هو العارض

والمعروض فهو اعم من الكلي الطبيعي فمراده من نفس الكلي هو الكلي العقلي وهذا البيان بعد تسليم اصل المطلب لا غبار عليه ثم يمكن الخدشة في الاصل بعد تحقيق حقيقة الجنس

وانه هل هو خصوص الكلي الطبيعي كما زعمه صاحب الفصول او خصوص العقلي او كلاهما فما اورد عليه الفاضل المذكور غير وارد ولا يرد بان الكل ذكره غير حاصر كما لا يخفى واما النكرة

فقيل هي اللفظ الدال بحسب الوضع على واحد غير معين بان يكون عند التعيين جزء المعنى بان يكون معنى جئني برجل جئني برجل بشرط عدم تعيينه بل ان لا يكون المستعمل

معينا عند المتكلم والمخاطب فيشترط فيها عدم ارادة المعين لا ارادة المعين فالفرق بينها وبين اسم الجنس على القول بوضعه للفرد المنتشر ان اسم الجنس موضوع له الفرد لا بشرط

في ضمن المعين ايضا بل يتحقق مع ارادته ايضا بخلاف النكرة وقد يفرق بينها وبين اسم الجنس على القول المذكور بان دلالة اسم الجنس عليه بوضع واحد ودلالة النكرة عليه بوضعين

بمعنى ان نفس اللفظ فيها يكون دالا على الجنس والتنوين على الوحدة فيدل المجموع على الفرد المنتشر ومثله مراده من يكون النكرة موضوعة للفرد المنتشر لا انها موضوعة

للفرد المنتشر بوضع مخصوص وذهب المحقق القمي ره الى نفي الفرق بينهما على ذلك القول ولا يصح لنا نحمل النكرة فيها لا اسم الجنس بحمل ما صدر عنهم من جعلها قسيما لها الا على

على المذهب المختار في وضع اسم الجنس من كونه موضوعا للماهية وكيف كان فلا يهمنا التجشم في بيان الفرق بينهما على ذلك القول بعد ظهور الفرق بينهما على المختار ثم ان الفرق بين

اسم الجنس والمطلق ايضا ظاهر مما ذكرناه على القول بوضع المطلق للدلالة على الحصة الشايعة والمختار في وضع اسم الجنس كذا على القول بوضع الاول للماهية والثاني للفرد المنتشر

ومنتف على القول الاول في الاول والثاني في الثاني وكذا على الثاني في الاول ولا ولا في الثاني فيكون الفرق بناء على ما ... الاول يسمونه اسم الجنس والاصوليين مطلقا لا طلاقه بالنسبة الى

الوحدة والكثرة وغيرهما من الاوصاف واما الفرق بين المطلق والنكرة فعلى القول الثاني في المطلق ظاهر واما على القول الاول فيه فيظهر من بعضهم ان الفرق بينهما هو ان

دلالة النكرة على الفرد انما هو بالوضع ودلالة المطلق عليه كذلك لانه المعهود الذهني عليه على القول بوضعه للفرد الغير المعين باعتبار القرينة ويستظهر الفاضل ذلك

من صاحب المعالم حيث اعترض على الحد المصطلح تعريف المطلق بان المطلق متعلق الاحكام متعلقة بالافراد دون الطبايع واجاب بان هذا التنزيل للقول منزلة ان الحكم المطلق

على الحصة الشايعة على ارادة التجوز لا الوضع وهو بعيد غاية البعد مع ان كلام صاحب المعالم ليس بظاهر في ذلك بل ... فيه المنظور فانه اراد ان يكون المراد من المطلق هو الحقيقة

من حيث هي لا انه لا دلالة على الحصة بالقرينة او بالوضع كما يظهر للمتأمل في كلامه وذكر المحقق القمي ره في الفرق بينهما انه باعتبار الحيثية فرقبة مطلق بالنسبة عدم

اعتبار غير الوحدة الغير المعينة من القيود كالايمان والكفر والصحة والمرض وغيرها ونكرة باعتبار ملاحظة الوحدة الغير المعينة فيهما لا يخفى والحق انه لا فرق بينهما

على ذلك القول واما المعهود الذهني فقد اختلفت كلماتهم في بيان ما هو المراد منه فيظهر من بعضهم انه بعض افراد الماهية وكلامهم في ذلك البعض مختلف فقيل انه بعض

معين من الافراد معهود في الذهن وهو المحكي من الايضاح وموضع من شرح التلخيص وحواشي السيد الشريف والمعنى قالوا ان المعهود في الذهن هو ما كان بحسب تعينه لا الوضع

لا من كونه معينا عند المخاطب وقيل انه بعض غير معين بشرط فيه ان يكون فهم الفرق بعهد خارجي وهو المستفاد من كلام صاحب التلخيص ونجم الائمة والمحقق الشريف في بعض

كتبه اليه ينظر ... اما كالنكرة في المعنى والتي ذكره التفتازاني في بحث تعريف المسند اليه من المطول انه مستعمل في حصة الماهية الموجودة في الخارج فيشار باللام الى الحقيقة

الموجودة في الخارج فيشار باللام اليها في ضمن بعض الافراد ويفهم وجودها من القرائن الخارجية كما في ادخل السوق فان الدخول قرينة على ارادة الحقيقة الموجودة ومنهم من ذهب

الى ان المراد منه هو الماهية المطلقة والفرد يفهم من الخارج وللظاهر من موارد الاستعمالات واستقراء كلمات القوم هو الاول فهو اولى بمعنى اللفظ والفرق بينه وبين النكرة ظاهر

على المختار وكذا الفرق بينه وبين اسم الجنس واما على غير المختار فالفرق بينه وبين النكرة على ما ذكره البعض دلالتها على الوحدة بمجرد اللفظ بنفسه من غير قرينة

ودلالته انما هي بسبب الاحكام الثابتة للجنس والقرينة بخلاف للفرد ومثل هذا يفرق بينه وبين اسم الجنس على القول بوضعه للفرد المنتشر وقيل ان الفرق بينهما ان الحقيقة في المعهود الذهني

في بيان النسبة بين الكلي والجنس

في بيان الفرق بين النكرة والمعهود الذهني

في المباحث المتعلقة بالعام والخاص

٣٢ مأخوذة باعتبار تعينها الجنسي بالمعنى الذي اشرنا اليه وحضورها الذهني لكان اللام وهذا لا يعامل معه معاملة المعارف في التنكير فجرده عن هذا الاعتبار واما المعهود الخارجي
فقيل في تفسيره انه الدال على فرد معين او افراد معينة مذكورة تحقيقا او تقديرا او معلومة للمخاطب بالقرائن او حاضر عنده وحينئذ يكون سبب التعيين هو المذكورية
او المعلومية او الحضور ونفس اللفظ والفرق بينه وبين المعهود الذهني على المختار ان تقييد الحقيقة بالفرد في الثاني انما يعتبر بعد اخذها متعينة بلا اشارة الا بالاشارة الى
غير معين وفي الاول قبله لانه يتضح الاشارة الى الحقيقة المقيدة بخصوصية معينة وعلى غير المختار من جعله مضافا الى الوجه المذكور هو ان الحقيقة مقيدة في الثاني بفرد
غير معين وفي الاول بفرد معين واما الحصة في اللغة النصيب على ما ذكره في المجمع وفي الاصطلاح العلمي على ما ذكره بعض المحققين من ارباب المعقول عبارة عن الكلي مع
القيد بشرط ان يكون التقييد به جزءا منه خارجا فلا تغاير بينها وبين الكلي الا بالاعتبار اذ لم يفرض ان القيد بما هو قيد خارج التقييد ان كان داخلا الا ان ما اعتبر
والحكم له في نفسه بلا نفسية له من هذه الحيثية فالفرق بينه وبين الفرد ان الثاني هو الكلي مع انضمام القيد بحيث يكون نفس القيد جزءا بخلاف الاول لكن الاصوليين يطلقون
كلا منهما في مقام الاخر ولذا يفسرون الحصة الشائعة في تعريف المطلق بالفرد المنتشر فيريدون بهما معنى احد هو الفرد الغير المعين فالمراد من الحصة الشائعة من الجنس الفرد المنتشر منه مصداق
منه محتمل لا هو عدة منه لجنة تحته واما الحقيقة والذات والهوية فقد عرفت معناها واما الجمع فلا خفاء في معناه وانما الخفاء في الفرق بينه وبين اسم الجمع فقيل في بيانه ان
الجمع يدل على الاحاد مجتمعة واسم الجمع يدل على مجموع الاحاد وقيل ان الاول يدل على الماهية بمادته وعلى وصف الجمعية بهيئته واذا كان مصححا او مكسرا بناء على ثبوت الوضع في
المكسر والثاني يدل عليهما بجوهره سواء لم يكن له مفرد من لفظه كقوم ورهط ونساء او كان لكن لم يعتبر في وضعه كصحب وركب بل الجمعية تفهم منهما من نفس اللفظ دون الهيئة لكونها
كهيئة المفردات واما الفرق بينه وبين الجمع المكسر على القول بوجود الوضع فيه كما اختاره بعض الافاضل فيكون وضع الجمع نوعيا بخلاف اسمه قد يقال انهما متساويان
متحدان من حيث المعنى وانما الفرق بينهما في ان الجمع مفرد من لفظه بخلاف اسم الجمع وربما يحتمل ان يكون الفرق بينهما ان الموضوع له في الجمع خاص وفي اسمه عام بمعنى ان الجمع اسم للمراتب
بالخصوص واسمه للقدر المشترك بين الجميع وقيل في مقام بيان الفرق بينهما ان الاسم الذي يدل على اكثر من اثنين اما ان يكون له واحد من لفظه او لا وعلى الثاني فاما ان يكون من
اوزان المجموع خاصة او لا فعلى الاول جمع واحده مقدر نحو عباديد فانه جمع يقدر له مفرد يجمع عليه وعلى الثاني فهو اسم جمع نحو ابل وقوم ورهط وعلى الاول فاما ان
يوافقه مفرده في اصل اللفظ والهيئة كالفلك وفي اصل اللفظ دون الهيئة كالاسد والاسد فاما ان يجوز تثنيته قياسا مطردا او لا فان كان الثاني فليس بجمع بل اسم جمع كالمصدر
اذا وصف به كزيد العدل قائم والزيدان العدل قائمان او اخبر به كزيد عدل والزيدان عدل كجنب مما لا يجوز تثنيته وليس بمصدر وان كان الاول كما في فلك وهجان فجمع عند الاكثر
وان اختلفا في اللفظ دون الهيئة فاما ان صغر او نسب يرد الى مفرده ولم يتميز مفرده بالتاء كما في التمر والتمرة او الياء كما في الرقم والرقمي فهو اسم جمع كالركب والصحب ونحوهما مما يصغر وينسب
على لفظه ولا يرد الى الواحد وان تميز بالتاء فهو اسم جنس هذا هو الفرق المشهور بين اسم الجمع واسم الجنس وقد يفرق بينهما بان الاول لا يطلق الا على الكثير والثاني يطلق عليه
وعلى القليل وهذا انما يتم بالنسبة الى اسم الجنس الافرادي لا الجمعي فالفرق بينه وبين الجمعي انما هو في ان اسم الجمع على ما فوق الاثنين بالوضع بخلاف اسم الجنس فانه بحسب الاستعمال والله
العالم بحقيقة الحال **عقد وحل** انه ربما يشكل انهم صرحوا في كتبهم بان من وما الشرطيتين تفيدان العموم وادعوا عليه الاتفاق ومن وما الموصولتين لا تفيدانه وادعوا
عليه الشهرة ثم نراهم كثيرا ما يحملون الموصول على العموم ويعللون عنه بتضمنها المعنى الشرط كما في قوله تعالى ما عندكم ينفد وما عند الله باق فلو قال قائل ما الا ميرك
لا نظام له فربما يحمل اللفظ على العموم بعدم تضمن معنى الشرط وربما يعزل عنه بحمل الموصول فعليك بيان الفرق فلك ان تقول لحل عقدته ان مبنى الفرق ان الشرطية
المحضة ما كان ما قبل جزائها سببا له او ملزوما على اختلافهم فيه بخلاف الموصولة المحضة فانها ليست كذلك بل يكون الثاني بصلته لاعتقاد المتكلم ان المخاطب يعرف الموصول
بهذا الوصف واما الموصولة المتضمنة لمعنى الشرط فالفرق بينها وبين الموصولة المحضة ان المتضمنة هي الموصولة المفيدة لسببية ما بعدها لجزائها ومن هذه الجهة تشبه الشرطية
المحضة انه يشترط فيها ان يكون المتكلم بحيث يعتقد ان المخاطب يعرف الموصول باتصافها بالوصف المنتفى من الصلة ومن هذه الجهة تشبه الموصولة ومعنى ان المتضمنة لا تجزم وانما
كما تجزم الشرطية المحضة كذا ذكره المحققون من اهل الادب **عقد وحل** مما يترائى فيه التكرار والتناقض جمعهم بين عنواني النزاع في ان الفاظ العموم حقيقة في العموم فقط
اختصاصا او اشتراكا
في الخصوص والنزاع في ان العام المخصص هل هو حقيقة في الباقي او مجاز اما التكرار فلانه لا فرق بين النزاع في ان العام في الخصوص حقيقة او مجاز والنزاع في ان العام المخصوص
هذا او ذاك واما التناقض فلان من اعترف بان الفاظ العموم حقيقة فيه بخصوصه لا يمكن له النزاع في المسألة الاخرى بل لا بد ان يقول فيها ان العام المخصص مجاز لا محالة
ومن لم يعترف به وادعى كونها حقيقة في الخصوص فلا بد ان يقول في المسألة الاخرى ان العام المخصوص حقيقة فعقد النزاع في المسألة الاخرى يوجب التناقض والتكرار بحسب
العنوان والتناقض بحسب القولين ويمكن ان يتفصى عنه بوجوه احدها ان عقد النزاع في المسألة الثانية انما يبتني على وجود لفظ يفيد العموم بالجملة لا على كون تلك
الالفاظ حقيقة في العموم خاصة فعقدها انما مع قطع النظر عن كون العام حقيقة في العموم خاصة مجازا في غيره فمن يقول بكونه حقيقة في الخصوص اختصاصا او اشتراكا
يقول بكونها حقيقة في الباقي بخلاف من يقول بكونه حقيقة في العموم بخصوصه ثانيها ما ذكره المدقق الشيرواني ره وتبعه بعض من تاخر عنه هو ان النسبة بين العنوانين
عموم مطلق فلا التناقض حتى يلزم ما اورد وذلك لان استعمال العام المخصوص اعم من استعمال العام في الخصوص لامكان ان يستعمل العام في مفهومه ويحكم على بعض مسمياته كما لا
لاجل قصر الموضوع بل لاجل قصر نفس الحكم مع ابقاء الموضوع على حال الشمول وبالجملة تارة يراد من العام الباقي فيكون قصر الحكم بقصر الموضوع واخرى يراد منه معناه
فيكون القصر في نفس الحكم ولذا قيل انه لا نزاع في كون الاول مجازا والثاني حقيقة وانما النزاع في ان المحاورات العرفية ناظرة الى ايهما فالنزاع صغروي ثالثها ان ليس الكلام في
استعمال العام بخصوص الباقي وانما الكلام في تخصيص العام وارادة الباقي فانه يتصور ذلك مع ارادة الباقي من العام بخصوصه ومع ارادة العام والمخصص او بارادة
العموم من اللفظ واسناد الحكم الى الباقي على الوجوه المفروضة في ذلك البحث فعلى الاول يكون مجازا قطعا وعلى الاخيرين لا مانع من القول بكونه حقيقة رابعها ان المخصوص قبل ...

في بيان الفرق بين الجمع واسم الجمع

في الفرق بين استعمال العام في الخصوص وبين استعمال العام المخصوص

في المباحث المتعلقة بالعام والخاص

الكلام بعد التخصيص في انه هل يخرج عن العموم بمجرد التخصيص او يبقى على عمومه فالنزاع الاول مع قطع النظر عن التخصيص والثاني مع ملاحظة طروه فيبقى النزاع في العموم وكيفيته نظير

على دلالة اللفظ فاضية بشموله لجميع معانيه الحقيقية او جميع معانيه الموضوع لها عند القائل بكون المشترك ظاهرا في الجميع فالملحوظ القائل بكونه حقيقة في الباقي

انه ايضا مصداق حقيقي له غاية الامر سقوط تلك الكيفية الفاضلة وهو لا يقتضي بمجرده التجوز خامسها ان النزاع بعد التخصيص نزاع مترتب بالطبع على النزاع الاول

انه فرع من فروعه فيكون المراد بمعنى الحقيقة انه بعد ما ثبت كونه حقيقة في العموم هل يمكن القول ببقائه على حاله بعد التخصيص او لا ونعنيه في احوال تخصيصه بعد العموم

بعمومه بل هو كما ستعمل في الخصوص ابتداء ام لا وهذا ينبغي جعله تتبعا للمسئلة الاولى لكنهم اخروه لانه من المباحث المتعلقة بحال التخصيص والمخصص فالمناسب تاخيره عن

المباحث المتعلقة بالعام من حيث هو سادسها ان المقصود من هذا النزاع تحقيق علاقة التجوز وانها علاقة مستقلة من العلاقات كما عليه جماعة المعبر عنها بعلاقة

العموم والخصوص او المشابهة كما عليه الغاء او غاية الامر او الكل والجزء كما هو صريح المنية او الكلي والجزئي كما يظهر من بعضهم او العكس كما يظهر من الوافية لم يتحقق هذا

الامر ثمنا النزاع في اصل المطلب غير ذلك من الوجوه التي لا يخلو اكثرها عن نظر وتامل **عقد وحل** مما يوهم التناقض في النزاع في نزاعهم ان العام

المخصص حقيقة في الباقي او مجاز مع نزاعهم في انه حجة في الباقي ام لا نظرا الى ان كلا من الحقيقة والمجازية يقتضي حجيته فيه لان كلا من الحقيقة والمجاز ظاهر في معناه

فكيف يجتمع ذلك مع النزاع في الحجية وعدمها والدفع بوجوه الاول ان الحقيقة والمجاز لا يستلزمان الظهور والحجية في جميع الاحوال بل انما هو اذا لم يطرئهما

اجمال فقد يحتاج الحقيقة الى القرينة كما في المشترك وكذلك المجاز اذا تعددت المجازات بل وكذلك المشترك المعنوي اذا اريد منه فرد معين الثاني ان الكلام في المسئلة

الاولى انما هو بعد تسليم الحجية فلا منافاة بين العنوانين الثالث ان الخلاف في مسئلة الحجية وعدمها متفرع على القول بكونه مجازا واما على القول بكونه حقيقة

فهو حجة قطعا الرابع ما ذكره المدقق الشيرواني ره وهو ان الخلاف في المسئلة الاولى مبني على فرض ارادة الباقي واما ظهوره فغير لازم والقائل بكونه حقيقة يلزمه

ظهوره والقائل بكونه مجازا على خلافه فاذا المجاز قد يكون ظاهرا وقد يكون غيره وقس عليه التفصيل فتامل الخامس ان المراد من النزاع في الحجية انه هل يفيد استغراق

الحكم لجميع الباقي بحيث لا يخرج منه سوى ما اخرج بالتخصيص حتى يكون المراد منه تمام الباقي من حيث انه تمامه ام لا وما ذكر في النزاع السابق لا يدل على اتفاقهم على

انه اريد به الباقي من الحيثية المذكورة بل يدل على انه لو اريد به الباقي من حيث انه احد ابعاض العام التي هي مرادة قطعا دون الاستغراق كيف يكون حكمه من حيث ارادة بعض

الافراد من العام المخصص اما بطريق المجاز حتى يكون تمام الباقي احد المجازات او بطريق الحقيقة حتى يكون حد الحقائق وليس المقصود هناك التعرض لحال خصوص الباقي

من حيث انه تمام الباقي بل من حيث انه احد ابعاض العام كما يظهر من ادلة الطرفين السادس ان الاشكال يتوجه بعد ثبوت اتفاقهم في المسئلة الاولى على ارادة الباقي تماما

من العام المخصص فانه يمكن حينئذ دعوى الظهور على تقديري الحقيقية والمجازية كليهما وخلافه معلوم فانهم لم يتفقوا على ارادة الباقي من العام المخصص بل اختلفوا فيه

على اقوال ولا على ارادة تمامه بل مقصودهم على تقدير ارادة الباقي ارادته في الجملة في مقابلة ارادة العموم من العام المخصص وغيره من الوجوه المذكورة وان امكن المناقشة في

كل منها الا ان اصل الاشكال ايضا لا يكون في غاية القوة بحيث لا يرتفع بها **عقد وحل** مما يتوهم فيه التناقض ايضا انه اوقعت القوم من السلف والخلف في قبيل هذا

النزاع وجدال التناقض الواقع في الاستثناء المتعقب للعام فان التكلم بالعام المخصص اخبار بقضيتين هنا قضيتين فقولنا اكرم العلماء الا زيدا بمنزلة ان يخبر اولا بان زيدا

داخل في حكم الاكرام ثم يخبر بانه خارج عنه ولا نعني بالتناقض الا مثله وفي حله وجوه وتوقف فيه الشهيد الثاني وشيخنا البهائي ره احدها ما اختاره جماعة من المحققين

منهم العلامة ره في نهج وانهية وهو ان المتكلم يخرج الفرد المخرج اولا ثم يسند الحكم الى الباقي ويعبر عنه فلم يدخل في الحكم اصلا وثانيها ما ذهب اليه المشهور

وهو ان المتكلم وان حكم اولا بالدخول حكما انشائيا ثم بالخروج كذلك الا ان الاول لم يكن على سبيل التنجيز بل على سبيل المراعاة والتعليق فالمراد بالعشرة في الشبعة

الا ثلثا قرينة المجاز وثالثها ما ذهب اليه القاضي وهو ان المجموع من العام والمخصص يراد به الباقي فلا يحكم بدخول وخروج فللتعبير عنه بالسبعة مثلا عبارتان

احديهما هذه اللفظة والاخرى عشرة الا ثلثة ورابعها ما ذكره المدقق محمد صالح الهروي في تعليقاته على شرح الكافية وهو كالاول الا انه جعل المخرج عشرة هو

لا العام فان لفظ المتعدد دال على تعدد ذلك وعدمه فانا نريد جميع المتعدد ونسب الحكم اليه فتاتي بالاستثناء لاخراجه عن النسبة لا التناقض الكذب

منها النسبة المتعلقة بالاعناق ولم يردها بالنسبة في ذلك الاعناق بل قصد النسبة لتخرج عنه شيئا ثم نسبه الا عتقا وخامسها ما ذكره بعض الافاضل وهو

الاستثناء الى الكل باعتبار الحكم للبعض توسعا فكما يقال للكل اي البعض فيثبت له لفظ كذلك تعدى لمنزلته فيثبت له حكمه وسادسها ما ذكره ايضا وهو

مما اختاره وان كان بعينها فرق ظاهر وهو الذي يخطر بالبال ان يقال انه لا مانع من ان يكون الاستثناء الاول صوريا والاستثناء الثاني حقيقيا لا بمعنى ان الاول معلق و

الثاني منجز كما هو مبنى الوجه الثاني بل بمعنى انه منجز لكن بالنظر الى ظاهر الحال توضيحه ان المتكلم اذا اراد اكرام العلماء من حيث انهم متصفون بصفة العلم فبالنظر

الاجمالي يلاحظ كل من هو متصف بهذه الصفة فيحكم بوجوب اكرامهم ثم يلاحظ بالنظر التفصيلي ان زيدا مثلا وان كان متصفا بالصفة المذكورة الا ان فيه مانعا

يقتضي منع الحكم باكرامه فياتي بالمخصص فيخص الحكم بالنسبة الى الباقي فمعنى قوله اكرم العلماء اكرم كل من اتصف بصفة العلم من حيث انه متصف بها الا زيدا من جهة المانع

فيه المقتضي لنفي الاكرام بالنسبة اليه وسر الحكم على وجه العموم في مبدء الامر الاشعار بان صفة العلم مما يقتضي الاكرام في اي شخص كان الا ان العارض فيها جهة خارجية منع

هذا المعنى بالتامل في قول القائل اكرم العلماء مع ارادة الحكم الثابت المنجز واخبار المخاطب بان زيدا مثلا وان كان متصفا بصفة العلم التي هي محط نظر القائل الا انه فاسق

اكرامه قول القائل بعد تنبيهه لا تكرم زيدا ولا يلزم منه البداء ولا التجوز لان المراد بالعام هو نفسه دون الباقي ولا التناقض لعدم المغايرة من كون الاستثناء من الاثبات نفيا

والنفي اثباتا كما لا يخفى ولا التناقض ان من الوحدات الثمان المعتبرة فيها الوحدة من حيث القوة والفعل وهي منتفية في المقام من حيث الحكم الاول ملاحظة بالنظر الى صفة العلم والثاني

في المباحث المتعلقة بالعام والخاص

٣٣ فعلى ما تقدم المانع الخارجي في هذا الباب أنهم في مثل عشرة إلا ثلاثة أيضا لعله لاحظ أنه لا بد في مادة الكلام على تلك الوجه من حكمة مقتضية لها كالكون عند الاقتصار على

المثل للكثرة المقتضي لترجيح التعبير بقوله لها فلينظر فيهم لقوله الأحسن عاما على قوله تسعمائة وخمسين عاما للإشارة إلى الطول المكث هذا الملخص ما ينبغي أن يقال في المقام

وأما النقض والإبرام في الأقوال المذكورة وبيان أن أيا منها يقتضي الحقيقية وأيا منها يقتضي التجوز فهو مما ليس له الآن فيه إلا فائدة ولم نصبغ عنانا للكلام **عقد**

وحل أورد بعض الأعلام نفعا على القوم بما يناسب ذكره في المقام مدعيا أنه لم يتنبه عند أحد من العلماء الكرام وهو أن الأصوليين ذكروا الاختلاف في منتهى التخصيص

وذهب المحققون من الجمهور إلى أنه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ثم ذكروا الاختلاف في مسألة استثناء الأكثر والمساوي واستندوا القول بوجوب بقاء الأكثر إلى

استثناء من العام وجواز استثناء الأكثر إلى أكثر المحققين في بيانهما تنافيا ظاهرا ولا يمكن دفعه بوجه وإن كان بعضهما مربوطا عند المتأمل الدقيق أحدهما ما تنبه له المحقق المذكور

وهو أن الكلام في المبحث الأول إنما تعلق بما إذا كان المخصص منفصلا وفي المبحث الثاني متعلق بالمستثنى ودفعه بأنه ينافي نقل القول بالفرق بين المتصل والمنفصل في المبحث الأول

من الأقوال وثانيهما ما تنبه له أيضا وهو أن الكلام في المبحث الأول إنما كان في التخصيص وكون الاستثناء تخصيصا ثم دفعه أولا بأنه ينافي نقل القول بالتفصيل المذكور هناك

وثانيا بأن جمهور الأصوليين قائلون بكون الاستثناء تخصيصا وثالثها ما ذكره أيضا واختاره وهو أنهم قد غفلوا عما بنوا عليه الأمر ليظهر له المبحث الثاني والتحقيق ما

حققوه هناك وفيه ما لا يخفى ورابعها ما ذكره بعض الأفاضل وهو أن بين التخصيص والاستثناء عموما من وجه لأن التخصيص قد يكون بغير الاستثناء والاستثناء قد لا يكون تخصيصا

كما في ضربت زيدا إلا رأسه وعلى عشرة إلا ثلاثة فلا يظهر حكم أحدهما من جهة ثبوت حكم الآخر كذلك فالمبحث الأول لا يشمل الاستثناء من حيث كونه مخصصا من حيث كونه استثناء

فغرضهم في المبحث الثاني حكمه من حيث أنه استثناء فالمراد فيه بيان منتهى الاستثناء من حيث هو ويمكن أن يوجد مانع للتخصيص لم يترتب لم يوجد ذلك للاستثناء الغير التخصيصي

مقتض للثاني دون الأول ولهذا كما أنه لما لم يكن أفراد العام المحصور جزءا فزعم الأكثر في التخصيص العلاقة هي المشابهة فلذلك اشترطوا الكثرة ومن زعم منهم أن العلاقة هي

العموم والخصوص اقتصر فيها على القدر الثابت بخلاف الاستثناء الغير التخصيصي فإن المستثنى يمكن أن يكون جزءا للمستثنى منه كالرأس والثلاثة في المثالين فيتحقق العلاقة

في غير الكثير أيضا وفيه أنه لو تم ذلك لا يقتضي المبحث الثاني تفصيلهم بين صورة إمكان كون المستثنى جزءا للمستثنى منه وعدمه بالتجويز في الأولى دون الثانية مع أنهم لم يفصلوا كذلك

بل فصل بعضهم بالعكس فجوز نحو أكرم بني تميم إلا الجهال وقد كان العالم واحدا ولم يجوزه على عشرة إلا تسعة وخامسها أن مذهب الأكثر في المبحث الأول لزوم بقاء الكثرة ولزوم

من قرب الباقي من مدلول العام مشابهة في الكثرة دون القرب المتعدد به دون كالأقرب لم يقع إلا في كلام أقل قليل منهم والشك في أنه لا تنافي بين الكثرة والنقصان على التصف وينظر

ضعف من التأمل في كلماتهم في المحققين فمرادهم من الكثرة والقرب المشابهة والمشابهة ودانيها وهو أقوى الوجوه وهو أن الكلام في الأول في المستثنى منه في الثاني في الاستثناء

ولا ملازمة بينهما فإنهم في الأول حكموا بأن استعمال العام في الخاص لا يصح إلا فيما يقرب من العموم لعدم العلاقة في غيره وفي الثاني حكموا بجواز إخراج الأكثر بالاستثناء وإن كان الإخراج

من الإسناد دون العام مع بقاء العام على معناه الحقيقي وتبلج في بالي وجه آخر يقرب من بعض الوجوه المذكورة وهو أن التخصيص والاستثناء أمران مختلفان مفهوما بحسب المورد ولا يلزم

المذكور في الوجه الرابع بل بمعنى أن للاستثناء أحكاما مخصوصة به مثل أحكامه المذكورة في علم النحو ومن جملة أحكامه كونه مخصصا للعام فمن هذه الجهة يدخل في المبحث الأول

وأما بملاحظة جهة نفسه من حيث هو فلا يدخل فيه ولا ترى أن الأصوليين عنونوه بخصوصه وذكروا له أحكاما لم يشركوا فيها غيره كالبحث على التناقض الذي نحن ذكرناه سابقا

أن الكلام هناك في العام من حيث أنه عام وهنا في المستثنى منه من حيث أنه مستثنى منه وهذا الوجه لا يخلو عن دقة إلا أن يبقى فيه سؤال الفرق بين المقامين من حيث يجوز

الأمر المستبشع عرفا في أحدهما دون الآخر فليتدبر **عقد وحل** لعلك رأيت في بعض الكتب تحت عنوان عدم انقسام المخصصات المتصلة للعموم مع أنها

قيام الاتفاق عليه مثالا لما ذكر من عدم حجية مفهوم الوصف فاستعد له فعليك بالفرق بين تخصيص اللفظ بمورد الصفة الذي هو المراد في باب التخصيص وتخصيص الحكم بحسب

الواقع بأن يدل على عدم ثبوت الحكم لغيره بحسب الواقع الذي هو المراد في باب المفاهيم فالثاني يمكن اجتماعه مع الأول وعدمه وإن أورد عليك بأن ما ذكر لا يلائم عد الصفة

في عداد المخصصات المتصلة كالاستثناء والشرط والغاية حيث أنها تدل على انتفاء الحكم في المستثنى مع انتفاء الشرط وفيما بعد الغاية وليس مفاده مقصورا

على مجرد رفع الحكم المدلول عليه باعتبار ما ذكرنا دفع بأن دلالة المذكورات على انتفاء الحكم المذكور بحسب الواقع أيضا غير مسلم ولذا وقع الخلاف فيها مع الاتفاق على كونها

من المخصصات فإن أبا حنيفة قد خالف في الاستثناء من المنفي وكذا النزاع في مفهوم الشرط والغاية معروف والمسلم فيها أيضا هو القدر الذي ذكرنا وإن شئت زيادة دفع التوهم فنقول

آخر فقل إن النزاع في المفهوم إنما هو في انتفاء سنخ الحكم عن غير محل الوصف مثلا ولو بخطاب آخر والتخصيص ليس نفيا لسنخ الحكم عنه بل غايته قصر شخص الحكم على المحل ونفيه

غيره فالفرق واضح وبه ينفتح ما في كلام ثاني الشهيدين حيث نفى الإشكال عن دلالة التعليق على الشرط والوصف وغيرهما على المفهوم في مثل الوقف والنذر والوصية

فإن الواقع في أمثالها ليس انتفاء سنخ الحكم الذي هو المناط في ثبوت المفهوم بل انتفاء شخص الحكم ولا شك أن انتفاء الخاص وانتفاء سنخ الحكم فيها إنما هو لعدم قابلية المحل لتعلق الخاص

به مثلا لأن حجية اللفظ لتكون من قبيل المفهوم وأما ما أشار إليه بعض المشار إليه في دفع الإشكال من اعتبار الحيثية والاعتبار بمعنى أن الوصف يعتبر تارة من حيث أنه

للعام وأخرى من حيث نفسه فيكون اختلاف الحكم من جهة اختلاف الموضوع والمناط في الحجية في الأول فهم العرف قطعا وفي الثاني عدمه فهو ضعيف كما لا يخفى وأضعف منه

ما قيل من الفرق بالاختلاف الخارجي بجعل المدار في الأول التعليق على العام وفي الثاني على نفس الوصف فإن ذلك مما عنوانهم عدم الفرق كما يظهر من أدنى تأمل **عقد**

وحل مما يوهم التناقض حكمهم تارة بأن كلام الشارع مبني على طريق المحاورات العرفية وأخرى بأنه يجب الفحص عن المخصص في العمل بالعام مع أن العام ظاهر عرفا في عمومه

والجواب عنه من وجوه منها أن ظاهر غير واحد من الأصوليين أن صيغ العموم مجاز مشهور في الخصوص كما ينطق به المثل المشهور ما من عام إلا وقد خص فحينئذ يجب الفحص فحينئذ لعدم

ظهور العموم حتى يعمل به من دون الفحص عن المخصص فإن العام قد يقترن بما يشعر إليه إلا أن الثاني دفعها بالفحص ومنها أن مقتضى المحاورات العرفية حمل العام على العموم إذا لم يطلع بمخصص فإذا

في المباحث المتعلقة بالمطلق والمقيد

تمنع عند الأمر في المقام من قبيل ما عارضه بحجة خاصة للعلم بوجود مخصصات كثيرة فبعد وجود العلم الإجمالي لا بد من الفحص بحيث يخرج من قبيل الشبهة المحصورة التي حكموا بوجوب الاجتناب عنها و ٣٠
يظهر الفرق بيننا وبين أصحاب الأئمة حيث إنهم كانوا مشافهين لهم مخاطبين بخطاباتهم عالمين بمصطلحهم وأجدر للقرائن وكانوا يسئلونهم عليهم السلام عن كل ما احتاجوا إليه وبما كان
التخصيص معلوما لهم من الخارج كان أكثرهم محتاجين حين السؤال فكالمتهم معهم لا بد أن يكون بحيث يفهموا حقيقة الأمر فيجب أن لا يؤخروا البيان عن وقت مخاطبتهم إذ المفروض
أنه وقت حاجتهم فإذا ألقوا إليهم العام بدون ذكر المخصص حيث عليهم العمل به فكان مكالمتهم معهم من قبيل المكالمات العرفية المتعارفة من الموالي والعبيد ولذا كان أصحاب الأئمة
إذا سمعوا عاما عن إمامهم عملوا به من دون سؤال عن وجود مخصص له وعدمه بخلاف المجتهد في هذا الزمان فإنه لا بد له من استفراغ وسعه في الفحص عن المعارضات ومنها المخصص
لثبوت العلم الإجمالي على الوجه الذي مر إليه الإشارة والفرق بين حالهم وحالنا هو الفرق بين الشبهة البدوية والشبهة المسبوقة بالعلم الإجمالي وسيظهر جريان الأصل في الأولى بالنسبة
الثانية مما لا ينكر ولا يخفى ومنه يظهر سقوط ما قوى به البعض أصل الشبهة من أنا مشاركون لهم في التكليف لا أنه لزوم تحصيل تكاليفهم المستفادة من الخطابات المتوجهة إليهم
وتحصيل ذلك لا يمكن إلا بتحصيل طريق فهمهم وهذا هو الغرض الداعي إلى تأسيس الأصول اللفظية ولازم ذلك استخراج الأحكام من الأخبار بطريق استخراجهم وطريقهم
في العام حمله على العموم من دون تربص وتفحص وجه السقوط غني عن البيان هذا طريق دفع التناقض في الكلام في المقام فيما له أوسع لعلها الخارج عن المرام **عقد و**
حل مما يلوح من ظاهر المتن دفع حكمهم ببناء العام على الخاص فيما إذا وردا متنافيي الظاهر وأمكن البناء مع اختلافهم في جواز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة
بخبر الواحد حيث إن ظاهر كلماتهم في المقام الأول يشمل ما إذا كانا من الكتاب والسنة أو أحدهما من أحدهما والآخر من الآخر فيرجع كلامهم هناك إلى الحكم بأنه يخصص أحدهما
بمثله وغيره وإلا وجه التوفيق قد ذكر بعض الأفاضل في حل هذا المشكل أنه لا بد في تخصيص شيء بآخر من ثبوت أمرين أحدهما كون الثاني دالا على تخصيص الأول وثانيهما أن يكون
دلالته عليه مما لم يعارضه بأن لم يوجد فيه مانع من فعلية التخصيص وكل من الأمرين قد ينفك عن الآخر ولا يكفي أحدهما بمجرده فيه مثلا إذا ورد عام ثم ورد خبر ودل على أن تمام
الكلام من المعصوم عليه السلام وشك في لفظ الغير الذي وقع فيه هل هو وصف أو استثناء فلا شك في التخصيص بعد رفع الشك من الجهة الأولى ولو ورد عام ثم ورد أنه إلا أو ما
علم أنه استثناء من الراوي لم يعلم أنه هل يقبل الزيادة من الراوي أم لا فإنه لا شك في أن قوله إلا أو ما دال على التخصيص لكن الشك في أنه هل يجوز تخصيص كلام المعصوم
أم لا بل كونه من الراوي مانع فالكلام في المسألة الثانية في باب الجواز والصلاحية مع فرض الدلالة على التخصيص بمعنى أنه إذا كان مدلول الخبر التخصيص للكتاب فهل يجوز تخصيصه
أم لا حتى أنه لو ورد خبر أن الآية الفلانية مخصوصة بكذا فيكون محلا لذلك النزاع وفي المسألة الأولى في الدلالة على التخصيص وعدمها بمعنى أنه إذا ورد حكم عام ولفظ خاص
منافٍ له فهل يدل الثاني على تخصيص الأول أو لا حتى لو ثبت من المعصوم جواز تخصيص الخبر بالخبر وورد خبر عام وآخر خاص كان من محل هذا النزاع والحاصل أن النزاع الأول راجع
إلى الأول والثاني إلى الثاني وهذا الوجه لا يخلو عن متانة وأما جعل البحث الأول في تفصيل الأصول الثاني لتحصيل الفرق بجعل الثاني ناظرا إلى الجواز والأول إلى الوقوع
على ما هو مناط الفرق عند بعضهم فليس كما ينبغي وأضعف منهما جعل أحدهما راجعا إلى الآخر من دون فرق بينهما **عقد و حل** لا يخفى التناقض بين اتفاقهم
في مبحث المطلق والمقيد على حمل الأول على الثاني والعمل بهما بدون [illegible] سواء كانا مثبتين أو منفيين أو مختلفين واختلافهم مع ذلك في اقتضاء النهي للفساد إيضاح الواضح أنه إذا
ورد الأمر بشيء ثم ورد النهي عن بعض أفراده فمقتضى الأمر صحة الطبيعة المأمور بها في ضمن أي فرد كانت ومقتضى النهي فساد ذلك الفرد المنهي عنه لتقييد الإطلاق إن قلنا
باقتضاء النهي للفساد وعدمه إن قلنا بعدمه فكيف يجامع مع هذا الخلاف ذلك الوفاق ويمكن دفعه بوجوه الأول منع التنافي هناك والثاني تسليمه بالنسبة
إلى المنفيين والمثبتين دون المختلفين ووجههما مما لا يخفى والثالث أن يدعى أنهم يحكمون بتقييد المطلق بمقدار المقيد فلا بد أن يحكم بخروج الفرد المنهي عنه لاقتضاء النهي إياه
قطعا فيقيد به إطلاق الأمر من حيث الطلبية وأما التقييد به من حيث الصحة فمبني على المسألة الأخرى فإن بني فيها على الاقتضاء قيد وإلا فلا والرابع أن النزاع في مسألة
النهي صغروي وفي مسألة المطلق والمقيد كبروي بمعنى أن المراد فيها أنه يحمل المطلق على المقيد إذا كانا متعارضين وفي الأولى أن الأمر والنهي هل يكونان متعارضين أم لا
والحاصل أن مورد مسألة النهي هو ما يكون المأمور به متحدا فيه مع المنهي عنه ويمكن إرجاعه إلى المتعدد المختلف بسبب الحكم كالصلاة في الدار المغصوبة حيث إنه
يمكن إرجاع النهي فيها إلى الغصب ولذا حكم جماعة بالجواز عقلا لا عرفا والمحقق الخونساري بالجواز عرفا أيضا بخلاف مورد مسألة المطلق والمقيد فإنه لا يمكن إرجاع لا
تعتق رقبة كافرة إلى عنوان آخر مختلف بسبب الحكم كالنهي عن الكفر وحمله يرشد له ما ادعينا أنهم حكموا بالفساد وادعوا عليه الاتفاق فيما إذا تعلق النهي بذات العبادة مثل لا
تصلي حائضا فإن [illegible] عدم إمكان إرجاعه إلى المتعدد فمحل خلافهم موضوع إمكان الإرجاع وهذا الوجه أجود الوجوه ثم الوجه السابق عليه وإن كان محلا
للمناقشة من حيث إنهم لم يصرحوا في باب المطلق والمقيد بما ذكر لعلهم لم يلتفتوا إليه بل الظاهر من كلماتهم ثبوت النزاع الصغروي فيه أيضا من حيث إنهم اشترطوا في حمل المطلق
على المقيد اتحاد السبب والحكم حتى يتحقق التعارض ومما حققنا ظهر أن هذا التناقض ليس من الأعضال بحيث لا يمكن دفعه حتى لا ينبغي الإقرار بالعجز عنه كما صدر عن بعض الأعلام
سيما إذا انضم إلى نسبة الغفلة إلى القوم تنبيه الغفول القول بما يشعر بالتنسيا كما صدر عن بعض من قارب هذا الزمان **عقد و حل** أورد شيخنا البهائي ره
على القوم نقضا وهو أنهم اتفقوا في باب المطلق والمقيد على حمل الأول على الثاني كما إذا قيل إن ظاهرت فاعتق رقبة وإن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة واختلفوا
مع ذلك في حجية مفهوم الوصف فإذا لم يكن مفهوم الوصف حجة عندهم فكيف يقيدون به المطلق فهذا تناقض ظاهر والجواب عنه من وجوه أحدها ما ذكره المورد وهو
أن الوصف المختلف في حجيته هو الذي لا يقابلها المطلق والمتفق على حجيته هو الذي يقابلها فلا تناقض ثانيها ما ذكره المحقق القمي ره وهو أن مفهوم قوله
اعتق رقبة مؤمنة عدم وجوب عتق غير المؤمنة لا حرمة عتق غير المؤمنة فلا ينافي جواز عتق الكافرة وحمل المطلق على المقيد إنما هو من جهة ملاحظة المنطوق
لا المفهوم فإن المطلوب كان عتق فرد واحد فإذا رأينا معه وجوب عتق المؤمنة لا يمكن إلا امتثال الغير بها وإن كان مطلق الطبيعة فبعد وجوب عتق المؤمنة حصول الامتثال

بيان متين عن بعض الأفاضل

في دفع الشبهة المشهورة التي أوردها شيخنا البهائي ره

في المباحث المتعلقة بالكتاب الكريم

٣٣ بايجاد الطبيعة في ضمنه فلا يبقى طلب حتى يحصل الامتثال بغيرها فلا منافاة بل نقول بعد حجية المفهوم وجوب حمل المطلق على المقيد لا ان يدعى ان المراد بالكفارة فيها
عتق رقبة مؤمنة لا يجزي ايجاب عتق رقبة مؤمنة نعم يصح الاعتراض بانه اذا النظر لكنه لا يصح بما بينا بعد التامل نظرا الى انه يكفي اثبات الحكم لما اخطر المنطوق
ووحدة المطلوب فلا حاجة الى استفادته من المفهوم ثالثها انهم اختلفوا في ان الحكم المنفي بالمفهوم هل هو المذكور او نقيض المنطوق وبعضه من الحكم والتخيير او خصوص
الاول فذهب المشهور الى الاول واختار بعض المتاخرين الثاني فالمفهوم من قولنا اعتق رقبة مؤمنة عنده ان الكافرة لا يجب عتقها عينا وح لا يحصل التنافي
بين المطلق والمقيد مع فرض حجية المفهوم ايضا فلو كان وجه المنافاة حجية المفهوم لكان اللازم على مثل البعض المذكور عدم حمل المطلق على المقيد بناء على مذهبه مع
ان حمله عليه كغيره ولم ينسب اليه احد غير ذلك فيعلم ان وجه المنافاة عند القوم ليس ذلك رابعها انه لو كان وجه المنافاة ثبوت المفهوم للوصف لما جرى في عدم الحمل في
اللقب نحو اكرم عالما اكرم زيدا مع انهما تجري بلا فرق وبعد فرض عدم حمله عليه لم المنافاة لا يلزم التناقض اصلا كما هو ظاهر من الوجوه المذكورة والله يتم كلمته
بعضها تام لا غبار عليه **عقد وحل** ربما يطعن في اعجاز القرآن بانه مما اختلف في وجهه وكل ما هو كذلك فهو غير معلوم بل مجهول اما الصغرى فلان
اكثر المتكلمين على ان جهة اعجازه الفصاحة واليه ذهب العلامة ره في شرح التجريد المسترشدين وذهب بعضهم الى ان اعجازه من حيث الاسلوب ومنهم من قال انه من جهتهما معا وذهب
بعضهم الى انه بهما وباشتماله على العلوم الشريفة ومذهب بعض المعتزلة انه من جهة خلوه عن التناقض وقيل انه من جهة اشتماله على الاخبار الغيبية وذهب السيد المرتضى ره وفاقا
لجماعة من اهل الخلاف منهم النظام الى انه من جهة الصرفة بمعنى ان الله تعالى صرف الناس عن معارضته وهذا يحتمل وجوها ثلاثة سلبهم القدرة وسلبهم الداعي مع كمالهم
مع وجود القدرة وسلبهم العلوم التي كانوا يتمسكون بها في المعارضة الى غير ذلك من الاقوال واما الكبرى فلان قضية تقابل الاقوال ان يصحح كل قول منها ابطال الآخر
بالقول بكل يوجد صحا فيصير كل الوجوه مردودة والمفروض ثبات الاعجاز بشيء من تلك الوجوه فبعد بطلانها يبطل اصل الاعجاز اذ لابد في تحققه من تحقق احدها مع ان التحدي
النبوة عامة بالنسبة كافة الناس فلابد ان يكون معجزها ايضا عامة فلابد ان تكون بحيث يعرفها كل الناس والاختلاف المذكور ينبئ عن خفاء كل من الوجوه الظاهرة من
المختلفين عن الآخرين حيث ان كلا منهم ينكر ما فهمه الآخر ولا يفهم جهة واضحة من جهات الاعجاز مع انه لابد منها عقلا فلا اعجاز له وربما يؤيد ذلك بان كلا من الوجوه المذكورة
قابل في نفسه للانكار فلا يمكن الزام الخصم بها ولا يحصل القطع بالاعجاز والجواب ان هذا الاختلاف انما نشأ من معلومية اصل الاعجاز وكونه مسلما مفروغا عنه و
مجمعا عليه وذلك انما نشأ من معلومية ان النبي صلى الله عليه وآله تحدى بالقرآن الكريم والخصم من تصدى المعارضة من العرب العرباء لعجزهم ثم من الخطباء الفصحاء البلغاء
مع انهم اهل العصبية والجاهلية الجهلاء وارباب الكبر والخيلاء فاقروا بالعجز والضعف والقصور ولذلك رجعوا في نفيهم بعد مقتضى ذلك بغلظهم وقوتهم وكثرة
قبيلتهم والنبي ادعى النبوة مواظبا للامر وهو وحيد فريد على فترة من الرسل وطول الهجعة من الامم وتلاطم من الحروب واندراس الحجج الى العلوم وانطماس صحاح الآثار وكثرة الدنيا
كاسفة النور ظاهرة الغرور على حين اصفرار من ورقها واياس من ثمرها واغورار من مائها وقد ركبوا المنايا ونصبوا الحروب بحيث ترى قائمة على ساق فلو امكنهم المعارضة
لم يقدموا على هذه الشدة مع انهم اولو العقول وارباب الالباب عند ذلك فوجه الاعجاز انما هو مما تضع لنكتته لا في مقام الاثبات ومنه يظهر الجواب عما يقال ان الاجماع
لو سلم فيما نحن فيه انما هو الاجماع التقييدي الذي لا حجية فيه نظرا الى ان المجمعين مختلفون في المستند لا ينفع الاجماع لظهور اختلافهم وبطلان ما استند اليه بعضهم
في نظر البعض بين لا نرى انه لو اتفق جماعة على النظر الى امر لكن كان مستند نظر احدهم انها امر مستند الثاني انها اخضر والثالث انها ... والرابع انها ... الى
غير ذلك لم يكن للاجنبي ان يتمسك في جواز نظره اليها بالاجماع اظهار الظاهر ان هذا الامر ثابت والغرض بيان الوجه له مع انا نقول ما نحن فيه ليس من قبيل المثال
المذكور فان القدر المشترك الكلي وهو نفس كونه معجزا ثابت هنا وانما الاختلاف في الخصوصيات ولا يضر ذلك بالاصل الثابت والمثال المناسب ان يفرض ما اذا اتفق
جماعة على اكرام شخص لوجوه مختلفة مثل ان احدهم يكرمه لعلمه والآخر لتقواه والآخر لكرمه والآخر لشجاعته الى غير ذلك لا يلاحظ ظهور كل الاوصاف المذكورة للكل فظهور
البعض للبعض فحينئذ لا مانع من كون اصل الاعجاز مجمعا عليه كما لا مانع في المثال من كون الاكرام كذلك نعم اذا كان المقصود اثبات جامعيته للوجوه عند الجميع
لم يثبت بذلك المقصود اثبات القدر المشترك الكلي والاتفاق عليه حاصل بتوجيه كل واحد من المتفقين بوجه من الوجوه والحاصل ان المقصود هنا اثبات الاعجاز
وهو حكم خاص في موضوع خاص وان اختلفت الجهات والعلل فان اختلافها لا يوجب اختلاف الموضوع فانها جهات تعليلية لا تقييدية بحيث يتكثر الموضوع لظهور
ان الخارق للعادة معجز سواء كان من قبيل الفصاحة ام الصرفة ام الاسلوب وغيرها لا يقال بعد ثبوت وجه متفق عليه من الوجوه يضعف اصل القدر المشترك او لو
ان يورد بان هذا الاجماع انما هو المجرد التقليدي التعبدي فلم لا يكون له وجه ظاهر لانا نقول انها مختلفة وتمييز الاعجاز في غاية الاشكال فكل يظهر له ما يصل اليه
فهمه وما اعظم شأنا ما له في مقام الاعجاز وجوه عديدة يجتمع بها الآراء المختلفة فان هذا من اظهر الادلة واقوى الشواهد على الاعجاز **عقد وحل**
مما قد يستدل به بعض الاوهام الفاسدة والافهام الكاسدة ان آيات القرآن مختلفة في الفصاحة فان الفرق بين يا ارض ابلعي ماءك وتبت يدا ابي لهب من قبيل الامثال في
الشهرة فان كان الباري تعالى قادرا على جعل كل الآيات في غاية مرتبة الفصاحة ولم يجعل لزم البخل بل نقض الغرض بعد فرض كون الفصاحة من جهات الاعجاز فيه والا لزم العجز
عليه تعالى وهذه الشبهة اوهن من نسج العنكبوت لو كانوا يعلمون توضيح ذلك انا نختار انه قادر عليه وانه قادر على كل شيء لكن لم يفعل ذلك لا يستلزم البخل ولا نقض الغرض
اذ المقصود من تنزيل القرآن تذكرة الناس وتعليمهم الاحكام وارشادهم عن الضلال وتنبيههم عن الغفلة وهدايتهم الى الطريق الصواب لا دخل للفصاحة في شيء منها الا للارد
من الناس الذي يجعلها مستند الاعجاز الكاشف عن نبينا من قبل الله تعالى وصدق عن انباء الغيب يكفي بالنسبة كونه في مرتبة الفصاحة بحيث يعجز الفصحاء عن الاتيان
بمثل آية منه ان لم يكن جميع آياته في غاية مرتبة الفصاحة مضافا الى ما ذكره بعض علماء العامة من انه لو جاء القرآن كله على الوجه الافصح لكان على غير النمط المعتاد في كلام العرب

في بيان وجه اعجاز القرآن

في دفع شبهة من ارباب المذاهب في

من

فى المباحث المتعلقة بالكتاب الكريم

من الجمع بين الافصح والفصيح فلا يتم التحدي فى الاعجاز لان للطاعن ان يقول للنبي صلى الله عليه وآله ائتنا بالافصح لنأتي على جنسه كما لا يضع الفصحاء ... عن الاعلى قلت غلبتك بنظيري
فنا قلت هذا المقال انما نشأ من عدم التأمل والا فلنا ان نختار مسلك بعض اهل التحقيق الحقيق بان يتبع من الخاصة بل العامة ايضا كالغزالي والقاضي الباقلاني على ان كل
منهما ومن الآيات لكونهما في اعلى درجات مقامات الفصاحة والبلاغة وان اختلفت بحسب ظاهر الفصاحة والبلاغة فيهما بحسب اختلاف المقامات فانه لا شك ان البلاغة
تقتضي ان يتكلم في كل مقام بما يقتضيه الحال من الاسلوب واللفظ وغيرهما فقد يكون مقتضى الحال ان يؤدي المراد بطريق الكناية وقد يكون مقتضيا ان يؤدي بطريق الاستعارة
الى غير ذلك من فنون الكلام وضروب المرام فالفصاحة الحاصلة في الكلام المشتمل على التصريح مثل الكلام المشتمل على التعريض بحسب مقامهما وان كان التعريض ابلغ والطف
وكذا الكلام بالنسبة الى الحقيقة والمجاز وغيرهما فلا يكون القرآن مشتملا على الفصيح والافصح والبليغ والابلغ بل الكل في اعلى مرتبة الفصاحة والبلاغة نعم لا ننكر اختلاف
الآيات في الاشتمال على المحسنات واللطائف والنكات الظاهرة عندنا وعند فصحاء العرب المعترفين بالعجز ولذا اختار كل من الاربعة اعني ابن ابي العوجاء وابا شاكر الديصاني
وعبد الملك البصري وابن المقفع للمعاهدة على نقض القرآن باتيان مثله لما عاينوا في العام المقابل في مقام الاقرار بالعجز عن الاتيان بما وعدوا به من القرآن تحيروا قصصا كان في الخبر
المروي في الاحتجاج فان الذوق السليم يختلف في النظر لسائر القرآن بل اشتهر في الالسنة ان افصح الآيات قوله تعالى يا ارض ابلعي ماءك الآية وهذا ليس الا لاسلوبه العجيب
المطبوع عند الاذهان المستقيمة والاذهان القويمة واشتماله على ما لا يشتمل عليه غيره من الآيات من المحسنات البديعية فقد نقل الفاضل السيوطي في كتاب الاتقان عن
ابن ابي الاصبع انه قال لم ار في الكلام الالهي مثل قوله تعالى يا ارض ابلعي ماءك فان فيها عشرين ضربا من البديع وهي سبع عشرة لفظة وذلك المناسبة التامة في ابلعي
واقلعي والاستعارة فيهما والطباق بين الارض والسماء والمجاز في قوله يا سماء اقلعي فان الحقيقة يا مطر السماء والاشارة في وغيض الماء فانه عبر به عن معان كثيرة لان الماء لا يغيض
حتى يقلع مطر السماء وتبلع الارض ما يخرج منها من عيون الماء فينقص الحاصل على وجه الارض من الماء والارداف والتوشيح والتمثيل في وقضي الامر والتعليل فان غيض الماء
علة الاستواء وصحة التقسيم فانه استوعب فيه اقسام الماء حالة نقصه اذ ليس الا احتباس ماء السماء والماء النابع من الارض وغيض الماء الذي على ظهرها والاحتراس في الدعاء لئلا
يتوهم ان الغرق لعمومه شمل من لا يستحق الهلاك فان عدله تعالى يمنع ان يدعو على غير مستحق وحسن النسق وائتلاف اللفظ مع
المعنى والايجاز فانه تعالى قص القصة مستوعبة باخصر عبارة والتسهيم فان اول الآية يدل على آخرها والتهذيب فان مفرداتها موصوفة بصفات الحسن كل لفظة سهلة مخارج الحروف
عليها رونق الفصاحة مع الخلو من البشاعة وعقادة التركيب وحسن البيان من جهة ان السامع لا يتوقف في فهم معنى الكلام ولا يشكل عليه شيء منه والتمكين لان الفاصلة مستقرة
في محلها مطمئنة في مكانها غير قلقة ولا مستدعاة قال الفاضل المذكور بعد نقل هذا ما ذكره ابن ابي الاصبع قلت وفيها ايضا الاعتراض انتهى اقول انه خبر مما ذكره ابن ابي الاصبع
لم يف بيانه تمام الغيبة على مقتضى المنقول ولا يخطر بالبال ضرب آخر وسوء الخطر ثم ما قص في ابلعي واقلعي

عقد وحل ربما يورد من جهة الى منكري النصارى من المتعصبين
للاسلام بان ما عليه اهل الاسلام من ان فصحاء العرب عجزوا عن معارضة القرآن واقروا بفصاحته بلا عذر فلعلهم قد عارضوه بما لم يصل الينا او ذهب لنبئ بعد ظهور
شوكة الاسلام وهذا الايراد انما نشأ من قلة الفهم وغلبة ظلمة الوهم وجوابه اما بالنسبة للاحتمال الاول فهو انه لو كان كذلك لما خفي سيما مع توفر الدواعي واجتماع الهمم على
نقل الامور العجيبة والشئون الغريبة سيما في مثل هذا الشأن والامر الذي كان منتهى ما لهم ومؤخر آمالهم حيث انه لو تحقق لم يحتاجوا الى ما ارتكبوه من المحاربة والمضاربات
وامثالها فكيف لم يظهر هذا الامر مع توفر الدواعي لهذه المرتبة وهل يكون هذا الامر اقل من ضبط القصائد والخطب الفصيحة والقصص والامثال المليحة ولقد نقل مسيلمة
الكذاب جملة من المزخرفات التي ترها قد بقيت حكايتها الى الآن واما بالنسبة للاحتمال الثاني فهو انه لو سلم ذهابها من بين المسلمين فلا شبهة في توفر الدواعي على ابقائه من
الكفار من اهل الكتاب وغيرهم مع انهم اضعاف اهل الاسلام بفرقهم المتكثرة سيما اليهود الذين هم اشد الناس عداوة للذين آمنوا ولم يدع احد من الكفار ذلك حتى من سلك
من علماء النصارى لرد الاسلام مع اهتمامهم اظهار كل ما ينطفي به نور الاسلام باعتقادهم فنحن نعاشر المسلمين ... انما نضبط امورا فيها اكثر شئون نبوة
النبي عيسى عليه السلام ... مع انا معترفون بنبوته مثل نقل اخراج السامري لبني اسرائيل عجلا جسدا له خوار الذي هو من خوارق العادة في النظام فكيف يضيعون مع
انهم منكرون لنبوة نبينا صلى الله عليه وآله ومن الحي ان المذكور يحصل شبها كثيرة يورد على اهل الاسلام مثل التشكيك في امر شق القمر وانكاره لعدم ضبط مؤرخي الكفار
له ولولا مخافة التطويل والخروج عما نحن بصدده لذكرت جملة مما ذكروه ... وفيما ذكرته كفاية لمن يطلب الانصاف وجانب الاعتساف

عقد وحل ربما طعن بعض السفهاء الذين كانوا يخوضون في آيات الله تعالى الكتاب الكريم بوجوه احدها انه خال عن الفصاحة والبلاغة لعدم النظم والترتيب ولانه
مشتمل على التكرارات الكثيرة ويحتوي على الكلمات التي لا فائدة فيها الا التقفية وثانيها انه مشتمل على كثير من الخطابات المبهمة ... لا فائدة فيه
لاشتهاها ... وثالثها انه مشتمل على امور معنى لا محصل له مثل قوله تعالى والقى في الارض رواسي ان تميد بكم وقوله تعالى فاتبع سببا حتى اذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب في
عين حمئة الآية ورابعها انه مشتمل على الاختلافات المؤدية الى التناقض منها انه تعالى قال ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين وقال ولا يكتمون الله
حديثا فقد كتموا ومنها انه تعالى قال فاذا نفخ في الصور فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون ثم انه تعالى قال واقبل بعضهم على بعض يتساءلون ومنها انه تعالى قال ائنكم
لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين حتى بلغ طائعين ثم قال في آية اخرى ام السماء بناها رفع سمكها ... والارض بعد ذلك دحاها ومنها انه تعالى قال ...
خاشعين من الذل ينظرون من طرف خفي ومنها انه عز وجل قال الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله وقال تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم فالوجل
خلاف الطمأنينة ومنها انه تعالى قال وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى الا ان قالوا ابعث الله بشرا رسولا وهو يدل على حصر المانع في غيرها ومنها انه تعالى قال
[illegible]

في المباحث المتعلقة بالكتاب الكريم

لا احد ظلم فيكون خبرا وان كان خبرا واحدا لا يان على ظواهرها ادى الى التناقض الصريح ومنها قوله تعالى لا اقسم بهذا البلد مع قوله وهذا البلد الامين ومنها قوله تعالى اقتتلوا
كل نفس مع قوله وتخلقون افكا وان تخلقون من الطين كهيئة الطير ومنها قوله تعالى ولو انما في الارض من شجرة اقلام الاية مع قوله تعالى قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي الاية فان الاول
دل على عدم نفاد كلمات الله والثاني يدل على نفادها بعد نفاد البحر ومنها قوله تعالى فاذا هي ثعبان مبين مع قوله تعالى تهتز كأنها جان فان الثعبان الكبير من الحيات والجان الصغير منها
ومنها قوله تعالى وقفوهم انهم مسئولون وقوله تعالى فلنسئلن الذين ارسل اليهم ولنسئلن المرسلين مع قوله تعالى فيومئذ لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان ومنها قوله تعالى
فاتقوا الله حق تقاته مع قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم ومنها قوله تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة مع قوله تعالى ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء ولو حرصتم حيث ان
الاول يفيد امكان العدل والثاني ينفيه ومنها قوله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء مع قوله تعالى امرنا مترفيها ففسقوا فيها وخامسها انه مشتمل على الاختلاف في الغير المؤدي
الى التناقض فانه تعالى كثيرا ما قص القصة الواحدة فيه بعبارات يكون مفاد بعضها غير مفاد البعض الاخر كقوله تعالى في ادم مرة من تراب واخرى من حمأ مسنون وثالثة من
صلصال كالفخار وفي كيفية سجود الملائكة لادم ومخالفة ابليس فسجدوا الا ابليس كان من الجن ففسق عن امر ربه الا ابليس ابى واستكبر الا ابليس ابى ان يكون مع الساجدين الى غير ذلك
من العبارات وكذا في حكاية موسى مع فرعون الى غير ذلك من وجوه الطعن التي نكتفي عنها بذكر ما نقلنا حيث انه عمدتها واقواها اقول ولا حول ولا قوة الا بالله العلي
العظيم لنا عن هذه الوجوه المذكورة جواب اجمالي وجواب تفصيلي اما الاول فهو ان القرآن المجيد الفرقان الحميد كتاب لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولو كان من عند
غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا لا تنقضي عجائبه ولا تنفد غرائبه ولا تخلقه كثرة الترديد ولو جمع لا يبليه الطعن والقدح لا يعتريه النعت والمدح لا تدرك حقائقه ولا تفهم
دقائقه بحر متلاطم تياره منكر وغيره لا يعرف لدره الا من يفهم بعض السر ولا يقدر على وصفه الا من شرح قلبه من نوره فبعد تحقق ذلك عند العالم الخبير فرقنا ان قد
نكل من طعن فيه يكشف ذلك عن عدم التفاته وقصر فهمه وقلة كماله وعلمه فانا نسأل الله ولا نعتني بمقالهم ولا نلتفت الى خيالهم واما الثاني فنقول فيما
اجيب عن الاول فبالنسبة الى الدعوى الاولى فمما هو ظاهر لا يحتاج الى البيان سيما مع ملاحظة ما قدمنا اذ لا ينكر فصاحة القرآن وبلاغته الا من لا يعرف معناهما كيف وهو كلام يشهد
لو وجدانه متحير كل كاتب كبير عربي فصيح حسن الاسلوب كل نكتة تمسك بر النجوم ولذا لم يتعد المنكرين له على معارضته بل عدلوا الى المحاربة تارة والى الاستهزاء اخرى فمرة
قالوا سحر واخرى قالوا لو نشاء لقلنا مثل هذا ان هذا الا اساطير الاولين كل ذلك من التحير والانقطاع ولعمري انهم لو تمكنوا من الاتيان بآية من مثله كيف وقد نزله الله الذي احاط بكل شيء
علما فاذا اراد ترتيب اللفظ علم باحاطته اي لفظة تصلح ان تلي الاولى وتبين المعنى بعد المعنى فمثل هذا الكلام لا يصدر الا من مثل العالم المحيط بحقائق الاشياء لفظا ومعنى
تشرفا وتباهيا ولذا لا يشابه كلام البشر في اسلوبه ما احسن ما قيل ان مراتب تأليف الكلام خمس الاولى ضم الحروف المبسوطة بعضها الى بعض لتحصيل الكلمات الثلاث الاسم
والفعل والحرف والثانية تأليف هذه الكلمات بعضها الى بعض لتحصيل الجمل المفيدة وهو النوع الذي يتداوله الناس جميعا في مخاطباتهم ويقال له المنثور من الكلام
والثالثة ضم بعض ذلك الى بعض ضما له مبادي ومقاطع ومداخل ومخارج ويقال له المنظوم والرابعة ان يعتبر في اواخر الكلام مع ذلك تسجيع ويقال له المسجع والخامسة ان يجعل
مع ذلك وزن ويقال له الشعر والمنظوم اما محاورة ويقال له الخطابة واما مكاتبة ويقال له الرسالة فانواع الكلام لا تخرج عن هذه الاقسام ولكل من ذلك نظم مخصوص والقرآن
جامع لمحاسن الجميع ليس على نظم شيء منها ويرشد الى ذلك انه لا يصح ان يقال له رسالة او خطابة او شعر او سجع فليس بالبين على مشيئته تعاطيه لما البشر بحيث يمكن ان
بالزيادة والنقصان كالكتب الاخر ثم ان الانسان البليغ ينشئ قصيدة او خطبة ثم ينظر فيها فيغير فيها وكتاب الله تعالى لو نزع منه لفظة وادير لسان العرب على لفظة احسن منها
لم يوجد كذا ما قيل من ان اجناس الكلام مختلفة متفاوتة فمنها البليغ الرصين الجزل ومنها الفصيح القريب السهل ومنها الجائز المطلق الرسل وهذه اقسام الكلام الفاضل
المحمود واعلاها الاول وبلاغات القرآن حازت من كل قسم منها حصة واخذت من كل نوع شعبة وبالجملة فهذا الامر اوضح من ان يطال فيه الكلام واما الاشكال على عدم فصاحته
بعدم النظم والترتيب ففيه اولا ان النظم والترتيب لا دخل له بالفصاحة اصلا وثانيا ان المطلوب بما لا يكون مرتبا ومنظما ومقتضى الفصاحة والبلاغة عدم الترتيب والنظم كما
هو حال القرآن فانه نزل نجوما بحسب المصالح الموجودة في الاوقات المختلفة وثالثا ان لا نجعل ان هذا النظم والترتيب الذي عليه القرآن في زماننا هذا انما وقع من اصحاب النبي
ليس نزوله على هذا الترتيب كما ذهب اليه بعض العلماء من الخاصة كشيخنا الطبرسي صاحب مجمع البيان وجمهور العامة وقد صنفوا في بيان مناسبات الآيات والسور بعضها مع بعض
كتبا ورسائل وبينوا فيها وجوه المناسبة حتى فيما ظاهره الاستقلال والمغايرة ومثل انهم ذكروا ان عادة القرآن جرت على انه اذا ذكر احكاما ذكر بعدها وعدا ووعيدا ليكون
باعثا على العمل بما سبق ثم ذكر آيات توحيد وتنزيه ليعلم عظم الآمر والناهي ويتدبر ذلك في سورة البقرة والنساء والمائدة وربما يكون الارتباط والمناسبة بقرائن
معنوية واسباب باطنية كالتنظير في قوله تعالى كما اخرجك ربك من بيتك بالحق عقيب قوله اولئك هم المؤمنون حقا فانه تعالى امر رسوله ان يمضي لامره في الغنائم على كره من اصحابه
كما مضى لامره في خروجه من بيته لطلب العير او للقتال وهم له كارهون والمقصود ان كراهتهم لما فعل من قسمة الغنائم ككراهتهم للخروج وقد تبين في الخروج الخير من الظفر والنصر والغنيمة
وعز الاسلام فكذا ما فعل من القسمة فليطيعوا ما امروا به ويتركوا هوى انفسهم وكالتضاد في قوله تعالى في سورة البقرة ان الذين كفروا سواء عليهم الاية بعد الاية السابقة عليها
المبينة لاوصاف المؤمنين الى غير ذلك من وجوه المناسبة لقد تصدى لبيان المناسبات في تمام القرآن بحيث ظهر ونبه كمال جمالهم في العربية بتتبعهما اصنافها فان كان المورد يورد
علينا مقال الامامية فالحق عند محققينا ان هذا الترتيب انما صدر من الائمة وكان يورد علينا ما لقينا فعليهم الجواب فلعلها بوابهما يسكت الخصم واما بالنسبة الى الدعوى
الثانية فلا نفهم ان التكرار بهذا النحو من مراتب الاعجاز حيث انه ادخل في الزام الخصم والتبيان لانه اذا عجز فصيح من الفصحاء عن معنى من المعاني المقصودة بعبارة فصيحة واتى
بكلام فصيح بليغ وحكى لفصحاء فعجزوا عن الاتيان بمثلها ثم عبر عنه بعبارة ثانية كالاولى في الفصاحة والبلاغة فعجز الخصم في المرة الثانية ايضا وهكذا الى ان يحصل عبارات
كثيرة دالة على معنى واحد كان ذلك ادل على فصاحة من ان يعبر عن المعنى بالعبارة الفصيحة الا ترى انه لو تحامق شاعر من شعراء العرب بشعر مليح وعجز بذلك الشاعر عن التعبير بالمعنى بعبارة اخرى

في اثبات فصاحة القرآن وبلاغته

فيما يتعلق بنظم القرآن

في المباحث المتعلقة بالكتاب الكريم

في بيان وجه التكرار في القرآن

الشعر بشعر مثله في مرتبة الفصاحة ثم نظم الشاعر الاول تلك المعنى بعينه بشعر آخر وعجز الثاني مرة ثانية فلا ابدية من الاقرار بالعجز والاعتراف بالقصور سيما اذا زعم الشاعر العاجز انحصار الكلام
الفصيح في تلك الواقعة المخصوصة في الشعر الذي انشأه الشاعر الاول وتخيل في نفسه انه لو زاول الشعر اتم المزاولة لأدى مثل ذلك الكلام الفصيح في هذه الحالة اتى الشاعر الاول
بشعر آخر كان اوفى في الفصاحة وهكذا فلا ريب في ان التكرار مع مراعاة الفصاحة من مؤكدات الاعجاز لا منافيا له سيما اذا اشتمل العبارة الثانية على فوائد زائدة على فائدة العبارة
الاولى او اشتمل كل منهما على فائدة لا تشتمل عليها الاخرى كما هو الحال في القرآن المجيد على ما سنشير اليه فان قيل هذا الذي ذكرت لا يتم في بعض الآيات المكررة باللفظ والمعنى معها
مثل قوله تعالى فبأي آلاء ربكما تكذبان في سورة الرحمن وقوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين في المرسلات قلت ما يكون من ذلك القبيل ففيه سر راجح مثل التأكيد التقريري التعبيري
في مقام رفع الانكار الشديد وهذا بعينه طريق المحاورات العرفية الا ترى انه لو انعم على عبد من عبيده بنعم جسام تقتضي ان يطيعه باعلى مرتبة الاطاعة فيؤاخذه بعد
مقصوده فلا يزال يعصيه وينكر نعمته فاراد الاتيان بالانعام عليه فطريق المحاورة في مقام الالزام ان يعد النعم واحدة واحدة ويردد فيما صنعه مثل ان يقول الم
اربك لبدا فهذا نعمة ام لا الم اطعمك بالذائذ اطعمة فهذا نعمة ام لا الم البسك الاثواب الفاخرة فهذا نعمة ام لا وهكذا الى ان يسكت ويقر باستحقاقه الاطاعة او لو
عاقب عبدا من عبيده عقابا لاجل معصيته بعقوبة يلومه بها كل الناس لعدم اطلاعهم على حقيقة الامر فيقول في مقام اظهار العذر واثبات الاستحقاق ان هذا العبد
سرق الف دينار من مالي فهل يستحق هذه العقوبة ام لا هذا العبد قتل اعز اولادي فهل يستحق هذه العقوبة ام لا هذا العبد لحق بعدوي فهل يستحق العقوبة ام لا الى غير ذلك والحاصل
ان هذا ليس خارجا عن طريقة العرب واجنبيا عن حقيقة الفصاحة والبلاغة فربما يؤثر هذا النحو من الكلام تأثيرا لا يفيده الكلام على غير هذا الاسلوب وان شئت ان ينكشف عليك
صدق الدعوى فتأمل في قسم الترجيع من اقسام الشعر وهو ما يكرر فيه المصراع الواحد او البيت الواحد بعد عدة ابيات تجده مؤثرا لا يؤثره غيره ويعده الكل من محل الحسن على
التوراة والانجيل المشحونين بالتكرار كما هو ظاهر عند مطالعيهما واما بالنسبة الى الدعوى الثالثة فنقول من اظلم ممن يفتري على الله كذبا فاي لفظ يختص بمجرد القافية
لا ننكر وقوع القافية فيه وهي من البدايع لحسنها لكنها لم يلاحظ بمجردها وما ذكره بعض المعاصرين من المفسرين في بعض الكلمات من انه لمجرد رعاية القافية مثل كلمة يسري في
قوله تعالى والليل اذا يسر حيث حكم بمجردها فهو ناش من عدم التأمل والدقة فانظر في كلام الاخفش حيث سئل عن وجه الحذف لتطلع على ان ذلك ليس لمجرد رعاية القافية واما الجواب عن
الثالث فهو ان اشتماله على المطالب التي يفهم عند كل الناس وعلى المطالب البديهية عند بعض الناس مسلم ولا ضير فيه لان الغرض عموم نفعه لذا جعل شاملا على جميع اصناف
المطالب كما يدل عليه قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين مضافا الى ما ذكرنا من ان القرآن من معجزات النبي صلى الله عليه وآله ولا يفهم اعجازه الا بفهم معناه والناس مختلفون
في الاستعداد لدرك المعاني فلا بد من ان يلاحظ حال جميع الناس لئلا يكون للناس على الله حجة وليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة مع ان ظهور الفصاحة من كلام علم

في بيان وجه ذكر القصص في القرآن

معناه من الخارج اقرب الى الوقوع من ظهوره من كلام علم معناه بنفسه واما القصص المشهورة الواضحة فسر ذكرها في الوحي لامور احدها ما عرفت من ان القرآن من المعجزات فلا بد
ان يظهر اعجازها لبعض الاداراك بالنسبة الى المطالب السهلة المشهورة سيما بالنسبة الى اهل الكتاب المطلعين على تلك المطالب سيما بعد ملاحظتهم ان هذا النبي امي لم يقرء عند
عالم ولا نظر في كتاب فلا يكون علمه الا مستندا الى الوحي وثانيها ان الغرض من نزول القرآن هداية الضالين وارشاد الكافرين الى طرق الهداية وذكر العبر والقصص الواقعة في الامم
الماضية وذكرها في كتب السلف لا ينفع بالنسبة الى العرب والعجم لاختلاف لسانهم مع ما نزل عليه تلك الكتب من اللغات فلا بد من ان يذكر في القرآن ليقرء العرب ويتعلمه العجم بتبعهم
لكون نبيهم ومن ارسل اليهم من العرب لا سيما مع ان تلك الكتب من العهدين محرفة لا تنفع بعد عدا ولو فرض انتفاع بها فالاثر لو كون ذكر تلك القصص في تلك الكتب عن ذكرها في
القرآن لكون ذكر كثير منها في الكتب السابقة على تلك الكتب عن ذكرها فيها وثالثها ان عمدة الغرض الفوائد المعنوية التي تترتب على تلك القصص التي لا يعلم اكثرها الا علام الغيوب
وليس الغرض منها مجرد الحكاية حتى يتوهم ذلك الايراد واما الجواب عن الرابع فهو ان دخل الامور في تحصيل مرتبة الكمال التي هي مقصود للمؤمن في الحالة الشديدة التي
متصف بها واما بالنسبة الى ذكر الآيات التي لا معنى لها وكانه لم يجد الا الآيتين المذكورتين وذكر الآية الاولى يرشد الى انه ما فهم ظاهر قوله تعالى وجعلنا الجبال اوتادا والا فاي
فائدة يورد عليه اما ان يترك الايراد على الآية الاولى لانه اما كان يدرك معنى كون الجبل اوتادا والحالة هذه فالآيتين واحد ثم يتجه لا شك ان الجبال ثابتة في تخوم
الارض نابتة من اعماقها بحيث اتصلت اصولها بعضها مع بعض كما يرى في حفر الآبار حيث يوصل في قعر الارض الى الاحجار الصلبة بل ربما احاط ببعض قطع الارض جبال متصلة
الحاملة الظرف بالمظروف ولعرض ذلك لا يتزلزل الارض ولا تضطرب بالابخرة المتحركة من اعماق الارض والمياه المتحركة في العيون والانهار والبحار ولذا يكون تأثير الزلزال في بعض
بقاع الارض الخالي عن الجبال اكثر واظهر كما يشهد به التجربة مع انه لو لم يخلق الجبال الشامخة لتسلط المياه المجتمعة من الامطار والعيون على المواضع المنحدرة وخربها واهلك اهلها
على انه قد ثبت عندنا من اخبار ائمتنا عليهم السلام ان لكل آية من آيات القرآن تنزيلا وتأويلا وظهرا وبطنا وحدا ومطلعا وان الفرقان الكريم مشحون بالكنايات والاستعارات واللطائف
وقد حمل بعض المفسرين المراد من الرواسي في هذه الآية الانبياء والاولياء عليهم السلام الذين يتحرك بهم المتحركات ويسكن بهم السواكن لذا ورد انه لو خلت الارض ساعة عن الامام
لخسفت او لماجت باهلها بل ربما يؤول الآية بتأويل آخر لا يخلو عن اللطف لا نطيل بذكره واما الآية الثانية من الآيتين اللتين ذكرها ولم يفهم معناها فمعناها اللطيف ظاهر
لا يحتاج الى البيان فان الله تعالى اراد ان يبين مقدار سير ذي القرنين وقطعه معمورة الارض بتمامها من المغرب ووصوله الى البحر المحيط فبينها بهذه العبارة اللطيفة وهذه
العبارة مطابقة للمحاورات العرفية الآن نقول انا وصلنا الى العراق او وصلنا في البحر الى موضع لم نر في ايام متعددة قطعة من الارض والشمس تطلع من الماء وتغرب فيه فالمراد ان اسكندر
وصل الى موضع من البحر وجد الشمس فيه تغرب في الماء ولم ير الحمئة السوداء الظلمانية وفيه اشارة الى عظمة البحر وان البحر المحيط فان الماء كلما كان اكثر كان في السواد والظلمة
اشد على قراءة الحامية كما هي قراءة ابن مسعود يكون المراد الاشارة الى طوله وبالجملة فالمراد غروب الشمس في العين حقيقة حتى يقال ان الشمس في الرابع وهي اكبر من
كرة الارض بمرات كثيرة فكيف تغرب في العين بل مثل ما يتكلم بمثل هذا الكلام الا جاهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والعجب انه من اهل الكتاب ومن يشبههم لم يرض به كتابكم

في تفسير بعض الآيات

في المباحث المتعلقة بالكتاب الكريم

الكتب المعتبرة مثل ابن اسرائيل في تفسيره عن ابن عباس انه عجيب حكم بكونه خاليا عن الحصل عاريا عن المعنى فقد ذكر فيه فا معناه ان اسكندر لما بلغ الى مشارق الارض وصل الى بلد
تجد وصالح رايا شبان اراد الدخول في الجند فقيل له لا يتيسر هذا في زمان الحيوة فطلب منهم شيئا فاعطوه حلقة عين انسان وهو يقول ... هذه الكلمات ومحمولات مثاله
للقرآن على الاهمال ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور واما الجواب عن الرابع فهو انه لا تناقض في الآيات التي توهم فيها التناقض اصلا اما الآيتان الاوليان فلان المشركين
لما راوا يوم القيمة ان الله تعالى يغفر لاهل الاسلام ولا يغفر للمشركين انكروا الشرك رجاء ان يغفر لهم فقالوا والله ربنا ما كنا مشركين ثم يختم الله على افواههم وتكلم ايديهم
وارجلهم وتشهد عليهم بما كانوا يعملون فعند ذلك يود الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوى بهم الارض ولا يكتمون الله حديثا فانهم يكتمون بالسنتهم فتنطق ايديهم وجوارحهم
واما الثانيتان فلان نفي التساؤل فيما قبل النفخة الثانية واثباتها فيما بعدها فانه اذا نفخ في الصور فصعق من في السموات والارض الا من شاء الله فلا انساب بينهم يومئذ
ولا يتساءلون ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون واقبل بعضهم على بعض يتساءلون واما الثالثتان فلان الله تعالى ابتدأ خلق الارض في يومين غير مدحوة ثم خلق
السموات فسواهن في يومين ثم دحى الارض بعد ذلك وجعل فيها الرواسي وغيرها في يومين فتلك اربعة ايام كذا اجاب ابن عباس عن هذه الآيات حين سئل عنها وحمل على
ما حكاه عنه الفاضل السيوطي في تفسيره لكن تعارض ويمكن الجواب عن الثانيتين بحمل الاولى على عدم التساؤل في الانساب والثانية على التساؤل في غيرها وقد اجيب عن الثالثتين
بوجوه منها ان ثم بمعنى الواو ومنها ان المراد ترتيب الخبر لا المخبر به كما في قوله تعالى ثم كان من الذين آمنوا الآية ومنها ان المراد الاستواء وما بين الخلقين التراخي في الرتبة ومنها
ان خلق بمعنى قدر واما الرابعتان فلما قيل من ان المراد من البصر بصر القلب الناظر الى العلم والمعرفة المعبر عنه بالبصيرة ويؤيده قوله تعالى فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد واما الخامستان
فلان الطمأنينة انما تكون بانشراح الصدر بنور التوحيد والوجل يكون عند خوف الزيغ والذهاب عن الهدى وقد جمع بينهما في قوله تعالى تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم
ثم تلين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله كذا قيل والاولى ان يقال ان الخشية من الله من ثمرات معرفته وعلاماتها فكل من هو اعرف فهو اخوف فالمراد من الطمأنينة هو السكون والثبات
الحاصل من المعرفة في مقابلة التردد والمراد من الوجل هو الخوف من هيبته تعالى وعظمة الجلال فلا منافاة واما السادستان فلان المراد انه ما منعهم عن الايمان الا تعقيب احد
الامرين عذاب الدنيا او الآخرة لهم بمقتضى نيتهم الفاسدة ... على ... ان يكون البشر رسولا فيئول الثانيتان الى امر واحد واما السابعتان فلوجوه منها تخصيص
كل موضع بمعنى صلته اي لا احد من المفترين اظلم ممن افترى على الله كذبا ولا احد من المانعين اظلم ممن منع مساجد الله فيرتفع التناقض وايضا يرجع ما قيل من ان التخصيص بالنسبة
الى السبق يعني انه لما لم يسبقوا احدا الى مثله حكم عليهم بانهم اظلم ممن جاء بعدهم سالكا طريقهم فالمراد السبق الى المنع والافتراء ونحوهما ومنها ما ذكره ابو حيان من ان نفي التفضيل
لا يستلزم نفي المساواة فيمكن ان يكون كل منهم مساويا للآخر في الاظلمية فيصير المعنى لا احد اظلم ممن افترى ومن منع ومن ذكر بآيات ربه فاعرض عنها الى غير ذلك واما الثامنتان فلان كلمة الا في
الاولى مزيدة للتاكيد كما صرح به المفسرون واما التاسعتان فلان المراد من الخلق في غير الآية الاولى هو الجعل لا اختراع الصورة وليس المراد منه الخلق الحقيقي بعد ان قام الدليل
العقلي على عدم الشريك لله في الخلق وغيره واما العاشرتان فلان المراد في الآية الثانية القضية التعليقية بمعنى انه لو امكن نفاد الكلمات لنفد البحر قبل نفاده او نفاد البحر المقصود
الا بيان لعدم نفاد البحر لا ان ثم الى عدة تناهي الكلمات كما يقال لمن يبالغ في تعجيله المجيء جئني قبل ان تقوم من مقامك وليس المراد القيام وعدمه اصلا ولعله يكون من هذا القبيل قوله
تعالى قال عفريت من الجن انا آتيك به قبل ان تقوم من مقامك يعني آتيك به اسرع ما يكون واما الحادية عشرتان فلان المراد في خلقها خلق الثعبان العظيم في اهتزازها وحركتها وخفتها
كاهتزاز الجان وحركته وخفته واما الثانية عشرتان فلوجوه منها كون الاختلاف في السؤال وعدمه باختلاف الاماكن والمواقف ومنها ان المثبت سؤال التبكيت والتوبيخ والمنفي
سؤال المعذرة وبيان الحجة واما الثالثة عشرتان فلما قيل من ان المراد في الاولى معنى التوحيد بدليل قوله تعالى ولا تموتن الا وانتم مسلمون وفي الثانية الاعمال وقيل ان الثانية ناسخة للاولى و
الاولى ان يقال ان المراد في الاولى بيان ما يستحقه الله تعالى من التقوى وفي الثانية بيان ما يتمكن منه العبد في الغرض الاشارة الى ان العبد ينبغي ان يصرف همته واستطاعته في طلب تلك العليا
والغاية القصوى ليحصل له ما يقرب منها فان الترقي على قدر الهمم واما الرابعة عشرتان فلما قيل من ان المراد في الاولى توفية الحقوق وفي الثانية الميل القلبي الذي ليس في قدرة الانسان
ويمكن ان يقال ان اثبات الامكان في الاولى انما هو بزعم الناس وفي الثانية بحسب الحقيقة فلا منافاة واما الاخيرتان فلما قيل من ان المراد في الاولى الامر التشريعي وفي الثانية التكويني
فليتامل واما الجواب عن الخامس فبان الاختلاف انما يضر اذا فات معه المعنى المقصود واما اذا لم يفت بل زاده مع ذلك فهو مقتضى البلاغة والآيات القرآنية المختلفة المعاني والنظم
الفاظها التي هي من هذا القبيل مثلا التراب والحما المسنون والصلصال في احوال مختلفة ثم يرجع كلها الى التراب لكن عبر بها للاشارة الى التدريج وكذا الحال في سائر ما
من هذا القبيل فبكيفية سجود الملائكة لآدم وتخلف ابليس لعنه الله عنه يكون المقصود الحقيقي بيان مخالفة ابليس وهو مستفاد من كل الآيات الا انه على هذه الكيفية الا
ان في كل منها فائدة زائدة على تلك فمن جملتها ما يستفاد منها ان منشأ المخالفة هو التكبر ومن اخرى ان منشأ التكبر هو الطبيعة الخارجة الناشئة من النار التي جبل عليها الجن وهذا في
الدفع توهم انه تخلف عن الملائكة وهكذا الحال في سائر الآيات ولو بيناها لطال الكلام **عقد وحل** نقل الفخر الرازي في تفسيره الكبير عن بعض
المشككين من الملاحدة ... انهم طعنوا على حجية القرآن مع امكان رجوع الامة اليه واستنباطها الاحكام الشرعية من جهة اشتماله على الآيات المتشابهات ونحن نرى ان كل
صاحب مذهب يتمسك على مذهبه فالجبري على الجبر نظرا الى مثل قوله تعالى وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي آذانهم وقرا ومثبت القدرة عليها نظرا الى مثل قوله تعالى فمن
شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير ذلك وكذا اهل سائر المذاهب المختلفة ثم ان كل احد يسمي الآيات الموافقة لمذهبه محكمة والمخالفة متشابهة ثم انما آل الامر في ترجيح بعضها على
الآخر الى حجج خفية ووجوه ضعيفة فكيف يليق بالحكيم ان يجعل الكتاب الذي هو المرجع في الاحكام الى يوم القيمة على هذا الوجه اي فاية فائدة في اشتماله على المتشابهات التي لو جعله
نقيا عن هذه المتشابهات لكان اقرب الى حصول الغرض ثم حكى عن العلماء وجوها في فوائد المتشابهات وجوابا عن الشبهة اقواها على ما اعترف به ان القرآن كتاب
مشتمل على دعوة الخاص والعام وطبائع العوام تنبو في اكثر الامر عن ادراك الحقائق فمن سمع من العوام في اول الامر اثبات موجود ليس بجسم ولا متحيز ظن ان هذا عدم ونفي فوقع في التعطيل

في المباحث المتعلقة بالكتاب الكريم

فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب عقولهم ثم يؤتى بالحق الصريح فلا بد أن يشتمل على كل من المحكم والمتشابه نقل الفاضل المشهور عن بعضهم في الجواب ما حاصله ٤١
أن المتشابه إن كان مما يمكن العلم به فله فوائد منها الحث للعلماء على النظر الموجب للعلم بغوامضه والبحث عن دقائقه فإن استدعاء الهمم لمعرفة ذلك من أعظم القرب ومنها ظهور
التفاضل وتفاوت الدرجات إذ لو كان القرآن كله محكما لم يحتج إلى التأويل ونظر لاستوت منازل الخلق ولم يظهر فضل العالم على غيره وإن كان مما لا يمكن العلم به فله فوائد منها
ابتلاء العباد بالوقوف عنده والتوقف فيه والتفويض والتسليم والتعبد بالاشتغال به من جهة التلاوة كالمنسوخ وإن لم يجز العمل بما فيه إقامة الحجة عليهم لأنه لما نزل بلسانهم ولغتهم ثم
عجزوا عن الوقوف على معناه مع بلاغتهم وأفهامهم دل على أنه نزل من عند الله وأنه الذي أعجزهم عن الوقوف انتهى أقول إذا تأملت أجوبة القوم ترى أكثرها لا يسمن ولا يغني من جوع فالأولى التمسك
بوجه لطيف ذكرناه في كتابنا وسيلة الوسائل فراجع إليه **عقد وحل** أورد بعض الأخباريين على الأصوليين في عملهم بظواهر القرآن شكا وحاصله على هيئة
الشكل الأول أن الظاهر محتمل لاندراجه تحت المتشابه وكل ما هو كذلك يجب التوقف فيه أما الكبرى فلصريح الآية وأما الصغرى فلأن المتشابه مشتبه الموضوع والمعلوم الخروج منه
والدخول في المحكم هو النص فيبقى الظاهر محتملا للاندراج تحت المتشابه وهو المطلوب والسر في كونه مشتبه الموضوع عدم بيانه في الأخبار ولا يخفى أنه مغالطة محضة وسفسطة صرفة أما
أولا فلمنع الكبرى إذ الواجب هو التوقف في المتشابه المعلوم التشابه لا المحتمل للتشابه وأما ثانيا فلمنع كون موضوع المتشابه متشابها ودعوى عدم بيانه حقيقة ممنوعة لدلالة
الأخبار على معناه وهو ما يؤول إلى المعنى الغير المفهوم إلا أنه مع عدم بيانه يكون المرجع هو اللغة والعرف ولا يلزم الإغراء بالجهل على أنا نقول يلزم حينئذ عدم جواز الاستدلال بالآية
الدالة على عدم جواز متابعة المتشابه عليه لأنها من المتشابهات لعدم بيانه حقيقة نظير ما أجاب به عن الاستدلال بالآيات الناهية عن العمل بالظن على حرمة العمل به مع احتمال
حجيتها عدم حجيتها ومنه يتضح ضعف ما يقال من أن الآية محكمة في ذم اتباع المتشابه دون طلب اتباع المحكم لأنه لا يستفاد منه إلا ظنا إذ كون بعض الكتاب محكما وكون المحكم
أم الكتاب يدل على ذلك ولا دلالة في ذم اتباع المتشابه على عدم ذم اتباع المحكم إنما هي بمفهوم اللقب وهو في غاية الضعف وعبر الضعف غير خفي ثم إن السيد صدر الدين أورد سؤالا
في مقابلة القياس المذكور من قبل الأصوليين تقريره أنه لا شيء من الظاهر بمتشابه وكل متشابه مشتبه ينتج أنه لا شيء من الظاهر بمشتبه وإذا لم يكن متشابها كان محكما وكل محكم
يجب العمل به فأفاد واستدل على الصغرى بأن المتشابه كما يدل عليه بعض الأخبار ما اشتبه على جاهله ومعنى اشتباهه على جاهله أن غير الإمام المعبر عنه بالجاهل يعد عليه الوضح
يتصور منه الجهل بالمراد من اللفظ بحيث يصير مترددا فيه ولا شك أن الظاهر يكون المراد منه مظنونا فلا يكون مشتبها بهذا المعنى وأجاب عنه أولا بما حاصله أن المظنون أيضا
مشتبه لصدق الجهل المقابل للعلم اليقيني والاعتقاد الجازم على الظن فالظان أيضا جاهل وثانيا أنه لا دليل على حصر الآيات في المحكم والمتشابه والآية غير دالة عليه بل يجوز
أن يكون المحكم هو اتباع المحكم ورد المتشابه إلى العالم والوقوف عند الظواهر وفيه نظر أما أولا فلأن المعروف من بعض الأخباريين تفسير العلم بالاعتقاد الراجح الشامل للظن
وعليه يبنى دعوى قطعية الأخبار وأما ثانيا فلأن ظاهر الآية بل صريحها مضافا إلى دلالة جملة من الأخبار عليه **عقد وحل** ربما يستشكل فيما
ورد في كثير من الأخبار أن للقرآن سبعة بطون أو سبعين بطنا وورد في بعضها تفسير بعض البطون بأنه لا يتم مع ما حقق في محله من عدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى
واحد من معانيه الحقيقية أو المجازية أو الحقيقية والمجازية فإن البطن لا يخلو عن كونه معنى حقيقيا أو مجازيا وأجاب صاحب الفصول عنه بوجوه أحدها أن بطون القرآن
بطون لظاهره وإن لم يساعد لها مناط على التوفيق بينهما فتكون ح مرادة بإرادته وثانيها أن اللفظ يكون مستعملا في معناه الظاهر ويكون دالا على المعاني الأخر من باب التنبيه
ولا أثر لها في الكناية وثالثها أن المراد بالقرآن عبارة عن الألفاظ المؤلفة دون المستعمل لها فيجوز ح أن يراد بتراكيبها ما يصلح له مما فوق المعنى الواحد وهو خارج عن
محل البحث ورابعها إمكان أن يكون الاستعمال متعددا على حسب تعدد البطون ويشير إلى تلك الأخبار الدالة على أن لكل مراد استعمال واحد أقول التحقيق في المقام أن المراد
بالبطون ليست مبنية على ملاحظة لفظية ومناسبات لغوية بل مبنية على إشارات معنوية لا يعرفها إلا الراسخون في العلم والذي يمكن أن يقال في بيانها وجوه الأول ما ذكره
بعض المحققين وحاصله أن لكل معنى من المعاني حقيقة وروحا وله صورة وقوالب قد تتعدد الصور والقوالب للحقيقة الواحدة وإنما وضعت الألفاظ للحقائق والأرواح ولوجودها
في القوالب تستعمل الألفاظ فيها على الحقيقة لاتحاد ما بينهما مثلا لفظ القلم إنما وضع لآلة النقش في الألواح من دون أن يعتبر فيها كونها من قصب أو حديد أو غير ذلك بل ولا
أن يكون جسما ولا كون النقش محسوسا أو معقولا ولا كون اللوح من قرطاس أو خشب بل مجرد كونه منقوشا فيه فباطن معنى اللفظ وظاهره يراد فإن الكتب الإلهية المختلفة في القشر
يدور على القشر واللبي يخوض في اللب ولكل صحيح غير مختلف من حيث الحقيقة ولا مجاز فيه أصلا وهذا أشبه شيء بعموم الاشتراك الثاني ما حكي عن بعض أهل المعرفة ومحصله
أن العلم بالشيء إما يستفاد من الحس رؤية أو تجربة أو سماع خبر أو شهادة أو اجتهاد ونحو ذلك ومثل هذا العلم لا يكون إلا متغيرا فاسدا محصورا متناهيا غير محيط لأنه إنما
يتعلق بالشيء في زمان وجوده علم وقبل وجوده علم وبعد وجوده علم وهكذا كما كثر علو النظر وأما يستفاد من مبادئه وأسبابه وغاياته علما واحدا كليا بسيطا محيطا على
وجه عقلي غير متغير فإنه ما من شيء إلا وله سبب وهكذا إلى أن ينتهي إلى مسبب الأسباب وكل ما عرف سببه فلا بد أن يعرف علما ضروريا دائما فح يعلم الأولى من الأوائل والجزئيات
من الكليات والمركبات من البسائط ومن هذا القبيل علم الله سبحانه وعلوم الملائكة والأنبياء والأوصياء بالأمور الماضية والمستقبلة وهذا هو المراد من قوله تعالى ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شيء فإن جميع العلوم والمعارف في القرآن الكريم إنما هي من الأمور وهو مذكور فيه إما بنفسه أو بمقوماته وأسبابه ومبادئه وغاياته ولا يتمكن من فهمه
القرآن وعجائب أسراره إلا من كان علمه من هذا القبيل الثالث ما يجول في خاطري وهو أن هذا النحو الدلالة خارج عن سنخ الدلالات الثلاث كلها ولا
مدخل له بأحدها وإلى هذا يشير قول الصادق عليه السلام في رواية القول إن القرآن على أربعة أشياء على العبارة والإشارة واللطائف والحقائق وعدم تعقلنا لا لأنه لا يكون
... لأنه لا يقتضي عدم وجودها فإن علومنا ومعقولاتنا كلها من هذا القبيل فلا نتصور شيئا ... ما غير الأجسام ... على ما
تلك ... إنما هو ... الظواهر ... لا يمكن لنا فهمها فضلا عن الإحاطة بها ... القواعد ... والإشارات ...

في رفع ما يتوهم من بعض الأخبار من عدم حجية ظواهر الكتاب

في بيان معنى بطون القرآن وأنها لا تنافي حجية الظاهر

تنبط

في المباحث المتعلقة بالإجماع

يستنبط منها الحقائق والتشريح إلى الدقائق التي لا يطلع عليها إلا أهلها وإن شئت أن تقف على ما يقربك إلى التصديق فانظر إلى الخبر الذي رواه لبيد المخزومي ولاحظ ما استنبطه أبو جعفر من فواتح السور من قيام الأئمة والخلفاء وتأمل فيما ذكره عليه السلام في جواب فرقة فلسطين حين سألوه عن اسم الصمد من قوله لو وجدت لعلمي الذي آتاني الله عز وجل حملة لنشرت التوحيد والإسلام والإيمان والدين والشرائع من الصمد إلى غير ذلك مما يرشد إلى ما ادعيناه وبعد ما حققناه لا يبقى مجال للاعتراض من بعض بأن وجوه الدلالة معلومة ومحققة عند أهل اللسان وكل معنى من المعاني يرجع إلى أحدها فلو دل القرآن على جميع المعاني والأحكام الشرعية والحقائق الكونية والأسرار الكونية لفهمها أهل اللسان الذين نزل القرآن على لسانهم مع أن المفسرين من الخاصة والعامة لم يزيدوا في تفاسيرهم على ما فهموه ودونوه من المعاني الظاهرية والباطنية المشهورة مع أن بناءهم على ذكر كل ما سمعوه من حق أو باطل سيما الفخر الرازي الذي يكون تفسيره مشحونا من التحقيقات الفكرية والتدقيقات النظرية وأين ذلك من جميع الأسرار التي يقال أن القرآن الكريم مشتمل عليها مع أن آيات القرآن وألفاظه معدودة محصورة متناهية فلا يمكن استنباط الأسرار الغير المتناهية منها لوجوب وجود المناسبة والمطابقة بين الدال والمدلول فتأمل فيما حققنا لتطلع على حقيقة الأمر

عقد وحل تدعي العامة تبعا لأئمتهم على أن الأمة اتفقوا على خلافة أبي بكر وقد روي عن النبي متواترا أن الأمة لا تجمع على الخطأ فيكون خلاف ما أجمعوا عليه خطأ ومنه خلافة علي بن أبي طالب عليه السلام فإن تم ذلك بطل مذهب الشيعة ولا بد عليهم أن لا يعولوا على الإجماع في أحكامهم مع أنهم يعولون عليه وهذه الشبهة الواهية أسست بنيانهم الذي بنوا ريبة وخربوا بنيانهم التي زعموا لعنة أفمن أسس بنيانه على تقوى من الله خير أم من أسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فأقول في تخريب بناء مذهبهم الفاسد وهدم أساس طريقهم الكاسد بعد ما أنه الجواب عن تمسكهم من الآيات والأخبار التي في كتب الأصحاب في أصول الفقه وغيره ولا اكتفاء بما لم يذكر في كتب الأصول عما ذكر فيها أن جل علماء الأصول من الخاصة ذكروا أن الإجماع عبارة عن اتفاق أهل الحل والعقد على أمر من الأمور في وقت واحد وقد تكلموا في مسألة الإجماع في مقامات مثل أنه ممكن أو محال وعلى تقدير إمكانه هل له تحقق أم لا وعلى التقادير كلها هل هو حجة ودليل أم لا وعلى فرض الحجية هل هو كذلك ما لم يصل خبره إلى حد التواتر أم لا وفي كل ذلك وقع بينهم التشاجر والتنازع فلا بد لهم من إثبات ذلك كله حتى يثبت إمامة إمامهم ويحكم بثبات أحكامهم ثم ليت شعري أن لم يثبت منهم جميع ذلك كيف يدعي إمامة أبي بكر ثم إن هنالك اختلافا آخر وهو أنه هل يشترط في حجية الإجماع أن لا يتخلف ولا يخالف أحد من المجمعين إلى أن يموت الكل أم لا ومع ذلك اختلفوا في أن الإجماع وحده حجة أم لا بل لا بد له من سند هو الحجة حقيقة وليت شعري أن القائل بالقول الثاني كيف يثبت مقصده مع أن المستند الذي ذكروه في دعوى خلافة الخليفة قياس فقهي حيث قاسوا رياسة الدين والدنيا بإمامة الصلوة في مرض النبي صلى الله عليه وآله على ما ادعوه وإثبات حجية القياس في غاية الإشكال حتى على مذهبهم فإن الظاهرية من أهل السنة وجمهور المعتزلة ينفون حجيته ولغيرهم أيضا في أقسامه وشرائطه خلاف كثير مع أن العلة الجامعة في المقام مفقودة والفارق موجود فإن الصلوة خلف كل بر وفاجر جائز عندهم بخلاف الخلافة حيث شرطوا فيها العدالة والشجاعة والقرشية وغيرها وظن بعضهم الأولوية في المقام نظرا إلى أن الصلوة من عماد الدين والخلافة من أمور الدنيا غفلة واضحة كيف وكثير من محققيهم كالفاضل القوشجي عرفوا الإمامة بالرياسة العامة في الدين والدنيا مع أن الأصل فيه الكلام لا مجال لذكره ثم إنا لو غمضنا عن ذلك كله كيف نغمض عن أن تعريف الإجماع الذي ذكروا لا ينطبق على هذا الإجماع الذي ادعوه وهذا من الأمر الكبرى والداهية العظمى أم حوكري فقد فرقهم يمينا وشمالا حتى أن صاحب المواقف وشارحه شارح المقاصد اكتفوا بالواحد والاثنين من أهل العقد والحل فيه فانظر كيف يجعلون دين الله لهوا ولعبا ويتخذون آيات الله هزوا فسيأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزؤن والعجب أن فخرهم مع ما له من اللجاج والتشكيك اعترف في كتابه نهاية العقول بأنه لم ينعقد الإجماع على خلافة أبي بكر في زمانه بل إنما تم انعقاده بموت سعد بن عبادة وكان ذلك في خلافة عمر وقد نقل المورخون على أن سعد لم يبايع وخرج إلى الشام وقتل بعد مدة فوا عجبا هل يتحقق الإجماع مع مخالفة مثل علي عليه السلام وهو الذي اتفقوا على صحة ما روي الخبر فيه عن النبي صلى الله عليه وآله على أنه مع الحق والحق معه وقد ذكر الغزالي مع تعصبه في كتاب الإحياء أنه لم يذهب ويسير إلى تخطئته علي قط وقد نقل المحدث الجليل قدس سره القدوسي في كتاب البحار عن كتاب تلخيص الشافي فصلا مشتملا على كثير مما أجاب به علم الهدى رحمه عن شبههم من طالعه قرت عينه ولا بأس بإيراد بعضه ملخصا في المقام وهو أن العامة رتبوا الإجماع الذي ادعوه على طرق منها أن الأمر انتهى بخلافته إلى زمن لم يكن في ذلك الزمان أحد إلا وهو راض بالمبايعة كاف عن النكير وإن تأخر البيعة عن البعض ومنها أن الإجماع على فرع لا أصل فيستلزم ثبوت الأصل وقد تقرر الإجماع على إمامة عمر بالإجماع دون ما خلافة وظهور الانقياد من الكل حتى سعد بن عبادة في أوائل أيامه فرع إمامة أبي بكر مع أنه تم الأمر بالنسبة إليه بعد القول بالفصل ولإبطاله وجهان من الكلام أحدهما أن ترك المنازعة الكاشف عن الرضا لم يقع أصلا وثانيهما أنه بعد تسليم وقوعه لم يكشف عن الرضا أما الأول فيقال عليه أن الخلاف ظهر في أول الأمر ظهورا لا يمكن إنكاره من أمير المؤمنين والعباس وجماعة بني هاشم وبعض غيرهم حتى أن الزبير خرج شاهرا سيفه ثم إنه بقي الخلاف في المستقبل من بعضهم وإن لم يظهر ظهوره في أول الأمر والمعاذ بكانت هناك ثم نقل السيد أخبارا كثيرة من طرق الفريقين دالة على إنكار علي ع ذلك في المستقبل أيضا ثم قال ما لفظه إنه لو قيل أن تلك الأخبار أخبار آحاد لا توجب علما قلنا إنها متواترة معنى ولو سلم فلا شك في إفادتها الظن ومعه لا يمكن دعوى القطع بزوال الخلاف في المستقبل فإن قيل إنا لا نرجع بهذه الأخبار عن المعلوم قلنا المعلوم ماذا وكيف يكون زوال الخلاف معلوما مع وجود مثل هذه الأخبار إلى أن قال ما حاصله أنه لو قيل هذا يؤدي إلى الشك في ارتفاع كل خلاف قلنا إن كان ما أشير إليه من قبيل مسألتنا فالأمر كذلك فإن قيل إذا كان الشيء مما يجب ظهوره فإنا نستدل بانتفاء ظهوره على انتفائه كما نقول في إعجاز القرآن أنه لو عورض لوجب نقل ظهور معارضته على حفظهم ولو روي لنا ولو من طريق الآحاد أن معارضته وقعت لم نلتفت إلى رواية هذا سبيل ما تدعونه من النكير الذي لم يثبت ولم يظهر قلنا ما ذكر مسلم في نفسه لكنه لا يجري هنا إذ النكير على مثل الأمر الذي اتفق عليه أكثر المسلمين يجب ستره ولا يجوز إعلانه ثم أخفي بيان الوجه الأمر من الكلام وبيان التي تمسكوا بها من الكف عن النزاع لا يدل على الرضا لأنه وقع عن أسباب مختلفة كالتقية والخوف على النفس والعلم أو الظن بأن النكير يتعقبه ما هو أعظم من

بيان لطائف مضامين القرآن

في تحقيق بعض المسائل النظرية

فى المباحث المتعلّقة بالاجماع

المنكر الذي يراد انكاره والامتناع عنه بالتكبير لشابق فيكون ترك التكبير اعم من الرضا لقيام الاحتمال على الخاص كيف يتحقق الرضا وهو من افعال القلوب لا يعلمها الا الله تعالى الا ان
ما لخصه انه قد يكون الرضا اكثر من ترك التكبير فمتى علمنا ارتفاع التكبير علمنا الرضا قلنا قد ذكرنا ان ترك التكبير اعم من الرضا ولو توجه مثل هذا الكلام قلنا ان العلم
بان السخط ليس اكثر من ارتفاع الرضا فمتى لم يعلم الرضا يقطع فمتى بالسخط فيجب على مدعي الرضا اقامة الدليل عليه فان قيل يكفي دليلا بيعته وعدم نكيره فعلى مدعي خلافه ان يثبت
لانه خلاف الظاهر قلنا بقاء السخط هو مقتضى الاصل بعد ما ثبت انكاره في اول الامر والبيعة التي ادعوها لو سلم تدل على عدوله عن النكير الظاهري لا على الرضا الذي هو
خلاف الاصل بعد ثبوت السخط فان قيل فلا طريق حينئذ الى ثبوت الاجماع اذ لا يقطع برضى احد الا بمثل ما ذكرتم وهو غير موجود عندكم قلنا قد ينكشف الرضا بغير ما ذكرتم من
الحال والقرائن القطعية كما في بيعة عمر وابي عبيدة وسالم لابي بكر ثم ذكر اخبارا كثيرة من طرق العامة دالة على ان عليا عليه السلام اظهر البيعة الجالا اختيارا بحيث ينكشف عن
رضا الى ان قال اما ما لخصه من انه ان قيل ان التقية لا تكون الا عن خوف شديد ولا بد له من اسباب ظاهرة فمتى لم تظهر لم يشع تجويزه قلنا اي اسباب وامارات اظهر مما دل عليه الحال
التي نقلناه ولا يلزم في ثبوت اسباب الخوف نقل جميع الامة لها مع ان الامر في اسباب الخوف والتقية اوضح من ان يحتاج فيه الى رواية خبر ونقل لفظ بعد ثبوت نزاع امير المؤمنين
عليه السلام في اول الامر وتاخره عن بيعته مدة وان اختلف فيها فان كل من يتامل يعرف ان البيعة انما وقعت الجاء بعد ان بايع الانصار والمهاجرون وشاع بينهم ان بيعته قد انعقدت
بالاجماع وان من خالفه مبتدع في الدين راد على الله ورسوله واحق الاشياء لنفي التهمة يومئذ قال يا حسن للرجل فانك ان رددت امره وقوع الخلاف والاختلاف بين المسلمين وقائل
اقمت على مثل ما نقاتل اهل الردة ويطمع المرتدون في المسلمين وانما يظهر الرضا اذا بايع في اول الامر راغبا فيه فان قيل يجري في كل من ترك التكبير على منكر هذا الوجه
بعينه فلا يدل على رضا به فلا يستحق اللوم قلنا كل من يجوز في ترك نكيره ان يكون مسببا عن احد الاسباب المذكورة نعذره ولا نرميه بالرضا بالمنكر والاخلاف بيننا وبينكم
في ذلك انما يقع التناسي للاصول اذا بلغ الكلام الى الامامة فان قيل انما تاخر عن البيعة استيحاشا من ان لم يستبدوا بالامر دون مشاورته ولاشتغاله بتجهيز الرسول ثم بامر فاطمة
عليها السلام قلنا هذا لا يصح على مذهبكم لان مشاورته لا تجب عليهم لان عقد الامامة تتم بمن عقدها وكيف يتاخر عما يجب عليه لاجل انهم لم يفعلوا ما لا يجب عليهم هل هذا
الا سوء ظن بهم واما تجهيز الرسول صلى الله عليه واله فانه كان متشاغلا به نهارا ولكنا نعلم انه تاخر شهورا مع امكان اظهار الرضا في ذلك الوقت بالمراسلة بدل اظهار الكراهة واما فاطمة
فانها توفيت بعد ستة اشهر فكيف شغل بوفاتها عن البيعة فعلم ان تركه البيعة في اول الامر انما كان لاجل عدم قابلية المحل للخلافة وقد طال رد الكلام بالنقض والابرام بما يكشف عنه
نقلنا ثم انه اذا ظهر بطلان ما ادعوه من الاجماع على حقية مذهبهم الفاسد فثبت حجية الاجماع على طريقنا باحد الوجوه الثلاثة التي ذكرها الاصحاب في كشف عن رضا الامام
فلسنا نتكل على مجرد الاتفاق ليقاس حالنا على حالهم في صحة وبطلانا وهذا ظاهر **عقد وحل** في بيان وجه التدافع بين كلمات الاصحاب في الاصول والفروع في معنى
الاجماع المصطلح فيما يطلقون عليه الاجماع في الفروع غير ما يصدق عليه تعريفاتهم له في الاصول قال العلامة المجلسي في كتاب الصلوة من البحار بعد ذكر الاجماع ووجه حجيته عند الاصحاب
ما لفظه المحكي انهم لما رجعوا الى الفقه كانهم نسوا ما ذكروه في الاصول ثم اخذ في الطعن على اجماعاتهم الى ان قال فيغلب على الظن ان مصطلحهم في الفروع غير ما جروا عليه في الاصول
كلامه وتوضيحه ان مصطلحهم في الاصول بناء على مصطلح العامة من اعتبار اتفاق جميع علماء الامة في عصر فيه كما يتادى به كلام جماعة في تعريفه منهم العلامة في التهذيب وصاحب المعالم
فيه الى يومنا هذا عندنا لهم عن دخول المعصوم عند الخالف بانقراض عصر ومع ذلك نراهم يطلقونه في الفروع على اتفاق جماعة يكشف عن قول المعصوم كثيرا وقد يظهر من كلام
بعضهم في الاصول ذلك ولكنه هذا الاخير فعلى الظاهر فذهب شيخنا المحقق الانصاري ره في رسائله بعد ان جنح الى الاعتراف بذلك الى ان الاجماع في مصطلحهم هو ما ذكروه في الاصول
ثم وجه كلامهم المخالف لذلك في الفروع بوجهين احدهما ان مرادهم الالحاق الحكمي لا الموضوعي بمعنى انهم يريدون باطلاق الاجماع الحجية لا الاجماع الحقيقي وهو الذي اراد فيما
اشتهر بينهم من ان خروج معلوم النسب غير مضر بتحقق الاجماع وثانيهما ان مرادهم هو الاجماع حقيقة لكنهم تسامحوا في الاطلاق لوجود مناط الحجية في اتفاق الجماعة الذين علم وجود
الامام ثم فيهم ايضا ثم انه قد شاع هذا التسامح بحيث كاد ان ينقلب اصطلاح الخاصة عما وافق اصطلاح العامة فان قيل اطلاق الاجماع على الاتفاق لكذا في من باب المسامحة
يوجب التدليس فلا بد من نصب القرينة على المراد قلنا انما يلزم التدليس مع اخفاء القرينة اذا كان نقل الاجماع المصطلح حجة عند الكل اما لو لم يكن حجة كذلك وكان نقل مطلق
الدليل القطعي حجة لم يلزم التدليس اصلا هذا ملخص كلامه رفع اكرامه اقول يمكن ان يمنع موافقة الخاصة للعامة في الاصطلاح والعبارات المذكورة في تعريفه في كتب الخاصة
المشعرة بذلك لكن يصح حمله بعد اشتمال اكثرها على اعتبار دخول قول المعصوم في الاقوال او دخوله في الاراء واما العامة فيعتبرون اعتبار الاتفاق الجميع مع اختلاف عباراتهم
في التعريف من تصريح كثير منهم بل من كون مذهبهم مبتنيا عليه بل التحقيق ان اختلاف عبارات الفريقين المختلفة البيان من حيث الطرد والعكس لوجب لنا الخلل الاصطلاحات
بحيث لا يرجى تمييزها انما هو لاختلاف حقيقة الاجماع المعتبر عند كل من الفريقين بل المعتبر عند كل طائفة من طوائفهما فالتعريف الخاص باصطلاح الطائفة المخصوصة مشكل
وجمع الحقائق المختلفة في تعريف لحد غاية الاشكال ايضا وهو مصرح باختلاف مصطلحي الخاصة والعامة الفاضل التوني ره حيث قال في الوافية واصطلاحا عندنا اتفاق
جمع يعلم به ان المتفق عليه صادر من رئيس الامة وسيدها صلوات الله عليه نبي او وصي ويظهر ما ذكرناه ان مناط الحجية عندنا هو الكشف عن راي الامام عليه السلام عليه ائمتنا
من الهدى الاول وجع نلاذا على ما في الموافقة العامة مع ان المناط عندهم ليس الا مضافا الى اختلاف المضاف عند الفريقين حيث انا لا نحكم بحصول الاجماع لنا بمجرد اتفاقهم
ثم لا يحكمون بحصوله بمجرد اتفاقنا فانا نظرنا الى اخراجهم ابانا عن زمرة المؤمنين بل عن المسلمين ولذا قيد الاتفاق من يعتبر في تحققه اتفاق الكل باتفاق المؤمنين جماعة منا كالمرتضى والعلامة
والغزالي وغيرهم والحاصل انا نعتبر الالحاق الحكمي واتحاد الاصطلاح بعيد غاية البعد **عقد وحل** ان المحقق البهبهاني ره اورد على القوم في تقسيمهم الاجماع
الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بخبر مع ان حصول التواتر والعلم في الاجماع المنقول غير ممكن لهم لاطباقهم على انه لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا والاجماع نظري اي انه
رؤساء الذين علم الحكم وانظامهم فيه هو امر غير محسوس والذي ينقل بالتواتر هو قولهم هو لا يستلزم انضمامهم وان صح كل بالاذعان لعل مراده الايراد على تقسيمهم الاجماع الى القطعي عنه

غير مضر

في المباحث المتعلقة بالاجماع والشهرة

والثابت بالتواتر وغيره كليهما كما قد يستظهر من كلامه وكيف كان فقد اجيب بوجوه احدها النقض بضروريات الدين والمذهب ثانيها ان المناط هو العلم بالحس عن المخبر عن [illegible]

المخبر عنه محسوسا بنفسه كيف وقد تواتر شجاعة امير المؤمنين عليه السلام وجود حاتم مع عدم تعلق الحس بهما وما نحن فيه من هذا الباب فان الاعتقاد ليس محسوسا بنفسه بل محسوس باثاره فان

اتفاق الرعية من اثار قول الرئيس فانهم لا يتفقون عادة الا ورئيسهم معهم هذا نظير حصول القطع لنا بان مذهب الحنفية من العامة مذهب ابي حنيفة نعمان بن ثابت لكونه من

هذا القبيل علمائنا الهند والروم وسائر الامم الماضية في القرون الخالية مع انا لم نر شيئا منها ولم نسمعها الا من اهل عصرنا وبمثل ذلك قد يدفع الشبهة عن تواتر القرآن ايضا مع

القراءات السبعة وكذا عن تواتر اخبار الشيعة بل متواترات النقلة وغير محصلها ان ما يكون محسوسا ولو بالاثار وهذا الوجه يمكن تقريره بوجهين اشار اليهما المحقق القمي ره

الاول منع انحصار التواتر في المحسوسات بل يمكن اثبات غيره ايضا والثاني ان الحس شرط في التواتر لكن المراد من كون الاجماع متواترا ليس كونه بنفسه كذلك بل كون كل من

اقوال المجمعين كذلك فيكون من قبيل التواتر المعنوي على ما صرح به المحقق المذكور وثالثها ما ذكره السيد صدر الدين في شرح الوافية ومؤداه يمكن تحقق التواتر فيه

على طريقة العامة الذين يقولون بحجيته من حيث الاجماع والاتفاق بان يقال انا نرى انه اذا اتفقوا على قول مثل ان الماء الكثير لا ينجس بالملاقاة لا بد وان يكون كذلك في الواقع

وليس علينا ان نبحث عن مطابقته لاعتقادهم لان قوله صلى الله عليه وآله لا تجمع امتي على الخطأ كما يدل على عدم اجماعهم على الرأي الخطأ يدل على عدم اجماعهم على القول الخطأ

ايضا فلو اجتمعت على هذا القول الكاذب لزم كذب موضعا الحديث فهذا القول المتفق عليه من ثبت بالتواتر قطعي ولا قطعي لطيبة طريقه لا لطيبة نفسه فهو كالثابت بالقطعي

الثابت بالسند الظني وتوضيح ما ذكره ان بناء العامة في الحجية على الخبر النبوي المذكور وح فيكفي في حصول الاتفاق لقول من غير ان يعلم اعتقادهم بما قالوه فان كل قول

يصدر عن قائل فله مدلول هو معناه المطابقي الثابت ولازم هو انه مطابق لاعتقاده وهو المعتبر بلازم الخبر والبحث انما هو عن كون المدلول مطابقا للواقع وعدمه

عن كون اللازم مطابقا له وعدمه والمراد ان اجماعهم على قول دال على ان مدلوله مطابق للواقع اي حكم الله من غير ملاحظة اعتقادهم لان الخبر دل على عدم اجماعهم على

الاخبار بخبر غير مطابق للواقع كما دل على عدم اجماعهم على الاعتقاد الغير المطابق له فيكون المراد من القول الذي ذكره هو اللفظ من حيث الدلالة على المدلول بمعنى انهم اذا اخبروا

بشيء كان مقتضى منع الخبر ان لا يكونوا كاذبين فيه وان لم يعلم اعتقادهم وبهذا التقرير يندفع عنه بعض ما اورد المحقق القمي فلاحظ ورابعها ما يجري في حجية

على البناء وهو ان الاجماع على المشهور عند الامامية المنطبق عليه طريقة السيد المتأخرين هو الاتفاق المشتمل على قول المعصوم عليه السلام لا مجرد اتفاق العلماء على قول فاذ حينئذ

فاذا كان القائلون عشرة كان الامام عليه السلام احدهم او موافقا لهم فكون قول المجمعين حسيا يستلزم حسية قول الامام ايضا لانه من جملتهم بالفرض وقوله اما موافق

لرأيه الواقعي او لرأيه الظاهري الموافق للتقية لعدم احتمال الكذب او السهو او النسيان عليه السلام واما ما كان من قبيل الاجماع وهو انكشاف قول الامام عليه السلام فاذا ثبت

اتفاق المجمعين بالتواتر ثبت الاجماع ايضا فان قيل يحتمل الكذب او السهو في حق الباقين معه فلا يكشف الاتفاق عن قول الامام ع قلت احتمال الكذب في حق كل العلماء

المجمعين او اكثرهم في غاية البعد كيف وهم نواب الائمة وارکان الشريعة وفي حق البعض لا يضر بتحقق الاجماع كما لا يخفى نعم يشكل الامر على مذهب الشيخ من كون الاجماع كاشفا

عن رأي الامام ع لا قوله لكن الخطب فيه سهل بعد بعد احتمال الكذب في نحوه وعدم منافاة احتمال التقية فتدبر **عقلة وحل** من الاوهام الفاسدة الظاهرة انه ما

لم يتفطن للفرق بين عنوان الاجماع المركب وعدم القول بالفصل وكذا بينهما وبين عنوان اختلاف الامة على قولين واكثر وزعم ان احد العناوين كاف عن الاخرين وان ما المرکب

في الاولين لا يجتمع مع ما ذكروه في الاخير فاقول اما الفرق بين الاولين فهو على ما ذكره المحققون كلا منهما اعم من الاخر فحصل المناط في الاول نفي الاجماع على

حكمين مثلا في كل واحد منهما سواء كانا في موضوع واحد كما في مسألة الجهر بالبسملة في صلوة الجمعة حيث ان الشيعة مختلفون فيه على قولين الاستحباب والحرمة او موضوعين

متلازمين وجودا مع التباين كمسألة وطي الدبر حيث انهم اختلفوا في وجوب الغسل به وعدمه على قولين فمن قال بوجوبه في المرأة قال به في الغلام ومن لم يقل به لم يقل به

في شيء منهما وفي الثاني على عدم التفرقة بين موضوعين سواء كان الحكم واحدا او ازيد امثلته كثيرة فبين الاولى ان يخص الاجماع المركب بما تعدد فيه مورد الاقوال ويجعل لما

يتعدد فيه المورد عنوان عدم القول بالفصل لئلا يلزم التكرار واما الفرق بين الاولين والاخير فقيل فيه بان النزاع في الاولين في الخرق والفصل بالدليل الاجتهادي فلا

بالخرق والفصل بالاصول وفيه ان كلامهم في العناوين مطلق ويمكن ارشد الى ذلك تمثيلهم بما يظهر من كلامهم من الطلاق وردّ الشيخ على القائل بالرجوع الى الاصل بانه لو اطرح قول الامام

وكذا معارضة المحقق ره بان التخيير مستلزم للطرح فان ظاهره تسليم بطلان الرجوع الى الاصل ومنه يظهر ضعف ما قيل في الفرق من ان النزاع في المقام الاول في جواز

المخالفة بالدليل او الاصل الموافق لاحد القولين وفي المقام الثاني في جواز المخالفة بالاصل المخالف وذكر بعض مشايخنا ان محط النظر في الاول مجرد تحقق جواز المخالفة

وعدمه وفي الثاني تحقيق المرجع في العمل بعد القول بعدم الجواز ويخطر بالبال في مقام الفرق وجها اخران احدهما ان النزاع في المقام الاول فيما اذا اقام دليل معتبر على كل من القولين

وعلى القول الثالث لكن بناء على حلاله ايضا فالنزاع في ان دليل القول الثالث لو فرض كونه اقوى هل يمكن ترجيحه على دليلي القولين كما هو مقتضى القاعدة في كل مقام او لا لاجل

هذا الاستلزام مخالفة المجمع عليه وفي المقام الثاني فيما اذا لم يقم دليل معتبر على احدهما كما هو صريح عنوانهم ويشهد بذلك كثير من كلماتهم في المسائل الثلاث وثانيهما

ان النزاع في الثاني صغروي بمعنى ان خرق الاجماع مسلم الاستحالة لكن الكلام في ان الرجوع الى الاصل والتخيير في مقام الاضطرار والحكم الظاهري هل هو خرق للاجماع

او يحصل الخرق باحداث حكم غير الحكمين بالنسبة الى الواقع بان يجعل حكما واقعيا للموضوع ولهذا لو جدنا شواهد في كلماتهم لا يتوهم ان الترتيب الطبيعي يقتضي حينئذ

تقديم هذا العنوان وهو خلاف ما بنى عليه عنوان الكتب لظهور ان هذا يكون على تقدير من فروع المسألة الاولى وشأنه التأخر فافهم **عقلة وحل** قد

يورد على حجية الشهرة بانها تستلزم عدمها وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلقيام الشهرة على عدم حجية الشهرة واجيب عنه

بوجوه الاول منع قيام الشهرة على عدم حجية الشهرة بل ادعى بعضهم قيام الشهرة على حجيتها وانما المسلم قيام الشهرة على عدم حجيتها اذا كانت غير مستندة لو كانت

في دفع الشبهة

تحقيق الفرق بين العنوانين الثالث والرابع

في المباحث المتعلقة بالأخبار

ضعيفا كرواية ضعيفة ونحوها الثاني منع حجية هذه الشهرة بخصوصها لا سيما في مثل المقام الثالث ان حجية الشهرة انما تسلم فيما اذا لم يكن في قبالها معارض اقوى على ان مئونة البحث الظنية ٢٥
والشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة معارضة بالدليل القطعي القائم على حجية الظنون عند الانسداد وبتقرير آخر انه يكون حجة هو الشهرة في مسائل الفروع والتي لا يكون حجة هو
الشهرة في المسئلة الاصولية اعني عدم حجية الشهرة ووجه الفرق بينهما ان المسئلة الاصولية تبتني على دليل عقلي يمكن القدح فيه وهو عدم الاتمام على الخطاء في الظنون وهو لا يقاوم الدليل
القطعي القائم على حجية الشهرة في الفروع الرابع ان الدليل انما قام على حجية كل شهرة تفيد الظن بمؤداها والشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة مما لا تفيد الظن بمؤداها لكونها
الى غير ذلك من الوجوه التي يمكن ان يقال بها في دفع الشبهة **عقد وحل** اورد على تعريفهم للخبر المقابل للانشاء بانه كلام لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه بوجهين
احدهما ان النسبة الموجودة عند ايقاع القائم بالمنتسبين كيف يتصور لها خارج وثانيهما انه لا يصدق على مثل علمت من الاخبار الدالة على الامور الذهنية التي لنسبتها خارج والجواب عن
الاول بالفرق بين الخارجي والموجود الخارجي فان الاول ما كان الخارج ظرفا لنفسه لا لوجوده والثاني بالعكس والنسبة من قبيل الاول فلا اشكال وتوضيحه انا اذا قلنا زيد موجود في
الخارج نقول لنا في الخارج ان قيس الى زيد كان ظرفا لوجوده وان قيس الى وجوده كان ظرفا لنفسه لا لوجوده فالموجود الخارجي هو زيد لا وجوده وقد يتخيل ان هذا الجواب مما لا يدفع الاشكال
ولا يرفع الشبهة لان الخارجية لا تناسب الا عند ابانات وان كان لها منشأ انتزاع في الخارج بان لا تكون من قبيل انياب الاغوال كالفوقية مثلا حيث انها ينتزع من تسقف
له وجود في الخارج بل وان كان لها في الخارج ما يكون بحذائها لو تحقق الفرض اذ الخارج ظرف لما له تحقق سواء كان متحققا بنفسه او بوجود فلو كان للنسبة خارجية لم تكن عند ابانات
بل كانت في قبال الناصل من الموجود في الخارج لكون الخارج ظرفا لنفسه او وجوده كما هو المفروض وانت خبير بان هذا التخيل انما نشأ من تصور الخارج ظرفا كالادلة الجسمانية
يستقر فيه شيء كما تصوره جماعة كذلك وان اختلفوا في حقيقته فزعم بعض المتكلمين المنكرين للوجود الذهني ان المراد منه المبادي العالية فقالوا ان كل ما نحكم به فهو ثابت فيها
ويكون سلب ما يكون ايضا كذلك انما هو مدرك الى تلك المدارك وبه فسروا نفس الامر ايضا فقالوا ان النسبة في نفس الامر هي الثابتة في العقل الفعال فكل حكم مطابق لما فيه فهو صادق
وكل ما لم يكن كذلك فهو كاذب وبطلانه ظاهر بوجهين اما اولا فلانه يتعدد وصف الاحكام الثابتة في تلك المبادي بالصدق والمطابقة للخارج ونفس الامر لوجود الغاية
بين المطابق والمطابق لا انه يلزم بوجود مبادي عالية غير متناهية وثانيا ان ما تمسكوا به في اثبات غرضهم من الفرق بين حالتي الذهن والخارج وان النسبة مرجعها الى الاول هو ذاك
عن القوة المدركة والخزانة والثاني زواله عنها ايضا جار في الاحكام الكاذبة ايضا فيجب ثبوتها ايضا فيها وح فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر لكان
تلك الكواذب صادقة في نفس الامر وقد يحكى عن معلم المشائين ارسطاطاليس علم المبادي اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو الحق بمعنى انه الواقع لا المطابق للواقع فافهم
والتحقيق ان المراد من الخارج هو ما لم يترتب الاثار على الاشياء فالموجود الخارجي هو الموجود الذي يترتب عليه الاثار المطلوبة منه كالاحراق المطلوب من النار ويقابله الموجود
الذهني والمقصود هو التنبيه على التعريف ليس ان يراد بالاثار الاثار الخارجية لزوم الدور والا عم دخل الموجود الذهني في تعريف الموجود الخارجي فلا حاجة الى مؤنة الجواب بان
معنى ترتب الاثار عليه كونه فاعلا والوجود الذهني لا يصير مبدءا للغير في التأثير مع انه شبهة شيء يدفع بها شبهة لا فساد فان عدم كون الموجود الذهني فاعلا مطلقا ثم كيف وقد صرحوا
بان وجود الغاية في الذهن علة فاعلية لفاعلية الفاعل ثم ان نحو الوجود الذي يترتب عليه الاثر الذي تسميه بالوجود الخارجي يختلف باختلاف الماهيات فالوجود الخارجي لكل ماهية
انما هو بحسبها حتى ان الكيفيات النفسانية وجودها الخارجي هو تحققها في الذهن لان الاثر المطلوب من ماهياتها لا يترتب عليها الا فيه وعلى هذا فوجود العلم في النفس وجود
خارجي له ووجوده الذهني هو مجرد تصوره والفرق بين قولنا علمت وبين تصور العلم ظاهر فالمراد بثبوت الخارج للنسبة كونها واقعية في مقابلة مجرد التصور وبهذا يظهر
الجواب عن الاشكال الثاني ايضا وهذا اولى مما اجاب به المشهور من ان المراد من الخارج للنسبة المدلول وان كان في الذهن فظهر ان الخارج عن الاصطلاح **عقد و
حل** قد يستشكل في حال صيغ العقود حيث انها يصدق عليها احد تعريفي الخبر ولم يصدق عليه تعريف الاخر فانه يصدق على مثل بعت انه كلام لنسبته خارج فان
البايع يقصد النقل او لا ثم يجعل هذا اللفظ حاكيا عنه ولا يصدق عليه انه كلام يحتمل الصدق والكذب اذ لا يمكن ان يقال للقائل انه صادق فيه او كاذب ويؤيد الاول
ظاهر اللفظ والثاني باطن المعنى اقول مما لا يقبل النزاع كون صيغ العقود اخبارا بحسب الوضع الاصلي وهذا يوهم ان الاولى القاصرين في المقام وانما النزاع في مقامين
احدهما انها هل تكون موضوعة بالوضع النقلي او الاشتراكي للمعاني الانشائية ام لا بل تكون مجازا مشهورا فيها وعلى الاول فهل هي حقائق شرعية او عرفية اختلفوا فيها
على اقوال وثانيهما انها مستعملة في مقام العقد في الانشاء او الاخبار فذهب بعض المخالفين الى الثاني ووجه وجود النسبة بما اشير اليه في العنوان وربما يوجد على وجه يرجع
الاخبار عما في الخارج وهو ان قول القائل بعت اخبار ومراده عن تحقق بيع آخر بينه وبين القابل في الخارج عما في الذهن وكان مراده ان القائل يجعل البيع المعاطاة الواقع بينه
بين المشتري قبل الصيغة كما هو المتعارف في مقام المعاملة بمنزلة بيع في الخارج ثم يجعل اللفظ كاشفا عن ترتب الاثر عليه وكيف كان فهو فاسد والحق انها انشاء وادعى عليه
الاجماع جماعة منهم الشهيد الثاني ره ولا يصدق عليها شيء من تعريفي الخبر اما الثاني فهو ظاهر وقد عرفت به المستشكل واما الاول فلعدم خارج للنسب الموجودة فيها لبطلان
الوجهين المذكورين لظهور ان بعت مثلا لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به بل ولا يقصد ذلك ولا تشبهه التي حملت المستشكل على تخيل الخبرية وهي ان وضعها بحسب الاصل
على الاخبار الظاهر في الصدق القابل للكذب وتعذر حملها عليه ضرورة عدم قبولها الكذب شرعا فلا دلالة من قرينة او شرط الشارع في استعمالها انما المتكلم في قبالها نفسه
والاخبار عما في ذهنه او نقلها الى معنى الانشاء والاول اولى وهو من نفس الاشكال كما لا يخفى **عقد وحل** من الشبهات التي ما تمسك في دفعها العقول وتحارت
في حلها افكار الفحول الشبهة المسماة بجذر الاصم التي اختلفت الكلمات في مبدعها فقيل انها من تشكيك الفخر الرازي وقيل انها من المعضلات القاصرة ابن كمونة البغدادي
التي تشبهها كثيرة واورد على كلام الله المجيد مطاعن وغيره وقيل انها تستند ومولانا الامام المعصوم والولي التام علي بن موسى الرضا صلوات الله وسلامه عليه ورد ما على
علما زمانه فعجزوا عن دفعها فاجاب عليه السلام عنه بجواب فيها لتنافر ترتفع وينقل في الاشارات عن بعضهم عن افاضل خراسان انها عرضت على مولانا الرضا عليه السلام فاجاب بجوابين لكن لم

فى المباحث المتعلقة بالأخبار

وكيف كان فقد كثر فى حلها القيل والقال والنزاع والجدال الى ان تحول الرجال الى ان افرط بعضهم بالورود واغرق الآخر بالجمود والخروج حتى ان المحقق التفتازانى مع سعة بحره وطول باعه فى
الفنون العقلية والنقلية بعد ان حكم بتحير العقول فيها انتصب لترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حلها وفى هذا الباب ممن تكلم فيها المحقق الطوسى والعلامة والمير كريم والمحقق
السيد الشريف والسيد السند المدقق مولانا رئيس المعقول عماد والمحقق الدوانى ومعاصره السيد صدر الدين الشيرازى الملقب بسيد المدققين ولهما فيها مباحثات ومشاجرات كثيرة
لطيفة لهما فيها رسائل واوراق ورسائل وقد تقررت بوجوه لشهرها ذكر احدها ان القائل اذا قال كلامى هذا صادق ثم قال غير كلامى ان كلا منهما خبر فيما
ولا يحتمل الصدق والكذب بل يلزم من صدق كل منهما كذبه وهو محال ثانيها انه اذا قال كل كلامى فى هذا اليوم كاذب ولم يقل فى ذلك اليوم غير هذا الكلام لزم ان يكون ذلك الكلام صادقا
وكاذبا معا لانه ان كان صادقا فى نفس الامر لزم ان يكون المحمول وهو كاذب صادقا على موضوعه وهو قوله كلامى فيكون كلامه كاذبا وقد فرض انه صادق وان كان كاذبا غير صادق على موضوعه
فيصدق عليه انه كاذب لان الموضوع كلام القائل والكلام واحد ما صدقا فيكون كلامه صادقا وليس كلامه الا كلامى كاذب فيكون صادقا وقد فرض انه كاذب بل نقيضه فيلزم انه ان
صدق هذا الكلام لزم كذبه وان فرض كذبه لزم صدقه وكل ما يلزم من وجوده عدمه يلزم ان لا يكون متحققا والا لكان متحققا وغير متحقق وهو محال فيلزم ان لا يكون هذا القول
صادقا ولا كاذبا وقد اجاب عنها المحقق الدوانى بعد تمهيد مقدمة هى ان حقيقة الخبر الحكاية عن النسبة الواقعية اما على الوجه المطابق فيكون صادقا او الغير المطابق
فيكون كاذبا فلا يمكن ان يكون حكاية عن النسبة التى هى مضمونه توضيح ذلك ما حققه فى موضعه من ان مرجع احتمال الخبر للصدق والكذب الى امكان اجتماع النسبة الذهنية
التى هى يحتملها مضمونه مع تحققها وانتفائها واذا كانت النسبة الذهنية حكاية عن نفسها باعتبار وجودها فى الذهن كما فى قولك هذا الكلام صادق او كاذب مشيرا
الى نفس هذا الكلام وكانت بعينها الواقع المحكى عنه فلا يمكن اجتماعها مع انتفائها ضرورة امتناع اجتماع الشىء مع عدمه ولهذا لو قال احد هذا الكلام صادق
مشيرا الى نفس هذا الكلام لم يكن خبرا بل لم يكن له محصل فان النسبة التى هى مضمونه لا تنتهى الى الحكاية عما فى الواقع بل يدور على نفسها لعل السر فى ذلك ان النسبة الخبرية هو الوقوع
الذهنية التى يقصد بها المحاكاة عما فى الواقع فلا يكون حكاية عن نفسها اذ محاكاة الشىء عن نفسه غير معقولة ولاجل ذلك صار احتمال المطابقة واللامطابقة من خواص
التصديقات فان التصورات لم يقصد بها المحاكاة عن امر واقعى لا يجرى فيها التخطئة والتغليط كما فى التصورات النفسية الظاهرة ومن هنا يعلم الفرق بين الجملة الخبرية والانشائية
المنقولة عنها نحو قولك الحمد لله على الاخبار والانشاء والفاظ العقود كذلك فان الفرق بقصد الحكاية فى الاخبار وعدمه فى الانشاء وملخص جوابه الذى ذكره بعد
المقدمة ان خبرية الكلام انما هو من حيث كونه حكاية عن الواقع وقد عرفت ان الخبر لا يكون حكاية عن النسبة التى هى مضمونه فلا يتناول هذا الكلام لنفسه من تلك الحيثية لا
يحتمل الصدق والكذب فنختار انه كاذب لانتفاء موضوعه ولا يلزم من كذبه اتصافه بالصدق لانتفاء المعدول ليس صادقا ولا كاذبا نقل سيد المدققين كلامه بما مضمونه ان كلام القائل انما يكون
صادقا او كاذبا لو كان خبرا ولكن ليس قوله كلامى اشارة الى فرد ذلك المفهوم ولم يحصل النسبة الا ملاحظة لا تحصل فرده فى الكلام نفسه فلا يمكن ان يجعل اشارة اليه كما لا يمكن
ان يقول هذا الكلام واراد الاشارة الى نفس هذا الكلام ثم اعترض عليه بوجوه احدها ان الخبرية لا تتوقف على الاشارة المذكورة لامكان ان لا يكون لموضوعه فرد اصلا كما اذا
قيل كلام كل كلام لى كاذب ولا يراد الاشارة اليه كما فى القضايا الطبيعية التى يكون لموضوعاتها افراد وثانيها ان معنى جعل العنوان النسبة الملاحظة فردية ان يحكم على العنوان حكما
يتعدى الى فرده لانطباقه عليه لا ان يلحظ خصوص الفرد حتى يقال انه غير متعقل فى المقام وثالثها انا نخبر عن اى لفظ شئنا بقولنا كاذب سواء كان مهملا او مستعملا الى لعنا
فرد ام لم فردها سننشأ كلام القائل عن ذلك الحكم سائر الالفاظ الوجه ثم اجاب عن اصل الشبهة بعد تمهيد مقدمة هى ان قول القائل كلامى كاذب يتصور على ثلاثة اوجه الحكم
بالكذب على لفظ كلامى او على مفهومه متما حتى يكون القضية طبيعية او على فرده وهو نفس الكلام لانحصار الفرد فيه فكانه قيل كلامى كاذب كاذب وحاصل جوابه انا نختار الكذب
الكلام ان اريد احد الوجهين الاولين قوله لو كان كاذبا لم يصدق المحمول وهو كاذب على كلامى فيصدق عليه الصادق قلت ثم انه ليس لفظ كلامى او مفهومه خبرا اذ الاول مفرد والثانية
ليس بلفظ ونختار صدقه ان اريد الوجه الثالث قوله ان كان صادقا لزم ان يكون المحمول وهو كاذب صادقا على موضوعه وهو كلامى كاذب فيكون كاذبا قلنا المحكوم عليه بحسب الحقيقة
على هذا التقدير كلامى كاذب فيلزم اتصافه بالكذب بما فرضنا صدقه بل فرضنا صدق قوله كلامى كاذب كاذب كذب ذلك يستلزم صدق هذا كما ان كذب قولك زيد قائم موجود يستلزم صدق قولك
الخلاء موجود كاذب لا العدوح ورد المحقق المذكور فى رسالة جيد كما هو ابر بالنسبة اليه بالعكس على ما يرشد اليه ملاحظة تعليقاتهما المتعددة من القديمة والجديدة والاجد على
شرح التجريد بما ملخصه ان تحريف الكلم عن مواضعه ثم ورد بما اراد الالتباس ما نقل ثم ذكر وارده على الوجه الذى ذكرناه وحاصل منع كون هذا الكلام على هذا الوجه خبرا
لانتفاء كونه حكاية عن النسبة الخارجية الا انه لا يخفى كلامه اشارة الى فرده الى الموضوع ما له حينئذ فلا يرد شىء من ايراداته ثم اعترض على ما حققه فى حل الشبهة اولا بان الوجه
الاول منها لا مدخل له فى المبحث ولا ينتقل اليه الوهم فلا حاجة الى ذكرها الا تكثير السواد وهو لا يليق بطالب الصواب ومنتجى الرشاد وثانيا بانه لم يتصور الاحتمالات الظاهرة فانها
تخصيصا ان يؤخذ قضية كلية فيكون معناه كل كلامى فى هذا اليوم كاذب اختصاصا فى هذا الفرد لا ينافى الكلية وان يؤخذ جزئية فيكون معناه بعض كلامى اليوم كاذب المهملة
ايضا ولا يخفى انه لا فرق فى القضية صدقا وكذبا بحسب اختلاف الجزئية والكلية ما لم يعرض لها وجوه تمنع ما يصححه فيهما لا يعينه وثالثا بان انحصار الكلام فى الفرد
الفرد لا يقتضى كون المحكوم عليه بالذات هو نفس الفرد بل العنوان على وجه ينطبق على ما هو فرد له فى الواقع كما بيننا فلا يتم قوله ان لا فرد له سوى ذلك الخ ورابعا بان ما ذكره فى
قوله نختار صدقه ان اريد الوجه الثالث فيه نظر قد علم سابقا انه اذا اخذت القضية كلية او جزئية لا يكون محصلها ان ذلك لا يكون حكم خصوص ذلك الفرد بل على انه وكما هو
على كل ما هو فرد له فى الواقع فيجب ان يكون قوله كلامى كاذب جزئيا منه فيكون الاعلى ما اختاره من كون كل كلامى كاذب فردا من افراد الموضوع وخامسا بان قوله المحكوم عليه فى قوله
بالكذب بحسب الحقيقة ان قوله كلامى كاذب تركيبه اما لانتفاء الموضوع او لاتصافه بنقيض المحمول والاول باطل لان الموضوع عند المجيب هو قوله كلامى كاذب بعينه وهو
وكذا الثانى لاستلزامه كون قوله كلامى كاذب غير كاذب بل صادقا وقد فرض كاذبا هف ويتوجه على اصل قوله كلامى كاذب الحكم على نفس كلامى كاذب فيكون صادقا حيث فرض صدقه كاذبا

كلام المحقق الدوانى فى دفع الشبهة

كلام السيد صدر الدين الشيرازى فى دفع الشبهة

في المباحث المتعلقة بالأخبار

حيث ان المحكوم بالكذب في القضية الشخصية الصادقة واجاب عنه السيد المحقق المذكور في اوائل الحواشي بما ذكره من ان قول القائل كلامي هذا كاذب انما جعل اشارة الى نفس ذلك الكلام لم يكن هناك قضية
القضية التي هي مدلوله حكاية عن نسبة خارجية فلا يكون خبرا حقيقة اذ المراد بان يحصل كلامي هو المعنون بالمشار اليه فهو عين ما نقلنا من طلبه فلم يخرج الكلام عن مواضعه
من علينا او دفناه واذا اريد بان يجعل جميع قول القائل كلامي هذا كاذب شاملا لنفسه لا بد ان يعتبر بعد اثبات جميع القضية لا بد ان تكون شاملة الى فرد الموضوع وخروج
القضايا واذا اريد معنى آخر فعليه بيانها ثم ان الجمع بين الاعتراض وما بيناه ذكر بعض الاحتمالات والاعتراض بعد استيفاء الاحتمالات ليس من دأب المحصلين مع انه ترد الاحتمالات
على الوجه الذي اراده ثم لو ورد عليها لا يرد وتقريره على وجه يلفقه اذا كان للعنوان فرد واحد بحسب نفس الامر كقول القائل كلامي المنحصر فرده في قوله كلامي كاذب يكون المحكوم
عليه بحسب الحقيقة ذلك الفرد لا غير سواء اخذت القضية كلية او جزئية او مهملة اذ الحكم على ما صدق العنوان في الواقع وليس سواه غاية الامر انه عبر عنه بعنوان ما والقضية
الشخصية لا بد ان يعتبر موضوعها بوجه خاص ولا يكفي فيها كون الحكم على فرد خاص وما ذكره من اختلاف حال القضية صدقا وكذبا بحسب اختلاف الكلية والجزئية ان اراد اختلاف
حال هذه القضية اذا اخذت كلية او جزئية المنحصر موضوعها في فرد واحد فظاهر انه لا يختلف حاله صدقا وكذبا كذلك وان اراد به اختلاف حال قضية اخرى في الكلام ليس فيها
فظاهر انه الذي تركه ما يعينه اخذ فيها لا يعينه على هذا فما ذكره من ان القضية اذا اخذت كلية او جزئية لا يكون محصلها ذلك فقد ظهر فسادها فان محصلها ذلك وما ذكره من
التعليل عليل اذ لو كان الحكم على خصوص الفرد كان عين ذلك لا محصله قوله وح يكون كلامي كاذب جزئيا منها قد تحقق فيه ان ذلك غير لازم لان الكلام في القضية الملفوظة
والقائل تكلم بكلام كاذب هو القضية الملفوظة وان كان الحكم على الفرد كما انك اذا قلت كل انسان حيوان كانت القضية الملفوظة هذه لا زيد حيوان وعمرو حيوان ان حكمت
على افراد الانسان قوله اذا كذب قوله كلامي هذا كاذب الخ فيه ان المحكوم عليه قول القائل كلامي كاذب بحسب الحقيقة فرد قوله كلامي وهو لفظ كلامي كاذب فكان القائل قال كلامي هذا
كاذب فان كان المراد به كلامي كاذب بالنسبة الى صدقه قوله فيكون صادقا حيث فرض صدقه الخ قلنا ان المفروض صدقه على ذلك التقدير هو كلامي كاذب بالنسبة الى كذب المحكوم عليه الكذب
في القضية الصادقة هو كلامي كاذب لا محصل تحقيقه ان كان المراد به كلامي كاذب الذي هو الموضوع في كلامي كاذب بحسب كذبه قوله كاذب كذبا لانتفاء الموضوع الخ بحث الاول
قوله والاول باطل الخ فيه انه لم لا يكون الموضوع هو لفظ كلامي في قوله كلامي كاذب هذا ما افاده هذا المحقق المدقق ملخصا محررا ونحن بعون الله تعالى نحاكم بينهما بما يحط
بالبال اولا ثم نجيب عن اصل الشبهة بما انتهى اليه فهم القاصر والفكر الفاتر فنقول الاولى في النظر الى الجواب المذكور من جواب السيد المدقق وملخصه بعد اسقاط الحشو والزوائد
ودفع الايرادات المورد ان القضية صادقة ومعناه ما كلامي كاذب ليس كاذب فصح صدقها ان المستفاد منها حينئذ حمل الكذب على كلامي كاذب هو صادق لانتفاء الموضوع
لا يتصف بالكذب ولا يرد عليه شيء من اعتراضات المحقق ما ذكره في الدفع الاول قليل منها مثل الاعتراض بعد ما خلينا بعض الاحتمالات وعد استيفاء جميعها ما ذكره السيد من
الجمع بين الاعتراضين المذكورين ليس من دأب المحصلين منظور فيه فان معنى الجمع بينهما انه لا ينبغي ذكر ما لا مدخلية له في الاحتمالات وان كان لا بد منه لا ثبات المطلوب وسد باب
الاحتمال على الخصم فليستوعب جميع الاحتمالات ولا يقتصر على بعضها اذ ليس المراد بانه لا ينبغي ذكره ويجب استيعاب الكل في ذلك الفرض كما لا يخفى ومثل الاعتراض بان بحث الكلام
في ذلك الفرد لا يقتضي كون المحكوم عليه الذات هو نفس الفرد بل العنوان فانه يتوجه عليه بالنظر الى التدافع بين كلاميه لا انه يورد ضعفا في مقصده وهو ظاهر واما جواب المحقق
فيرد عليه ان النسبة الذهنية انما تكون حاكية عن نسبة خارجية بتقدير الحصول وان كان خارجها الذهن يكون شيء حاكيا ومحكيا باعتبارين فهما الامر ان لوحظ الحكاية
على الوجه المذكور وهذا انما يتحقق فيما اذا كان الحاكي فيما يدل على نفسه بان يكون من سنخه فاذا قلت كل زماني ليس له حصول فهو مترتب الاجزاء فلا شك انه يشمل نفسه في الكلام
فلا مانع من شمول الكلام لنفسه بالجهة المذكورة فالقائل بعد ما قصد من قوله كلامي كاذب نفس ذلك الكلام اما يعقد القضية كلية او يعقدها جزئية معينة الموضوع
او يعقدها شخصية يريد مطابقة النسبة الذهنية الموجودة في الكلام لما قصده وان كانت ذهنيا ايضا نعم يرد ان هذا النحو من التكلم خارج عن قانون المحاورة كما سيأتي واما اعتراض
السيد فاكثرها غير وارد فانه مبني على ما فهم من عبارة المحقق من حيث الاشارة الى الفرد لا ما قصده من حيث الحكاية ولم يلحظ نظره امتناع الاشارة من حيث هي كما هو مع
ان كلامه لا يخفى فاعتراض السيد عليه مبني على المغالطة والانصاف ان تعليل المراد الى ما يرد عليه لا يراد ليس من دأب طالبي الصواب متحيط كما ترى وكيف كان فالكلام في الجواب فنقول
ان يقال ان من يقصد منه مثل هذا الكلام اما ان يكون صادقا لا يتكلم بذلك لو بعينه ذلك الكلام واما ان يكون غافلا او شاكا بذلك على كل تقدير اما ان يعقد القضية كلية
او جزئية او مهملة او طبيعية او شخصية فان كان عالما بانه يتكلم بغيره قاصدا له فقاعدة المحاورة تقتضي ان لا يريد بنفس هذا الكلام على جميع التقادير المذكورة فيحمل كلامه على
غيره فان لم يتكلم بغيره صار من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع فهو لا ينافي صدق نفس هذا الكلام بعد علمه بانه سيتكلم بغيره وكذا ان كان غافلا او شاكا واما اذا كان عالما
بانه لا يتكلم بغيره ويتكلم بهذا الكلام فيمكن ان يقال انه يرجع الى ما ذكره السيد في تأويل قوله كلامي كاذب فيلزم منها التزم به من كونه صادقا ويمكن ان يقال ان المراد من
احتمال الخبر للصدق والكذب احتماله لهما بالنظر الى نفسه فلا يقدح عدم احتماله لهما بعد ملاحظة الخارج كما اجاب به جماعة في الشبهة بتقريرها الاول هذا ما عندي في
هذا المقام الذي قد زلت فيه اقدام الاعلام وكلت فيه الافكار والافهام وتحقيق حقيقة الامر فيه موكول الى الله الملك العلام واوليائه الكرام عليهم الصلوة والسلام **عقد**
وحل من مباحث الاخبار ان الاصوليين يكتفون في ثبوت علم الرجال في مقام تعديل الرواة وجرحهم مع ان المعتبر في الشهادة كون المشهود به محسوسا وهذا انما ليس محسوسة
لكونها الملكة الباطنية ومثل ذلك يثبت عند الحاجة الى علم الرجال وقد ذكر في دفعها وجوه احدها منع اعتبار الحس في الشهادة وان ذهب اليه المشهور وذلك لعموم الادلة
المقتضية لقبولها وان حصلت من الخبر المتواتر والخبر المحفوف بالقرائن وغيرهما من طرق اهل معضلا الى انه لو اعتبر الحس فيها لزم عدم قبول شهادتنا بان الله واحد وان نبيه رسول الله صلى الله عليه
وآله رسالته وامير المؤمنين واولاده الائمة الطاهرين بالامامة لعدم مشاهدتنا شيئا من ذلك منه يظهر ضعف ما استدل به بعضهم في ذلك من كون معنى الشهادة لغة الحضور
وهو حضور في غير المشاهد المحسوس مع منع انحصار معناها اللغوي في ذلك ثانيها انه يكفي محسوسية الآثار في الشهادة فلا يلزم محسوسية المشهود به وهذا نظير ما مر في دفع شبهة الابهاني

في المباحث المتعلقة بالأدلة العقلية

الإجماع المنقول المتواتر كفاية تحقيقه مما عرفه الأجماع ثالثها أن الفرض حصول العلم بالمشهور ومع حصوله لا بد أحظ ... لا يفرق بين ثبات حصوله بالمفروض من حصول القطع بالشاهد حتى في العدالة فإنه كثيرا ما يحصل لنا العلم بعدالة الراوي من جهة تعديل المعدلين ثم مع كثرتهم كما في الأركان الأربعة والفضلاء الخمسة رابعها أنها مستثناة عن قاعدة اعتبار الحس في الشهادة للاكتفاء فيها بالاستفاضة وغيرها من عدة أمور أخرى ذكرها الفقهاء في باب الشهادات لدليل خاص دل عليه وأما أن يكون مخصصا لدليل اعتبار العلم في الموضوع في مسألة الشهادة أو يكون كاشفا عن أن العلم في خصوص هذا المورد ماخوذ على جهة الكشف لا الطريقية أو يكون من باب التنزيل أي تنزيل موضوع منزلة موضوع آخر فافهم خامسها أن العدالة هي حسن الظاهر دون الملكة الخاصة سادسها أن التعديل من باب الاجتهاد لا الشهادة كما صرح به الوحيد البهبهاني في فوائده التعليقية وغيرها وتبعه تلميذه المحقق القمي ره فيكفي فيها الظنون الاجتهادية والمكتفي بما عليه أنه لو بني على كونه شهادة لانسد باب تصحيح الأخبار لظهور أنه لم ينقل لنا سند تزكية جميع رواتهم إلى أعيانهم بعدلين فلا أقل من حد تزكية بواحد مع أن التعدد معتبر في الشهادة أصلا وهنا بالاتفاق مع أنه يعتمد على الاجتهاد أنه نوع تتبع على الراوي فيجب قبوله بمقتضى الأدلة سابعها أنه من باب الرواية كما يظهر من الشيخ والعلامة والبهائي وتلميذه الشارح وغيرهم ثامنها أن العدالة المعتبرة في الراوي غير العدالة المعتبرة في الشاهد ونحوه فإنها عبارة عن كون الراوي معتقدا للحق مستبصرا ثقة في دينه متحرزا عن الكذب غير متهم فيما يرويه وهذا ما ذهب إليه الشيخ في العدة وحينئذ يمكن القطع بها عليها لعدم كونها ملكة غير محسوسة إلى غير ذلك من الوجوه التي يمكن الخدشة في كثير منها **عقد وحل** قد يقال بأنا إذا نقول بحجية الأخبار من باب إفادتها الظن فلم نعتبر في قبولها الشرائط المعهودة المعينة وهل هذا إلا إسقاط النظر عن درجة الاعتبار بعد جعل المناط والمدار وهذا في ترتيب الظهور بما من قبيل الاعتضاد وغاية ما وقع فيه الخلاف بينهم عدة الشروط لا لأن القبول مشروط ولقد أجاد المحقق القمي ره حيث استقر سقيمها واطمأن قويمها ولم يغفل عن مسلكه ومذهبه لم يتخط عن مخلصه فحكم بأنه فأنكر أصل الاشتراط وحكم بأنه لا أصل له فكيف بالتعدد والعدد في ... وفائدتها فإنه لا شرط بها إنما تتم إذا ثبت جواز العمل بخبر الواحد بالأدلة الخاصة وأما إذا كان بناء العمل عليه من جهة أنه مفيد للظن كما هو قضية دليل الانسداد فلا معنى لها إذ الأمر دائر مدار الظن على ذلك التقدير ولا يخفى أنه وإن أحكم البنيان باعتقاد لكنه حريّ بعماد لا أن ما بني عليه المقال يقوي الإشكال لاحتمال أن يكون ظاهر القول بحجية الخبر من باب الظن إنما تقتضي البناء على الاشتراط وهذا مما يقرب مذهب من حجية الظن المطلق إلى الإسقاط وقد دفعنا الإشكال على وجه خطر بالبال في كتاب سبيل الوسائل فليرجع إليه كل طالب نائل **عقد وحل** ربما يتوهم أن الشيعة في التحسين والتقبيح العقليين من الأشاعرة واشباههم علمهم بالاستحسانات والمصالح والأقيسة من قبيل الشبهة المتناقضين لذلك لأن مرادهم من الأولين أن ما يستحسنه العقل ويحكم فيه بمصلحة فهو حجة وإن لم يرد به شرع ومن الثالث إجراء حكم شيء في شيء آخر لجامع بينهما والجامع ليس إلا أمرا عقليا وهو توهم فاسد ناش من عدم تحقيق معنى الحسن والقبح الذين ينكر درك العقل لهما وحكمه بهما وتفصيل الكلام أن للحسن والقبح معاني ثمانية صفة الكمال والنقص وملايمة الغرض ومنافرته المعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة وملايمة الطبع ومنافرته وكون الفعل مما لا حرج في فعله وما فيه حرج وكون الفعل بحيث للعالم بحاله القادر عليه أن يفعله وكونه بحيث ليس له أن يفعله وكون فاعله يستحق المدح أو الذم وكونه موجبا لاستحقاق فاعله للثواب والعقاب وكونه بحيث أمر الشارع بمدح فاعله وذمه وهذه المعاني الثمانية ترجع في الحقيقة إلى ثلاثة معان ملايمة الغرض ومنافرته وكونه موجبا لاستحقاق المدح والذم وكونه موجبا لاستحقاق الثواب والعقاب ولذا اختلفوا في معنى تعداد المعاني بين قائل بالأول معتمدا بأن المقصود ما يتصف به الأفعال لا الصفات وتارك للثالث مطلقا لاندراجه في الثاني إلى غير ذلك ومحل النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة هو المعنى الثاني والسابع فإن الأشاعرة صرحوا بأن الحسن والقبح بغير هذين المعنيين لا يتوقفان على الشرع فإن كون الشيء ملايما للغرض والطبع ومنافرا له مثلا مما لا تعلق له بالشرع أصلا بل هو مما يدركه العقل من غير توسط الشرع ولم يعلم أن مرادهم في الاستحسانات والمصالح المعتبرة بل الظاهر أنهم أرادوا غيرهما وأما القياس فلا دخل له بالحسن والقبح إنما يوجب العمل بالقول بثبوت الحكم للعقل وهم لا يقولون أنه لا حكم للعقل أصلا لبداهة حكمه في كثير من موارد النزاع مع حكمه بالحسن والقبح كما صرح به بعضهم وغيره لهذا خصصوا عنوان المسألة بذلك فلا تنافي بين الأمرين ثم هو ظاهر **عقد وحل** من جملة ما توهم أن الحكم بالعقل مستقلا لا يترتب على حكم الشرع المعتبر نوع لما تسميه بالمستقلات العقلية لا يصح عده من أدلة الأحكام فإن الدليل ما يستدل به بالعقل على الحكم فيها يحتاج إلى الاستدلال وهو المراد بقولهم في تعريف الدليل العقلي أنه حكم عقلي يتوصل به إلى حكم شرعي والعقل في المقام هو الحاكم والمدرك للحكم كما أن الشارع حاكم بالحكم في الشرعيات فكما لا يعد الشارع دليلا على الحكم بحسب الاصطلاح فكذا العقل وأجيب عنه بأن المقصود من ذلك ليس كون نفس العقل دليلا على ما حكم به الدليل هو التحسين والتقبيح العقليان وحكم العقل باستحقاق المدح والذم والثواب والعقاب ومدلوله الحكم الشرعي من الوجوب والحرمة وغيرهما مما دل عليه هذا هو الذي دل العقل عليه واعترض عليه بعض المحققين بأن حكم العقل وإدراكه ليس دليلا على المحكوم به لأن الدليل هو الأمر الموصل إلى الإدراك والمفروض هنا انتفاء الوسط ثم أجاب عن أصل الإشكال بأن الدليل في المقام هو حكم العقل بحسن الفعل أو قبحه عقلا فإنه دال على حكم الشرع بل نصا نظرا إلى ما دل على الملازمة بين حكم العقل والشرع نعم قد يجعل الدليل ذلك العقل نفس حكم الشرع حيث يدركه العقل إذا كون ذلك مما حكم به الشرع وحينئذ لا يصح عد الحكم المذكور دليلا على حكم الشرع لكن مكان الغرض المذكور لا يخلو عن نظر إذ لا مجال للتأمل في إدراك ذلك لا بتوسط حكمه بالتحسين والتقبيح وحكمه بانطباق الحكم الشرعي على ما حكم به حسبما يقتضيه القواعد العقلية إنما يدل به حكم الشرع حينئذ الملازمة المذكورة يكون الدليل على حكم الشرع هو ما حكم به من التحسين والتقبيح على ما قرر أقول الأولى أن يقال في الجواب أن الدليل العقلي حسبما يستفاد من تعريفهم هو الحكم العقلي الذي يستنبط منه الحكم الشرعي حكم العقل وبعبارة أخرى الدليل هو المحكوم به لا نفس الحكم فالدليل هو ما حكم به العقل من الحسن والقبح فإنه الذي يستنبط منه حكم الشارع من الوجوب والحرمة مثلا ووصف الدليل على مثل ذلك مما لا غائلة فيه ومنه يظهر ضعف كلا الجوابين المذكورين لرجوعهما إلى أمر واحد بكلا شق من منها والعجب أن المعترض جعل الاعتراض بأن الدليل هو الموصل إلى الإدراك والحكم لا نفسه ثم وقع نسبه فيما مر منه مع ما في الاعتراض من الضعف كما لا يخفى **عقد وحل** من جملة التوهمات التي منشأها عدم التأمل ...

في بيان معاني الحسن والقبح

في دفع ما أورد من الإشكال عن المستقلات العقلية

في المباحث المتعلقة بالأدلة العقلية

ل التحقق توهم ان العدلية ينكرون كون الشارع حاكما ويجعلون اوامر الشرع ونواهيه كاشفة عن الاحكام العقلية نظرا الى ما ذكروه في مسئلة الملازمة من المطابقة بين حكمي الشرع والعقل ٢٩
وان اوامر الشرع ونواهيه كاشفة عن جهات محسنة ومقبحة عقلا وهو غفلة واضحة وكيف ينسب اليهم ذلك مع ان جعل الشارع للاحكام وايجابه لبعض الافعال وتحريمه لبعضها
وكذلك تشريعه لباقي الاحكام من ضروريات الشريعة المصرح بها في الكتاب والسنة الذي يكون انكارها من الكابر السفسطية مع انه يلزم على ذلك ان يكون اوامر تعالى ونواهيه
اخبارية محضة خالية عن معنى الطلب وهو خلاف ما اجمعوا عليه من استعمال الاوامر في الكتاب والسنة في الوجوب تارة وفي الندب اخرى واستعمال النهي في التحريم والكراهة كذلك
ما ذكروه في مسئلة الملازمة لا يقتضي ذلك لان مرادهم الكشف بطريق الالتزام بالحكم الشرعي كما يظهر من كلماتهم ثم لا مجرد الكشف من تلك الجهات كاوامر الطبيب ونواهيه وهو ظاهر
ومما قررناه يندفع توهم اخر كالوارد في لسان بعض المعاصرين وهو توهم ان حكم الشرع تابع لحكم العقل ضرورة ان اهل الاديان والمذاهب متفقون على علمه تعالى بجميع الاشياء ازلا وابدا على الوجه
الاكمل والتحقق الاصلح وحكمته الموجبة لعنايته عن مراعاة الجهات الداعية الى تشريع الاحكام المدركة للعقل وهل يرضى احد بان يوجد تلك الجهات العقلية والعقل مخلو من
محلوفا فانه المفتقر الى الاضداد والاستعانة لا يرتسم الصور فيه الا بنوا شارقة تعد خلقه اياه حكيما مراعيا للجهات فكيف يعقل ان يكون تابعا له متقبسا منه
العقل لا يمكن الاحاطة بجميع الجهات وهو تعالى محيط بجميعها لا يعزب عنه شيء منها فلا نرى قيل اذا لم نجزم بعدمه نعم لحكم العقل لم نجزم بعدمه لحكم نبيه صلى الله عليه
مع انه قد روى في جملة من الاخبار ان الله تعالى ادبه وفوض اليه الاحكام بحيث ان يجعل الحكم وبمضيه الباري تعالى فيكون حكمه عز وجل تابعا لحكمه صلى الله عليه وآله فما وجه الفرق بينهما
اجيب بان تقريره تعالى لحكم النبي صلى الله عليه وآله بعد تسليم ظواهر تلك الاخبار ليس متابعة له في التشريع بل يكون ذلك بيانا لاصابته فيه نظير امضاء الائمة عليهم السلام وتقريرهم للمجتهد
وهذا مما لا يخفى حتى يحتاج الى الاطالة بيانا **عقد وحل** قد يتوهم التنافي بين قول العدلية بالتحسين والتقبيح العقليين وقولهم في بعض المواضع ان هذا واجب
تعبدي او حرام تعبدي حيث انه يكشف عن اعترافهم بجواز الامر بما لا يشتمل على جهة محسنة واقعية وجواز النهي عما لا يشتمل على جهة مقبحة واقعية وهو لا يجامع القول بانبعاث الاحكام
عن المصالح والمفاسد الواقعية المدركة للعقل وهو توهم ضعيف لظهور ان مرادهم بيان عدم انكشاف وجه الحكم عند العقل اصلا حيث انه من جهة الامور المستورة عن العقول لا عدمه اصلا
او بجهة اصلا الا ترى ان الائمة ما اذا سئلوا عن مصالح الاحكام ومفاسدها كانوا يتصدون لبيانها لرفع استيحاش السائلين عن استبعادهم على حسب استعداداتهم ومما ان كان هم لم
يكونوا ينفون بها ان يقولوا ان الله قد امر بالاحسن فيه وينهى عما الاقبح فيه غاية الامر ان العلل التي كانوا يذكرونها لم يكن كلها عللا واقعية نفس مرتبة يترتب عليها التكليف
ولهذا كان يقع منهم عليهم السلام التعليل بعلل مختلفة بالنسبة الى شيء واحد بالنسبة الى موارد السؤال واختلاف السائلين كما يرشد اليه النظر في اخبار التعليل لغسل الجنابة وكذا
لا يتوهم ان مرادهم ان امثال ذلك من الامتحانات المصرفة غير الناشئة عن المصالح والمفاسد في نفس الامر فيه كما لم ينكروا وقوع التكاليف الابتلائية ايضا مشتملة على المصالح
والمفاسد غاية الامر انها في نفس التكليف لا المكلف به بل ذهب بعض الافاضل ممن قارب عصرنا الى نفي الملازمة بين حكمي العقل والشرع نظرا الى ان الحسن والقبح ربما يكونان عند الشارع
في نفس التكليف ومما تمسك به في اثبات ذلك التكاليف الابتلائية وان كان ما اختاره محل الكلام عند الاعلام **عقد وحل** مما اتفقت عليه الادلة الاربعة عدم
وقوع التكليف بالمحال بل عدم جوازه بالنسبة الى هذه الامة وسائر الامم واما التكليف بما فيه عسر وحرج فمنفي في شريعتنا بالادلة الثلاثة الكتاب والسنة والاجماع وقد
يرد الاشكال بوقوع التكاليف فيها بكثير من الاعمال الشاقة كالجهاد الذي هو من اشق الاعمال الموجب كونه الاهوال وتلف النفوس والاموال ومجاهدة النفس ودفع الشبهة
لو نشأ من تمييز الحق من الباطل الموروث من الجهل والمرة من اشتباه التي هي اشق من الجهاد البدني وتمكين النفس من القصاص والحد الذي هو من اعظم الامور وغير ذلك مما
لا يخفى وقوع التكليف به في الشريعة السمحة السهلة والجواب عند المحققين من الاصحاب ان المناط والمدار في العسر والحرج هو ملاحظة حال غالب الناس فلا عبرة بالنادر نفيا واثباتا
والامثلة المذكورة مما يكون حرجا بالنسبة الى غالب الناس الجهاد فلان الاقتحام في نار الحرب مما يستسهله اكثر الناس اما حماية وعصبية واما طلبا للغنيمة واما رضا بالله
واما دفعا للمنزلة العظمى والموهبة الكبرى بل ربما يشتعل نار الحرب بين طائفتين في طول مدة وشدة محنة بينهما طوائف الاعراب المحترقين بنار العصبية والمستغرقين في بحار
الحمية كما يشهد به قضية الطائفتين المتخاصمتين في النجف الاشرف قبل هذه الايام بثلاثين سنة تقريبا والطائفتين المتخاصمتين الى قريب في طرفي الشط فان اجسام
ابدانهم على التراب بمور مودا ورؤسهم على الرماح تسير سيرا ولا يبالون بالقتل والنهب ولا يعرفون لهرب برهب فلا ريب في ان الداعي المختلفة والاغراض المنكرة في نوع
نفوس الاشقياء سيما في جهاد الكفار بالنسبة الى نفوس المؤمنين من طلب الفوز والفيض ورجاء عظيم الاجر وجزيل الثواب ويشهد بذلك ملاحظة احوال الشهداء الطف
وارواحنا لهم الفداء وانفسنا لهم الوقاء وشدة شوقهم وكثرة ميلهم الى الجهاد في مقابلة امامهم صلوات الله وسلامه عليهم فان قيل بعد ملاحظة المثوبات والدرجات
يستسهل جميع المشاق فاين العسر والحرج فلطاقتهم فليبذل الباذلون لنفوسهم فليهب الواهبون بابدانهم فليجهد المجاهدون في اي شيء ينفيه قاعدة نفي الحرج الثابتة بالادلة
الثلاثة قيل لا يمكن تكليفهم بكل المشاق مع ان الغرض من خلق هذه النشأة الترطيب عدة ايام وهو مما يحوج الى السعي في تحصيل اسباب المعاش مع ان النفوس ضعيفة
والاعتقادات واهية والقلوب غير صافية لا يمكن تكليفها لكل بالكل بل لا بد من اشتمال الاعمال الشاقة المكلف بها على المصالح الظاهرة العاجلة ليرغبوا في طلب المثوبات
الاجلة واما مجاهدة النفس فهي ايضا لا يصعب على غالب الناس بعد اقتحامهم فيها وظهور الاثار منها للكل من اهل الخير والشر بمقتضى كيفية رياضتهم سيما اذا لوحظ مثل
قوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا الموافق لحكم العقل سيما اذا اشتد الشوق واشتعل النار وربما يعرض للناس انفسهم فيما هو صعب منها باغراضهم لنيل
لطلب الغايات العاجلة الفانية من صيانة القوى والادراكية بالحاسيات والخاطر بحيث تسهل العفو وتصعب الجفو ولما ذلك بعض من مضى الي فما قيل من ان المشقة انما نشأت من
جهة خبث الاخلاق ورذائلها غير معتبر في المقام وانما العبرة بالمشقة الناشئة من جهة ضعف البدن او صعوبة العمل في نفسه مما ذكرناه يظهر الحال في المثال الثالث وغيره
مما لم يذكر ههنا فلا تغفل **عقد وحل** قد يورد كثيرا في كلام بعض المحققين حيث جمع بين التمسك بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ...

في توهم تعلق الاوامر الشرعية بالحكم

في نفي العسر والحرج في الشريعة

في المباحث المتعلقة بالأدلة العقلية

٥٠ وقد يستدل بها على عدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بأن نفي فعلية التعذيب يستلزم نفي الاستحقاق فان الاخبار بنفي التعذيب دل على عدم التكليف شرعاً فلا وجه للثاني (وهم الاخباريون الذين لا يقولون بالملازمة ...) بل لا وجه للاول والجواب عنه بوجوه احدها ما ذكره صاحب الفصول وهو ان مراد القائل بذلك المقال في مقام الاستدلال نفي الوجوب والتحريم بالمعنى الذي اثبته الخصم فانه لا يلتزم بكونه ذنباً موعوداً عليه بالعقوبة على المؤاخذة ولو مع الاصرار بل يجعله كغيره من الذنوب وتوضيحه ان الوجوب والتحريم اللذين اثبتهما في مقام دفع الاشكال هما اللذان يتعقبهما العفو واللذين نفاهما هما اللذان لا يتعقبهما في مقابلة الاخباريين القائلين بالحرمة الغير المعفو عنها ولا يلزم عن اثبات الحرمة المعفو عنها كما هو مقتضى كلامه في دفع الاشكال نفي ما اثبته احد المقامين غير ما ينفيه في المقام الآخر فاختلف متعلق النفي والاثبات وحينئذ يرتفع التدافع وثانيها ما ذكره شيخنا المحقق الانصاري وهو ان مقام الاستدلال لا يكفي عدم الفعلية لان الخصم يدعي الفعلية ويعترف بعدم المقتضي للاستحقاق على تقدير عدم الفعلية فيكفي في عدم الاستحقاق نفي الفعلية بخلاف مقام دفع الاشكال فان المقصود فيه اثبات الحكم الشرعي في مورد حكم العقل وعدم ترتب العقاب على مخالفته لا ينافي ثبوته كما في الظهار نعم لو فرض هناك اجماع ايضاً على انه لو انتفت الفعلية انتفى الاستحقاق لجاز التمسك بها هناك ولا يخفى الفرق بين هذا الوجه والوجه السابق وانه احسن واولى منه وثالثها ما خطر بالبال وهو ان دفع الاشكال انما يكون فيما يستقل به العقل اذ هو مورد دعوى الملازمة والاستدلال انما يكون فيما لا يستقل به العقل اذ هو مورد البرائة والمراد من الآية نفي التعذيب الفعلي قبل بعث الرسول ولا دلالة على نفيه منه لكن نفي التعذيب الفعلي يستلزم نفي التعذيب بلا استحقاق ايضاً في المقام الثاني اذ المفروض انتفاء حكم العقل كانتفاء حكم الرسول بخلاف المقام الاول لوجود حكم العقل فيحتمل بقاء الاستحقاق وبقاء اخرى نفي الاستحقاق في المقام الثاني بنفي الفعلية بخلاف المقام الاول وحينئذ يندفع التدافع كما لا يخفى **عقل وحل** قد يتوهم ان كلمات القوم في مسئلة الحظر والاباحة مضطربة غاية الاضطراب حيث انهم يذكرون في العنوان تارة الاشياء الغير الضرورية التي ينتفع بها ولا يدرك العقل قبحها ولا ضرراً فيها واخرى يذكرون الاشياء مطلقاً لا بقيد ونهاية الاطلاق ثم انهم ينقلون فيها القول بالحرمة الواقعية تارة ويثبتون اخرى وينسبون الى الشيخ تارة القول بالحرمة واخرى القول بالوقف اقول انك اذا تأملت في كلماتهم عرفت ان ذلك التوهم انما نشأ من عدم الفرق بين النزاعين الواقعين بينهم هما النزاع في الاباحة العقلية والنزاع في الاباحة الشرعية فان العنوان الاول انما هو للنزاع الاول ومحصل النزاع ان الاشياء الغير الضرورية التي لم يرد فيها حكم من الشرع هل يحكم العقل باباحتها ام لا والعنوان الثاني انما هو للنزاع الثاني وحاصل هذا النزاع ان الاشياء مطلقاً سواء كانت مما ينتفع به كشم الورد واكل الفواكه ام لا كالتكفير في الصلوة هل يكون الاصل فيها الاباحة الشرعية ام لا والمراد من الاباحة هنا في الحقيقة عدم الحرمة اذ المراد من هذا النزاع مجرد نفيها لا اثبات الاباحة وانما يعبر بلفظ الاباحة في كلمات بعضهم من اجل الاتفاق على نفي الاحكام الثلاثة الاخر وانما يثبت الحرمة لانه نفيها ايضاً كذا قيل وكيف كان فطرف النزاع الاول الاشاعرة بعد نزاعهم عن اصله الفاسد وجماعة من غيرهم وطرف النزاع الثاني الاخباريون ومحل اثبات القول بالحرمة هو النزاع الاول ومحل نفيه هو الثاني حتى انه صرح بعضهم بعدم الظفر على مصرح بالتحريم فيه نعم نسب الشيخ الحر في الفصول المهمة الى اكثر المتقدمين من الامامية ونسب بعض الافاضل الى الخلط بين النزاعين ومما يرشد اليه نسبة التوقف الى الشيخ في العدة مع انه صرح باختصاص التوقف بالنزاع الاول وبالاباحة في الثاني حيث قال في مقام النزاع الثاني ونحن لا نمنع ان يدل دليل السمع على ان الاشياء على الاباحة بعد ان كانت على الوقف بل عندنا الامر كذلك واليه نذهب انتهى وقوله بعد ان كانت على الوقف اشارة الى حكم العقل نعم لا ننكر خلطهم بين النزاعين في ان لا نتولى ريتميز كل منهما عن الآخر خصوصاً بالنسبة الى القائل بعدم الملازمة بين حكمي العقل والشرع وهو غير الاضطراب من الجهة المذكورة **عقل وحل** ربما يتوهم المناقضة فيما صدر عن الفاضل الجواد ومن حذا حذوه كالفاضل الصالح وغيره حيث قسموا الفعل الى قسمين ما يستقل به العقل وما لا يستقل به العقل وقسموا الاول الى الاحكام الخمسة ثم جعلوا النزاع المعروف في الحظر والاباحة العقليين في الثاني واختلفوا فيه بالحكم بالاباحة العقلية والحظر العقلي والتوقف فان فرض محل النزاع ولا فيما لا يستقل به العقل مع الاختلاف فيه بالاباحة والحظر العقليين وصل مما فيه تناقض ظاهر وتدافع واضح والمحقق القمي لم يجعل له مدفعاً بل حكم بورود الايراد حيث حصل للفاضل المذكور الغفلة في مقام التقسيم عن محل النزاع فلو كان النزاع في الاشياء الغير الضرورية في التعيش المشتملة على امارة المصلحة كشم الورد واكل الفاكهة من غير اعتبار لكونها مما لا يستقل العقل بادراكه لم يقع في هذا الاشكال والتناقض في المقال فان من يحكم بالاباحة او الحظر يجعلها من القسم الاول ومن يقول بانه لا حكم فيها يجعلها من القسم الثاني واما غير المحقق المذكور من العلماء الاعلام فقد تصدى للدفع والوجوه التي يمكن بها الدفع عدة وجوه الاول ما ذكره الفاضل الجواد بعد التفطن لورود الايراد عليه وهو ان العقل لا يدرك الحسن والقبح بالنظر الى خصوصيات الاشياء كشم الورد بخصوصه ويحكم حكماً عاماً بالحسن بالنسبة الى الجميع الثاني ما ذكره ايضاً وهو ان المراد ان العقل لا يدرك حسنها ولا قبحها ابتداء ومجردة عن ملاحظة شيء آخر ولا ينافي ذلك الحكم بالحسن عاماً بالنظر الى الدليل فالمراد انه لا يكون ضرورياً بل نظرياً الثالث انه لا منافاة بين عدم حكم العقل على شيء مع قطع النظر عن كونه مجهول الحكم وحكمه عليه مع ملاحظة وصف الجهالة يعني ان حكم العقل بحسن شم الورد واكل الفاكهة انما هو مع ملاحظة انهما مجهولا الحكم واما مع قطع النظر عن كونهما مجهولي الحكم فلا حكم للعقل فيهما الرابع ما يقرب منه وهو ان المراد ان الفعل الذي لا يدرك العقل فيه بخصوصه جهة محسنة او مقبحة كاكل الفواكه مثلاً ولا يحكم فيه بحكم خاص تفصيلي هل يحكم فيه على الاجمال انه محرم او مباح الخامس ما ذكره بعض افاضل اهل العصر وهو ان محل نزاعهم هو الحكم الظاهري لظهور عدم معقولية النزاع في الحكم الواقعي استلزامه للمفسدة من اجتماع حكمين فعليين متناقضين في شيء واحد الا على بعض المذاهب من عدم اللزوم التطابق بين ما حكم به الشرع وما حكم به العقل ويشهد له تقسيمهم الفعل الى ما يستقل به العقل وغيره واختلافهم في القسم الاول بين مثبت الحكم ونافيه ومراد المثبت هو الحكم الواقعي فلا بد ان يكون مراد النافي ذلك بقرينة المقابلة فمرادهم في القسم الثاني لا بد ان يكون الاباحة والحظر الظاهريين معه فلا تناقض اصلاً السادس ما ذكره بعض اساتيذ الاجلة من علمائنا المعاصرين ومحصله ان مرادهم من عدم ادراك العقل عدم ادراكه شيئاً من الاحكام الواقعية الاولية على سبيل التخيير بين الاباحة والحظر ومرادهم من ادراكه الاباحة او الحظر الواقعيين الثانويين على سبيل التعليق والمراد من الحكم الواقعي الاولي ان المجتهد اذا رأى الحكم اولاً وبالذات عنده انه هو الذي كان ثابتاً اولاً في اللوح المحفوظ ونزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين

٧٠ في تحقيق محل النزاع في الحظر والاباحة

٧١ في بيان التناقض في كلام الفاضل الجواد

في المباحث المتعلقة بالبراءة والاشتغال

علما او ظنا فهذا حكم واقعي اولي واذا تفحص عن ذلك لم يطلع به على نفسه مفتوحا بل تجدها خاليا من عليه ابدا كدوا سيقا ثم التجأ بعد ذلك الى نص او سؤال الشارع في شيء من طرقه الاربعة
من العقل وغيره عند اضطرار المجتهد كما قال اذا لم يقف على الواقع ففيه وظيفته فهو حكم واقعي ثانوي ولا شك في تسميته الاولى حكما اجتهاديا والثاني عمليا فقاهتيا والمراد
بالحكم التنجيزي في الاول انه يجعل المجتهد مثلا خلافه من الشارع ان علما فعلما وان ظنا فظنا فاذا اعتقد المجتهد قبح الظلم مثلا فيعتقد انه لا يجعل مثله خلافه من الشارع
لكونه مفروض انكشافا عما هو الواقع بخلاف الحكم التعليقي فانه لا يجعل مثله خلافه عنده ثم اورد على نفسه بعد كلمات له بما في قضيته ما ذكر ثم كون هذا الحكم من الاحكام التعليقية
فيبحث في كونه عند التعليقيا كالبراءة ونحوها ولم يذكر في تمام عنوان ما يستقل به العقل الذي هو من التنجيزيات فاجاب بتسليم ورود الايراد وان هذا انما هو لمجرد دعوى
القطع وهذا الوجه ان كان مخالفا للاجوبة السابقة في الاسلوب الا انه يمكن ارجاع بعضها الى بعض كما هو ظاهر ولكن يخالجني ان العقل لا حكم له في شيء الا بعد اطلاعه على الجهة المحسنة
او المقبحة المقتضية للحكم فالمراد من جعل محل النزاع هو ما لا ادراك للعقل فيه كونه مما لا يدرك العقل فيه جهة محسنة او مقبحة ليكشف فيه حكما منبعثا عنها والمراد من الخلاف
في الحكم بالحظر او الاباحة ان العقل بعد عدم ادراكه الحسن او القبح فيه فرضية مما لا مصلحة فيه ولا مفسدة هل له حكم في الخالي عنهما ام لا وعلى هذا فلا تدافع في البين والفرق بينه
بين الاجوبة السابقة في غاية الظهور عند من له ادنى شعور **عقل وحل** لا ينبغي ان يتوهم كما توهم بعض الاصحاب ان حكم المجتهدين بحجية اصالة البراءة ينافي
حكمهم بعدم معذورية الجاهل في غير المواضع المستثناة وذلك لاختلاف موردي الحكمين فان مورد الاول بعد الفحص عن الادلة ومورد الثاني قبله وتوضيحه على ما ذكره الوحيد
قدس سره الشريف في فوائده الحائرية ان الاحكام الشرعية ثبوتها في الدين على كثرتها من الضروريات وكان العادة المستمرة في الانبياء والمرسلين من لدن ادم الى الخاتم
انهم اولو شرايع واحكام فكل من دخل في دين نبي يعلم ان عليه احكاما كثيرة يجب معرفتها والعمل بها بل هذا هو الفائدة في بعث الرسل فنحن نعلم بتلك الاحكام علما اجماليا
وان لم نعلم تفاصيلها ومثلنا مثل عبد اعطاه سيده طومارا وقال له امرتك باحكام كثيرة في هذا الطومار وعليك بمطالعته والعمل بجميع ما فيه فلا يمكننا التمسك
باصالة البراءة الا بعد استفراغ الوسع وبذل الجهد في طلب الدليل واليأس منه فيجوز التمسك بها حينئذ لما ثبت عند العدلية من ان المؤاخذة على من لم يقصر في الطلب
قبيحة عقلا بل الاشاعرة ايضا يقولون بذلك من جهة السمع فلا ابد اذا من استفراغ الوسع ثم اجراء الاصل في نفي الحكم **عقل وحل** ربما يتوهم ان قول
المشهورين في مسئلة دوران الامر بين الوجوب والحرمة بالتخيير مما لا معنى له لان التخيير انما هو في المعنى بعد تعلق رجحان مطلوبية من الشارع باحد الطرفين كما هو المفروض فكيف
يتحقق في العبادات مع اشتراط الرجحان فيها وابعد منه تحققه في المعاملات مع عدم كون احد الطرفين فيهما موافقا للاصل فان احد الطرفين مثلا لو دل على حلية امرئة
والاخر على حرمتها عليه فلو تزوجها بناء على الحلال كيف يتحقق التوسعة والتخيير وقد يدفع بانه لو ارتكب الفعل بناء على امر الشارع يكون مستحقا للثواب فيكون عبادة واما المعاملات
فيمكن ان يقال انه اذا تزوجها بناء على الحل مثلا يكون تزويجها صحيحا مطابقا للشرع فيترتب عليه الاثار الشرعية وتتبعه الثمرات اللازمة للاخصية ومنها مثلا عدم
جواز التزويج باختها فيرتفع التفريق بغير الوجه المقرر فان قيل اذا كان احد الطرفين دالا على الوجوب والاخر على الحرمة فكيف لوجود الحرمة مع التخيير والتوسعة قيل لم يظهر من الادلة غير التسهيل
والتوسعة وعدم المؤاخذة مع الفعل والترك ولا تدل على عدم الحكم له في الظاهر فانه اذا اختار الوجوب يصير واجبا واذا اختار الحرمة يصير حراما نعم يشكل الامر بالنسبة الى
المتنازعة في مكاسب او ميراث ونظائرهما ولم يكن احد الطرفين موافقا للاصل واورد عليه بعض الافاضل بعد تسليم التوجيه بان ما ذكره اجراؤها يشعر بميله الى التخيير الابتدائي
وفيه تامل فان التخيير الاستمراري ثابت باطلاق اخبار التخيير اقول الانصاف ان التوجيه غير وجيه ان اريد به ما يعطيه ظاهر الكلام والاولى ان يقال ان الاشكال انما يتوجه
اذا اريد التخيير الواقعي واما اذا اريد التخيير الظاهري العقلي الذي يحكم به العقل من جهة التحير واللابدية فلا اذ لا ينافي كونه الاباحة في المعنى تعين احدهما بعد اختياره اذ لا شبهة
في مطابقة احدهما لما كان حكما في حقه الا ان الاخذ بمقتضى الاستصحاب فيما قام عليه فاذا اخذ طرف الوجوب فمعنى هذا ان حكم الشارع في المقام هو الوجوب فيكون عبادة في حقه واذا
عمل بجواز اخذ طرف الحرمة فمعنى عدم كونه عبادة في حقه هذا يكفي في اثبات الرجحان المطلوب في العبادة فلا منافاة بينها وبين الاباحة بالمعنى المذكور والرجحان اللازم في العبادة
كما لا يخفى وانت اذا تاملت فيما ذكرناه تعلم ان ما حققنا لا يناط بالتخيير الابتدائي بل يجري في التخيير الاستمراري ايضا واما التحقيق الحق في ذلك المطلب فيطلب من كتابنا وسيلة
الوسائل **عقل وحل** قد يتوهم ان اطلاقهم لفظ الاشتغال في مقابلة اصالة البراءة حتى ان بعضهم عنونها في كتب القوم وقع عقده على ذلك مما
لا معنى له لان مورد اصالة البراءة ومجراها ما يشك في ثبوت الحكم فيه ومورد اصل الاشتغال حسبما يدل عليه لفظه ما يثبت فيه شغل الذمة فكيف يذكر احدهما في مقابلة الاخر
اقول للاشتغال في كلامهم اطلاقان احدهما اطلاقه على ما يرادف الاحتياط وهو الذي يذكر في مقابلة البراءة كما يذكر الاحتياط ايضا وثانيهما اطلاقه على ما يقابل الاخر
ويكون قسيما له ايضا ولا معنى لاطلاقه في مقابلة البراءة ولذا عنون بعض المحققين كلا من الاصول الثلاثة بعنوان مستقل وتكلم في كل منها علاحدة والتحقيق الفرق بينه
بالمعنى الاخير وبين الاحتياط ان معنى اصل الاشتغال انه اذا علم شغل الذمة بشيء يحكم ببقائه حتى يعلم الفراغ وهذا معنى قولهم شغل الذمة اليقيني يحتاج الى البراءة
اليقينية فلا بد في اجرائه من امرين احدهما العلم باشتغال الذمة بالشيء اولا اذ بدونه يجري البراءة الاصلية فان الخروج عنها يستدعي اليقين بالشغل وثانيهما الشك في البراءة
اذ بدونه لا معنى لجريانه اصلا اذ مع العلم بالبراءة لا اشتغال ومع العلم بعدمها لا حاجة الى الاصل ثم ان هذا الاصل يجري في كل من الاحكام الخمسة التكليفية عدا الاباحة
اما في الوجوب والحرمة فظاهر واما في الندب والكراهة فلانه مع العلم بتحقق احدهما فعلا او تركا يحكم ببقائه حتى يعلم ارتفاعه ومعنى اصل الاحتياط هو الاتيان بما يخرج المكلف عن العهدة
على جميع الاحتمالات ولا بد في اجرائه ايضا من امرين احدهما كون مورده معرض احتمال اشتغال الذمة فلا يجري عند القطع بالشغل او القطع بعدمه فان قلت ينتقض ما ذكرت
اعتبارا بعدم القطع متعلقة بمثل صلوة الاحتياط كل ما امر الشارع بفعله احتياطا بل بجميع موارد القطع باستحباب الاحتياط او وجوبه قلنا المراد بعدم جريانه عند القطع انه
لا يجري فيما تعلق القطع به من حيث تعلقه لا انه لا يجري فيما تعلق به الاحتياط ومع هذا لا ينافي جريانه مع القطع بحكم الاحتياط كما في موارد النقض وثانيهما امكان الاتيان بما يخرج به المكلف عن العهدة قطعا

في الجمع بين حجية البراءة وعدم معذورية الجاهل

في الفرق بين الاشتغال والاحتياط

في المباحث المتعلقة بالاستصحاب

٥٢ فلا يجري مع عدم امكانه كما نصّ عليه فيما اذا دار الامر بين الحكم بين ان يكون للاحتياط ما ينافي الاستصحاب بالمعنى الثاني حسبما بيّنّاه **عقد وحلّ** ممّا يوهم التنافي قولهم انّ الاحكام
تتبع الاسماء مع قولهم انّ الاحكام لا تختلف باختلاف الاسامي والتحقيق انّ موردهما مختلف فلا يكون بينهما تناف ويندفع اصلاً وتوضيح ذلك انّ مورد الاول صورة
تغير المسمّى بان يكون اختلاف الاسم ناشئاً عن تغيّره اما ذاتاً كالكلب اذا صار ملحاً او وصفاً ولو اعتباراً كما علّق عليه الحكم كالمكيل والموزون في الربا كما لو اكل المبيع
في التجويد وقس عليه ما اذا اختلف فيه عادات اهل الامصار ومورد الثاني صورة عدم تغيّره كما لو فرض تغيّر اسم الماء مع عدم تغيّره فانه محكوم بالطهورية لا يزول بذلك كما لو فرض
تسمية نوع من الكلب في العرف غزالا او غنماً وبالعكس فان ذلك لا يصير سببا لترتب احكام اللحم عليه في الاول وعكسه في الثاني وقد يقال انّ المراد من الاول انه ينتفي الحكم من جهة
الاسم بانتفاء الاسم ومن الثاني انه لا يلزم انتفاء الحكم بانتفاء الاسم مطلقا لوجود دليل آخر نظراً الى انّ التخصيص بالذكر لا يقتضي التخصيص بالحكم الا بمفهوم اللقب الذي ليس بحجة فيحكم
باستصحاب الحكم مع انتفاء الاسم فلو قيل فعليه فلا فائدة في الاسم ولا معنى للتبعية التي افادها القاعدة الاولى قيل فائدة التبعية تظهر في الحالة الثانية بعد على مورد النص
كالحصرم بالنسبة الى العنب في الحالة اللاحقة مع تبدل الحقيقة وبالجملة مجرد انتفاء الاسم لا يمنع من اجراء الاستصحاب ولذا يستصحب حكم الحنطة في الدقيق والدقيق في العجين
والعجين في الخبز الى غير ذلك مما يشاهد ذلك وقد يرد عليه انّ ما ذكر من امكان الاستصحاب مع زوال الاسم غير صحيح كيف وقد اشترط في جريان الاستصحاب عدم تغيّر موضوع الحكم
والموضوع في المقام هو المسمّى بالاسم وهو لا يبقى مع زوال الاسم لذا تراهم لا يستصحبون نجاسة الكلب بعد صيرورته ملحا ونجاسة العذرة والنطفة بعد صيرورتهما دودا
وحيواناً والسرّ فيه ما افاده التقييد من الاسم فان قيل المناط انتفاء الحقيقة لا الاسم وهذا هو الفارق بين مثل الكلب والحنطة قيل لا نفهم المراد من انتفاء الحقيقة فان كان
منه انتفاء آثارها فيلزم عدم استصحاب اللبن اذا تبدّل بالجبن والاقط وكذا الحصرم اذا صار عنبا مع انهم يستصحبون امثال ذلك وكذا لو اريد تبدل الحقيقة العرفية وان
اريد انتفاء التسمية فهو متحقق في الجميع فما وجه الفرق وان اريد معنى آخر فعلى المثبت بيانه لينظر فيه بنفي او اثبات فالتحقيق انّ المواضع التي يستصحب فيها الحكم كالحنطة ونحوها
لم يعلق الحكم فيها على الاسم اقول المراد من الحقيقة هو الصورة النوعية التي يمتاز بها كل نوع عن سائر الانواع لا مجرد الآثار والخواص والكيفية القائمة بالشيء الموجبة
لاختلاف الآثار ولو لوحظ تغير الحقيقة بهذا المعنى لم يرد النقض اصلا كما هو ظاهر عند الماهر بفنّي المعقول والمنقول فليتدبر **عقد وحلّ** قد يتوهم
التدافع بين ما جعلوه شرطا للاستصحاب من بقاء الموضوع وبين ما ذكروه من انّ الاحكام لا تختلف باختلاف الاسماء وكذا بينه وبين ما جعلوه شرطا للاستصحاب ايضا من
الشك في الزمان اللاحق وقد عرفت طريق دفع الاول واما الثاني فلا بد من توضيحه اولا ودفعه ثانيا اما الاول فيقال فيه انّ الشك اللاحق المعتبر في مجرى الاستصحاب
لا يتصور الا مع تغير في الموضوع لظهور انّ الحكم تابع لتحقق الموضوع فمع بقائه وعدم تغيّره لا يعقل الشك في الحكم فكيف يعقل الشك اللاحق واما الثاني فيقال فيه انّ المعتبر
هو حصول الشك من اي جهة كان وليس حصوله منحصرا في تغير الموضوع بل ربما كان تغير الزمان والمكان ونحوهما سببا لحصوله وليس المراد من الموضوع ما اخذ فيه جميع المشخصات
الخارجية بل ذات ما جعل الحكم محمولا عليه كما لا يخفى ولو سلم فالمراد حصوله بتغير ما فيه فلا بد ان لا يكون ذلك التغير من جهة الجوهرية والا فعدمه شرط وهو المراد من اسم
عدم تغير الموضوع المعبّر عنه تارة ببقاء الموضوع واخرى باتحاد الموضوع وثالثة بعدم تبدل الموضوع الى غير ذلك من التعبيرات المتقاربة بل من جهة العرضية الغير المترتب عليها
الحكم وهي بحسب مقولات العرض فقد يكون التغير بحسب الكيف وهو الاغلب كما لو انتفى المسلوب وصفا وقد يكون بحسب الكم كالقلة والكثرة في الماء القليل المتنجس اذا تمم كرا
وقد يكون بحسب الاين ومن امثلته الانتقال وقد يكون بحسب متى ومن امثلته استصحاب الليل والنهار صلوة وصوما وعدم الحول في الزكوة الى غير ذلك فحاصل الشرطين انه لا بد
من حصول الشك ببقاء الحكم من جهة تغير ما يصلح لاحداث الشك ومن بقاء ذات الموضوع الذي ترتب عليه الحكم وذلك لانّ الاستصحاب هو ابقاء الحكم الثابت لذاته في الزمان الثاني
لاجل ثبوته في الزمان الاول ومن تلك الحيثية فلو ابقي من جهة اخرى لم يكن ذلك استصحابا ولو علم انتفاء الحكم في الزمان الثاني لم يصح الاستصحاب كما هو مجمع عليه فاذا علق الحكم على
موضوع خاص يكون ذلك الحكم خاصا بذلك الموضوع فلا يكون ذلك الحكم من حيث انه ذلك الحكم لغيره فلا يمكن استصحابه بعد زوال ذلك الموضوع فلا بد من جريانه من بقائه ولذا ذكر
بعض اهل الفضل انّ هذا الشرط شرط لتحصيل ماهية الاستصحاب لا لجريانه وان كان لا يخلو عن نظر وبالجملة فلا تدافع بين الشرطين وتمام الكلام في محله **عقد و**
حلّ من الاشكالات المحتاجة الى الدفع غاية الاحتياج اشكال ورد على اشتراط بقاء الموضوع وهو انه لا يتم ذلك الاشتراط بالنسبة الى استصحاب الموضوع
اذ لا نتعقل لها موضوعا كما في استصحاب بقاء زيد لترتيب الاحكام الشرعية المترتبة عليه فانه لو كان موجودا في الآن الثاني وهو معنى البقاء لم يبق شك حتى يحتاج الى الاستصحاب
ويمكن دفعه بوجوه الاول انّ الاشتراط يتم بالنسبة اليها ايضا فيما لاحظ حالها في ذلك كما يشترط البقاء بالنسبة للموضوعات بمعنى امكان ثبات البقاء ثانيا الوجود للاعراض
الثاني انّ محط انظارهم في الاشتراط هو الاحكام بان يكون مصبّه ولازم القائلين بعدم حجيته في الموضوعات مطلقا ثم تبعهم في ذلك غيرهم الثالث انّ الموضوع في المقام هو
النفس الناطقة والامر المستصحب المشكوك بقائه هو تعلقها بالبدن الرابع ان المراد امكان البقاء بمعنى انه يشترط عدم العلم بعدم بقاء الموضوع وهو متحقق في موارد الاستصحاب
كلها الخامس ما ذكره شيخنا المحقق الانصاري ره وهو ان الموضوع في مثل حيوة زيد هو زيد القابل لان يحكم عليه بحيوة تارة وبالموت اخرى وهذا المعنى متحقق في حال الشك
في بقائه فالمراد وجوده التقديري على نحو وجوده الاولي القابل لان يحكم عليه بالمستصحب وبنقيضه لا وجوده الخارجي الثانوي والحاصل ان الموضوع هو الذات المتقرّرة العارية عن
[illegible] على ما يقوله فهي الفاصل [illegible] قريبة في الوسيلة وهو احسن الوجوه المذكورة لا يخلو اكثر ما عداها من مناقشة كما بيّنّاها عليه في ذلك الكتاب **عقد**
وحلّ قد يتوهم من خفي عليه الفرق بين المستصحب وموضوع الحكم ومتعلقه مع كمال الوضوح فلا بأس بهنا ببيانه توضيحا للواضح تلويحا للانام فاقول ان المستصحب
امر عرضي مقطوع البقاء في الزمان السابق ومشكوك البقاء في الزمان اللاحق والموضوع هو المعروض له ولو كان عارضا لامر آخر فان كان الموضوع امرا خارجيا غير متعلق بالاحكام
فالمستصحب هو وجود ذلك الموضوع ولكن المعدّ والّا فالمستصحب بنفسه عرض وهو معروض لذلك الموضوع كما في الرطوبة العارضة للثوب ثم انّ الفرق بين الموضوع والمتعلق على ما قرره بعض

الامر

في المباحث المتعلقة بالنسخ والقياس

لا فاضل ان الموضوع ما يحمل عليه حد الاحكام كالصلوة والغسل وغيرهما والمتعلق ما كان له مدخلية في ثبوت الحكم او نفيه ولم يكن حكما ولا موضوعا كالاستصحاب الوضع للمعنى اللغوي ٥٣
غيرها وتنقسم كل منهما الى قسمين لانه اما من الامور الشرعية بمعنى المجعولات الجعلية للشارع او الاثار المترتبة على الاسباب الجعلية للشارع كالطهارة والنجاسة والزوجية والرقية
ونحوها واما من الامور الخارجية كالرطوبة واليبوسة والجفاف والنوم والليل ونحو ذلك هذا واعلم ان في باب البرائة والاستصحاب فوائد مهمة واشكالات عويصة طوينا عنها كشحا عن
التطويل واستغنينا بما ذكرنا في الوسيلة من الكلام الطويل **عقل وحل** قد يتوهم البعض الاوهام ان ما حققه الاعلام من ان الاحكام الشرعية مبنية على
المصالح والمفاسد النفس الامرية ومنبعثة عنها لا يجتمع مع ما اتفقوا عليه على ما من انه لا يعتد بخلافه من جواز النسخ بل وقوعه في الشرايع لانه يلزم منه اما انقلاب الحقيقة او
بالقبح والنهي عن الحسن او اجتماع النقيضين اللوازم باسرها ظاهرة البطلان والملازمة غير خفية وقيل ويقال في دفعه وجوه احدها ان الاشكال انما يتوجه لو سلم كون جميع
الاحكام الشرعية مما يتبع الحسن والقبح وهو غير مسلم اذ المعلوم انها مسببة عن امور واقعية ومنبعثة عن العلل النفس الامرية سواء كانت هي الحسن والقبح ام غيرهما وانت
خبير بما فيه ثانيها ان الفعل يتبع انضمام الجهة المقتضية للنسخ حقيقة ومع حقيقة اخرى فيكون هناك ماهيتان وفيه نظر ظاهر ثالثها ان موضوع الحكم المشتمل على المصلحة
او المفسدة هو الامر المقيد بالقيود الخاصة المتخصصة من الكم والكيف والاين والمتى وغيرها فيزول المصلحة والمفسدة بزوالها وتبعا اخرى لجهتها الموجبة لاختلاف الحكم التقييدية
لا التعليلية رابعها ان الفعل المنسوخ طبيعة كلية قابلة للتخصصات المختلفة بحسب اختلاف الاسباب والعلل والقوابل فيمكن ان يكون اختلاف التخصصين المتعلقين بالفعل
في الزمانين السابق واللاحق مستندا الى شيء من تلك الامور وضعف هذين الوجهين ظاهر ايضا خامسها ومواقعها ان الاشكال انما يرد على القول بكون الحسن والقبح ذاتيين
للافعال او مستندين الى الصفات اللازمة واما على القول بكونهما بالوجوه والاعتبارات فلا توضيح ذلك انهم اختلفوا في المسئلة المشار اليها على اقوال ستة الاول
انهما ذاتيان ذهب اليه قدماء المعتزلة واختاره من اصحابنا السيد الداماد في محكي السبع الشداد والثاني انهما مستندان الى الصفات اللازمة ذهب اليه جماعة من المعتزلة ايضا الثالث
انهما مستندان الى الوجوه والاعتبارات اختاره الجبائية واليه ذهب جماعة من اصحابنا منهم الشيخ البهائي ره الرابع ما ذهب اليه ابو الحسين المعتزلي وهو التفصيل بين الحسن والقبح
فالاول ذاتي والثاني وصفي والظاهر ان مراده بالوصف اللازم والخامس انهما مستندان الى الذات تارة والى الوجوه والاعتبارات اخرى ذهب اليه شرذمة منهم المحقق الجمال
والسادس التوقف فمن جعلهما مستندين الى الذات والصفات اللازمة توجه عليه الاشكال وعليه الدفع واما من قال باستنادهما الى الوجوه والاعتبارات فهو في سعة ولا حرج فيمكن
ان يستدل بوقوع النسخ المنافي للذاتية على بطلان القول بهما وصحة القول بالاستناد الى الوجوه وقد حققنا ما ادانا اليه النظر وهدانا اليه الدليل في محله **عقل**
وحل قد طال ما سنح بالبال اشكال لم يكشف النقاب عنه اهل الفضل والافاضل ومع ذلك ورد في الاخبار ان اول من قاس ابليس لعنه الله مع ان الظاهر ان الملائكة قد سبقوه
بالقياس حيث قالوا بعد اخبار الله تعالى بانه جاعل في الارض خليفة اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء الاية فانهم قاسوا ادم عليه السلام بالجن والنسناس الذين
افسدوا في الارض وسفكوا الدماء وانتهى القوة الفكرية في دفعه الى وجوه الاول انه لم يتقدم لا قياس فانهم لما استقروا المخلوقات الارضية وراوا منهم الافساد حكموا بان كل
مخلوق من المخلوقات الارضية يكون كذلك ويؤيده ما عن تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام ما علم الملائكة بقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء لولا انهم قد كانوا
راوا من يفسد فيها ويسفك الدماء وفي تفسير الامام عليه السلام فقالوا ربنا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء كما فعلت الجن بنو الجان الذين قد طردناهم من هذه الارض
وهذا وان امكن حملهما على القياس ايضا الا انه لا يتعين حملهما على غيره جمعا بينهما وبين ما اشرنا اليه الثاني ان القياس المحرم المنصوص المنهي عنه هو القياس المتعلق بالامور الشرعية
والعبادات التوقيفية والاحكام العملية واول من قاس منها ذلك هو ابليس حيث استعمل القياس في ترك السجود على ادم ع واما القياس في الامور التكوينية المتعلقة بالخلق والايجاد
يمكن تقدمه وغيره فلا دليل على حرمته ولا سبيل الى ذمته وما صدر من الملائكة من هذا القبيل الثالث ان قياس ابليس كان مما خرج عن المحسوس الظاهر الى انه يمكن تقدمه بحسب
الباطن فانه استعمل ذلك القياس منذ اراد الله ان يخلق ادم واظهر للملائكة ويؤيده ما ورد في الخبر الطويل المروي في البحار عن كتاب الانوار لابي الحسن البكري استاد الشهيد الثاني ره
عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام قال لما اراد الله ان يخلق ادم على نبينا واله وعليه السلام امر جبرئيل ان ينزل الى الارض فياخذ منها قبضة لخلق جسد ادم فسبقه ابليس الى
الارض وقال لها ان الله تعالى يريد ان يخلق منك خلقا يعذبه بالنار فاذا جائت الملائكة لياخذوا منك شيئا فقولي اني اعوذ بالله ان تاخذ مني شيئا يكون للنار فيه حظ ونصيب
فلما نزل جبرئيل استعاذت الارض منه بالله سبحانه ان ياخذ منها شيئا يكون للنار فيه نصيب فرجع جبرئيل وقال يا رب ان الارض استعاذت بك مني فرجعها الخبر ويمكن ان يكون استعماله
القياس قبل ذلك ايضا حين نظر هو والملائكة في الالواح العلمية واطلعوا على كيفية خلق ادم وامر الله الملائكة بالسجود له بل ورد على ما يخطر بالبال ان الملائكة وابليس راوا في
الالواح ان الله يامر الملائكة بالسجود لادم وهم يطيعون لكن واحدا منهم يعصي الله وكل منهم يحتمل العصيان في حق نفسه ولا يحتمله احد في حق ابليس لكثرة عبادته ووعظه للملائكة و
تزهده في الظاهر الرابع ان اخبار الملائكة بالافساد وسفك الدماء لم يكن مستندا الى قياس حال الخليفة على حال الجن والنسناس بل الى مطالعة اللوح المحفوظ والالواح الجزئية
السماوية حيث انه قد جرى القلم فيها بما هو كائن الى يوم القيمة ووجه سؤالهم عن ذلك حينئذ اما علمهم بجواز البداء او التماس الحكمة في ذلك الخامس ان ذلك وقع منهم بعد
اخبار الله تعالى بانه لو كان في الارض خلق عظيم سفكوا الدماء او اخباره بذلك في ذرية ادم بالخصوص ويشهد به ما روي عن ابن مسعود وغيره ان الله تعالى لما قال للملائكة اني جاعل
في الارض خليفة قالوا ربنا وما يكون الخليفة قال تكون له ذرية يفسدون في الارض ويتحاسدون ويقتل بعضهم بعضا فعند ذلك قالوا ربنا اتجعل فيها او اخبار ما يفيد ذلك
فان الله تعالى لما خلق النار خافت الملائكة وقالوا ربنا وسيدنا لمن خلقت هذه النار قال لمن عصاني من خلقي ولم يكن يومئذ لله خلق غير الملائكة فلما قال اني جاعل في الارض خليفة
عرفوا ان المعصية منهم السادس انهم انما قالوا ذلك لعلمهم بان العصمة المانعة عن الافساد والسفك من خواص نوعهم بحيث لا توجد في غيرهم ويلزمه ترتب اللوازم فيما لم
يكن كذلك من جهة ما اطلعوا عليه من فساد الجن وغيرهم السابع انهم استفادوا ذلك من ظاهر لفظ الخليفة على ادم عليه السلام فان الخلافة هي النيابة عن الله تعالى في القضاء والحكم لا يحتاج

مسئلة ثانية في

في بيان مطلب مفصل

اليها

في المباحث المتعلقة بالاجتهاد والتقليد

[illegible] انما الاصح ان النزاع والتخاصم في الاخبار عن رجوع الخليفة اخبار عن رجوع الشرع [illegible] وذلك [illegible] على كيفية خطبة الخليفة وكونه مخلوقا من
الطبائع الاربعة المسئول عنه للتنازع والتغالب المسلم للقضايا التي [illegible] الخليفة هل هو من الجن الذين [illegible] منهم [illegible] او من غير [illegible]
غيرهم على [illegible] من الوجوه التي يمكن النظر في بعضها وان كان [illegible] فيه الا [illegible] مهما في دفع الاشكال **عقل وحل** مما ذكرنا [illegible] الكلام الفرق بين [illegible]
وقياس الاولوية والقياس الجلي وتحقيق الفرق بين الاول والاخيرين ان الاول من الدليل اللفظية والاخيرين راجعان الى الادلة العقلية فلا ارتباط بينهما فلا يكون
الاول من جهة الاخيرين بل يكون حجة ولو قلنا بعدم حجيتهما [illegible] الاول راجع الى الثاني ويكون حجيته من جهة حجيته وفسادها ظاهر فانه يوذن بمنع القائل انهما من اللفظ
وانه والحجة من الدليل الالفاظ [illegible] الالفاظ لما ادعى [illegible] الثاني الا ان [illegible] الكلام على تسليمه لا لان اللفظ عليه بحسب الفهم العرفي لكنه يجعل [illegible] انهما [illegible]
ملاحظة [illegible] الاولوية فيكون تلك الملاحظة باعثة عند على الفهم المذكور وان كان [illegible] نفسه لكنه [illegible] عن بحث كما لا يخفى توضيح ذلك انهم اطلقوا
[illegible] حكم [illegible] الى الضرب [illegible] ولا نقل لهما ان مثلا [illegible] باب [illegible] والمفهوم الموافق والمنطوق وقد [illegible] بينهم [illegible] ذلك [illegible]
ظاهر فان قوة المدلول اللفظي [illegible] وقوة المنطوق بالنسبة الى المفهوم مما لا يشك فيه [illegible] من [illegible] الحكم الى [illegible] وانه لو قطع النظر
عند الحاكم بالحكم في الفرع [illegible] المفهوم نظرا الى ان فهم المعنى لا يتوقف على انتقال وتحرك ذهني [illegible] من الاصل الى الفرع وملاحظة معنى [illegible] الحكم [illegible]
جهة [illegible] من اللفظ معنى [illegible] من جعلها من جهة المنطوق نظر الى [illegible] بنفسها من اللفظ فلو بني على ان [illegible] المعنى من اللفظ انما هو من جهة ملاحظة [illegible]
الاولوية لم يبق ثمرة للنزاع واما الفرق بين الاخيرين فذكر جماعة من المحققين بيانه ان النسبة بينهما عموم من [illegible] المعتبر في الاول ان يكون علة الحكم في الفرع اكد منها في الاصل
سواء كان انتفاء الفارق بينهما معلوما ام [illegible] القطع بانتفاء الفارق سواء كانت العلة في الفرع اكد ام لا [illegible] اجتماعهما في [illegible] مطلق الايذاء [illegible]
في الابن و[illegible] الاول [illegible] القتل بالمثقل على القتل بالمحدد والثاني الحاق الامة بالعبد في تقويم [illegible] عند عتق احد الشريكين [illegible]
انه لا فرق بينهما وانهما متصادقان [illegible] وتفصيل الكلام لا يناسب المقام **عقل وحل** [illegible] والمانع عن تجزي الاجتهاد [illegible]
المجتهد [illegible] من استفراغ الوسع الماخوذ في تعريفه [illegible] استفراغ الوسع في تمام اوقات العمر فلا يتحقق [illegible] الاجتهاد الا عند الوفاة وان كان [illegible] وقت التكليف الحاجة الى
المسئلة فربما كان [illegible] لو قيل لم يحصل شرائط الاجتهاد كلا او بعضا او حصل على سبيل التقليد [illegible] تركيب الاجتهاد والتقليد [illegible] ان حصل على
سبيل الاجتهاد فالاجتهاد [illegible] عند المحصل انه لو [illegible] وسع [illegible] فعله [illegible] خلاف ما ظهر [illegible] شرائط الاجتهاد [illegible] لم يكتفوا الا
بالاستفراغ ثالثا فننقل الكلام اليه وهكذا [illegible] الى العلم وان بنوا في الاكتفاء [illegible] على [illegible] مجتهد بتجويزه فيلزم التركيب من الاجتهاد والتقليد ايضا مع انه يمكن
نقل الكلام الى المجتهد [illegible] عنها الوحيد [illegible] الجزئية اولا بالنقض [illegible] فان كل [illegible]
الاحاديث من [illegible] قاعدة وضابطة [illegible] عليه [illegible] لا يجب عليه تقليد غيره ولو في حكم [illegible] غلط فوضح [illegible] وان فرض [illegible] لابد للفهم من اطلاع على [illegible]
فننقل الكلام اليه [illegible] الا ان يجوزوا التركيب [illegible] تعليلا للاجتهاد مع ان [illegible] الشبهة [illegible] الفقاهة [illegible] معرفة العلوم العربية واللغوية
التتبع التام في [illegible] فالنقض في غاية الوضوح مع ان [illegible] الشبهة لو تمت [illegible] على جميع ارباب الحرف والصنائع [illegible] العلوم التي [illegible] عينا او كفاية [illegible]
[illegible] على مهارة وخبرة واطلاع على ما [illegible] عليه [illegible] فلا بد [illegible] المهارة والاطلاع [illegible] الاساتيد [illegible] نظر التلميذ
وان كانوا كفارا او فساقا وثانيا بالحل وملخص ما ذكره [illegible] هذا الفرق [illegible] الاجتهاد [illegible] لا يجوز العمل بالظن [illegible] حكم الله
[illegible] يعلم ان الله يرضى به علما يقينيا لا ظنيا [illegible] والتسلسل لا يتحقق ذلك الا لمن يستجمع الشرائط فلا شك [illegible] الى قبولها [illegible]
ولا يجعلها [illegible] من ارباب [illegible] والصنايع الذين [illegible] عند الله وحينئذ فليأخذ المجتهد في تحصيل الشرائط من العلوم والقوة [illegible]
[illegible] النفس [illegible] من فضل الله يؤتيه من يشاء واما تحصيل [illegible] المذاكرة مع الاساتيد [illegible] والتضرع اليه والتوسل
[illegible] المسائل [illegible] المشكلة والخلافية [illegible] فبعد تحصيل الكل [illegible]
كل ما فهم من المسائل [illegible] الى المتقدمين المشهورين [illegible] قوله هذا ما ادى اليه اجتهادي وكل ما ادى اليه اجتهادي فهو حكم الله في حقي و[illegible] الاحوط [illegible] على
اجتهاد المجتهد [illegible] فليحمد الله على نيل هذه الرتبة الجليلة [illegible] نفسه [illegible] اصلاحها [illegible] يهب الله له هذه الرتبة [illegible]
في الاجتهاد المستفرغ الوسع حين الحاجة فكل [illegible] الاجتهاد [illegible] حينئذ كما [illegible] بعد [illegible] المهارة [illegible] لا يكلف نفسا الا وسعها
[illegible] لو لم يكتف [illegible] ما دام حيا فلا بد [illegible] التقليد [illegible] والتزام الاحتياط بالنسبة الى جميع المسائل حرج عظيم بل تكليف بما لا يطاق [illegible]
البعض من [illegible] فاسد مع ان [illegible] متفقون على ان المجتهد لا يجوز له تقليد غيره [illegible] المجتهد هذا الذي ذكرنا من المستجمع للشرائط [illegible] على جميع
[illegible] فيه يظهر عنده ان حكم الله [illegible] حكم الله فان كان [illegible] الكل او المشهور [illegible] فيتعين عليه العمل [illegible]

فائدة نافعة

[illegible] اقول المقصود [illegible] في دفع هذه الشبهة [illegible] على استفراغ الوسع حين الحاجة [illegible] الاجتهاد واستجمع الشرائط [illegible]
[illegible] فان [illegible] الاجتهاد [illegible] الترجيح [illegible] المتاخرين [illegible] الاصل [illegible]
[illegible] **عقل وحل** [illegible] على المجتهد [illegible] هذا النص [illegible] كلام الشارع [illegible]

في المباحث المتعلقة بالاجتهاد والتقليد

لهذا القدح انه يجوز ان يكون مورد النص مستثنى عنها كما ان كثيرا من الموارد مستثنى عنها وفاقا مع ان القاعدة كلية واذا ورد عام وخاص مثبتا الظاهر فالخاص مقدم واجبا عند الوحيد

قدس سره واستعين في فوائده العتيقة ما حاصله ان الخاص انما يقدم على العام اذا كان اقوى واما اذا كان العام اقوى فلا بد من العمل بالعام وطرح الخاص او تأويله بحيث يرجع الى العام

لما قرر في محله ان المتعارضين اذا كان احدهما اقوى فالعمل به متعين لانه الراجح ومقابله يصير مرجوحا والمرجوح لا يمكن ان يجعل حكم الله لانه لا معنى لكونه مرجوحا ان الظاهر انه ليس حكم الله

مع انه ربما كان العام موافقا للكتاب والسنة وقد ورد انه اذا ورد عليكم الحديث فاعرضوه على الكتاب فان وافق فخذوه والا فدعوه وكذا ورد بالنسبة الى السنة مضافا الى ان

القاعدة اذا كانت قطعية لا يجوز ان يخصصها قطعي فضلا عن ظني فكثيرا ما يكون حال النص والقاعدة من هذا القبيل فلا بد من طرح او التأويل مثل ما ظهر من بعض الاخبار

[illegible]

في المباحث المتعلقة بالتعادل والتراجيح

ما لم يتفطن الشامع له فيفكر فيه ليكفر من حيث لا يشعر فلو كان عدم العلم من جهة التقية لم يمكن في انكار كون الخبر من الامام عليه السلام نفسه فضلا عن كفر الراد اقول وعن ابتنا التسبيه القوي
الفكرية تميل الى ما اختاره صاحب الحدائق ولا يخشى كونه اخبارا اذ ليس كل ما يقوله الاخباري مما يجب ان يحكم ببطلانه لمجرد صدوره من صاحبه فانه والكان حقا فالتحقيق انه لا اشكال في حصول
ما يحصل به نسبتنا العامة كثرة اختلاف الشيعة في اقوالهم وفتاواهم ولاجل ذلك حصلوا وقوعوا الخلاف بين شيعتهم كما يدل عليه صحيحة ابي خديجة عن ابي عبد الله عليه السلام قال
سئل انسان وانا حاضر فقال ربما دخلت المسجد وبعض اصحابنا يصلي العصر وبعضهم يصلي الظهر فقال انا امرتهم بهذا لو صلوا على وقت واحد لعرفوا واخذوا برقابهم كذا في
زرارة التي نقلناها في الوسيلة فانه يكفي موثقة زرارة على خلاف المطلوب اولا لان صدور الاجوبة المختلفة من الامام كان لعلمه بان تصميم كل جواب قال ثلاثة من العامة
قلنا من تامل في الحديث وتعكرفي السؤال والجواب يعرف ان ما ذكر خلاف ظاهر الرواية سيما اذا لوحظ قوله عليه السلام ولو اجتمعتم على امر واحد لصدقكم الناس علينا ولكان
اقل لبقائنا وبقائكم والكون يرشد الى ما ذكرناه الرواية الاولى حيث ان الاختلاف المذكور فيها مما لم يقل بالتوقيت لمنطبق عليه مذهب العامة فيما علمنا وقد جعله
للدفاع وثانيا ان من تتبع الاخبار وجد فيها اخبارا كثيرة لا يوجد قائل منهم بمضمونها فان قيل فلعل امثال ما ذكر على غير التقية من اسرار وتاويل بباطن كما
ان نقله بعض الاعلام قائلا انا ما لمحققه انه ما من شيء الا وله ذات وصفات متعددة متغايرة ترتب عليها احكام مختلفة فلو سئل الامام لم يحر عن ذلك واجاب كل مرة
بجواب مخالف للجواب السابق كانت الاجوبة كلها صادقة في نفس الامر وان لم يعلم السائل وجه صحتها فيجب عليه التسليم قلنا انا لا ننكر ابتناء الاختلاف احيانا على
مصالح اخر وانما مقصودنا منع انحصار الامر فيها واما ما يقال في الجواب من ان ما صدر عنهم من ذلك القبيل وصوبه كما انه وصل وامرنا به والداعي الى ذلك هو الخوف
والتقية ايضا فليس على ما ينبغي بل يحتمل رضاهم بالكتمان غالبا في الموارد لغير التقابل لادراك اسرارهم كما يدل عليه كثير من كلماتهم لاجمال اكثرها فان قيل
اذا لم يكن الحكم موافقا لمذهب احد من العامة فكيف يكون الرشد ووصوابا لما ورد في الاخبار من ان الرشد في خلافهم فكيف يصح مثل ذلك تقية قلنا كون عدم الموافقة اعم من الرشد
في غاية الظهور والمراد من كون الرشد في خلافهم ان الشيعة من حيث انهم شيعة ينبغي ان يكون بناؤهم على مخالفة العامة من حيث انهم المخالفون كما ان بناءهم كذلك كما يدل
عليه الكلام المنقول عن ابي حنيفة المشهور في الالسنة والحاصل انهم من حيث انهم العامة لا يعبأ بهم وان كان قد يوافق قولهم قولنا مضافا الى ما قيل من انه لو كان كل ما خالفهم
حقا لكان كثير من احكام الملل المخالفة لهم لنا حقا وليس كذلك اذ كان لا يخلو عن مناقشة حيث ان الغرض حقية ما خالفهم من فرق لنا لا حقية كل ما خالفهم من غيرنا ايضا ومن
القبيل الاكثر ما دل على وجوب القصر في قاصدا لاربعة فراسخ لغير المريد للرجوع ليومه فان مخالف لمذاهب العامة فانه مخالف للمعروف من مذهبنا فانهم فان قيل ليس المراد من الرشد
في كلامهم هو الرشد الواقعي فبعد ذلك تتم المطالب الا مجال لارادة الرشد الجهتي بمجرد نفع الضرر والا كان جميع ما ذهب اليه العامة رشدا قلنا يعرف جواب ذلك مما حققناه في بيان معنى التقرب فان
قيل غير خفي على المتامل المتتبع ان العامة كانوا يوذون الخاصة وان لم يظهر منهم ما يخالف مذهبهم فكيف اذا ظهر ذلك منهم على انه فكيف يامر الامام شيعته بخلاف مذهبهم مع ما نرى من انه عليه السلام نهى عما
لا يوافق المشهور من مذاهبهم امر بمثل التكتيف لكي يوافق المشهور بينهم مع ان تركه موافق لقول مالك قلنا هذا على المورد لا له فانه اذا لم يجز الامام ان يامرهم بما لا يوافق شيئا من مذاهبهم
اعم من المخالفة كما عرفت فكيف يجوز ان يامرهم بالخلاف ويجعل الرشد فيها لغرض نفس القاء الخلاف بين الشيعة لا مخالفتهم للعامة ويجعل الرشد فيها فان قيل هما اقصاه التقية الممكنة المخصوصة
بايقاع الاحكام المختلفة بين شيعتهم لاجل التقية من قبيل دفع المفاسد لا يفسد للخوف بالاخوف بعد ملاحظة الحكم الالهي في الواقعة الخاصة واحد قلنا فظهر مما ذكرنا ان ايقاع الخلاف
للتقية ولا محذور فيه بالنظر اليه بنفسه ايضا اذ لا يجعل كل من الاحكام حكما للواقعة في الواقع ولو سلم وجود المحذور فلا شك في عدم تحققه على هذا في المورد مع عدم اشتراط القول الموافق
من العامة في تحقق اعتبار الحكم وكون الحكم في الواقعة الخاصة واحدا لا يضرنا فيما نحن بصدده بل ينفعنا فان الاخبار في كل ما شرع مذهب اهل الحق باطل ما لك سواء وافق مذهب من مذاهب العامة
ام لا فان قيل قد جعل في الاخبار العرض على اخبار العامة من المرجحات فاذا لم يوافق الخبر مذهب احد من العامة فكيف يعرف انه مع التقية ليجعل معارضا قلنا يجب لك بمثل ما
بلا شك المحقق لانصافه وكلام صاحب الحدائق وقد تقدم بيانه مع انا نقول يمكن تحصيل الظن بكون الخبر غير التقية باشتهاره بين الاصحاب الا ان يقال انه يكفي مجرد الشبهة فلا حاجة
الى اعتبار التقية وهذا حاصل ما حققنا الى هنا ان ما ذهب اليه صاحب الحدائق مما يمكن اثباته وان توجه المنع على بعض كلماته في هذا المقام والله العالم بحقائق المسائل والاحكام

عقد وحل قد يعترض اليها مقتضيا ما جرى عليه سيرة العلماء من عدم تقديم الخبر المخالف للاصل على الموافق له والقول بالتخيير بينهما او الرجوع الى البراءة والاحتياط
على الخلاف بين الاصوليين والاخباريين مع ذكرهم الخلاف في باب التراجيح في تقديم المخالف للاصل ونسبتهم تقديمه على الموافق له الى المشهور مع مخالفة هذا الخلاف
لما في عنه الاختلاف من تقديم الخبر الحاظر على المبيح بل بعد منها ايضا اجتماع الخلاف والوفاق المذكورين مع ما هو المشهور بينهم من كون الاصل من المرجحات بحيث صار ذلك من
المسلمات بينهم على ما قد يدعى ويمكن الجواب اما عن الاول فبان الرجوع الى التخيير والاصل انما هو من جهة الادلة الخارجية لا من حيث النظر الى نفس الخبرين المتعارضين
وان النزاع صغروي بمعنى انه لا نزاع في الرجوع الى الاصل بعد التعارض وعدم الترجيح وانما النزاع في ان كون احدهما ناقلا او مقررا هل يوجب الترجيح ام لا فالقائل
المستلزم للرجوع الى الاصل اولا يوجب بل يتساقطان ويرجع الى الاصل واما عن الثاني فبان الخلاف في الاول بالنظر الى
ما بعد ورود الشرع وعدمه في الثاني بالنظر الى ما قبله وعن الثالث فبمنع الشهرة
ومما ذكرنا يظهر الجواب عما يقال انه لا وجه لتعنون المسئلتين مع ان احديهما
متحققة في الاخرى فان الجهة مختلفة كما عرفت لكن هذا اخر ما وفقنا
في هذا الكتاب والحمد لله المفضل العظيم والكبرياء والصلوة على
نبيه خير اهل الارض والسماء وآله الطيبين الطاهرين
الاصفياء وكتبها العبد
اللهم اغفر له ولوالديه

تم تعليق هذه الرسالة في نزل الطباعة على نهج الجدول في الاصل ... (نص جانبي غير مقروء)

اغلاط مباحث القطع والظن

الصفحة	السطر	الغلط	الصحيح
٢	١٧	به	بها
٢	١٨	عنه	عنها
٣	٢٧	مسائل	المسائل
٤	١٢	لوتذكر	لو تذكر
٧	١٣	تسمية	تسميته
٧	١٥	كما يقولون	كما يقول
٨	١١	لشيء	لشيء
٨	٣٥	ثلثون	ثلثين
٨	٣٥	عشرون	عشرين
١٣	٣٣	اوالحرمة	والحرمة
١٣	٣٥	احدها	احدها المزيد
١٣	٣٦	اذا دار	ما اذا دار
١٤	١١	مقتضي	تقتضي
١٤	٣٥	اما الكلام في المقطع الاول	الاول في القطع
١٩	٢٠	فقراته	فقراتها
١٩	٢٩	متشخصا	شخصا
٢١	٢٤	والموضوعية	الموضوعية
٢٤	٢٤	فان لم تجدوا	فلم تجدوا
٢٥	٢١	حكم	الحكم
٢٧	٢٣	جملة	من جملة
٢٧	٢٦	كلامه	مرامه
٢٨	١٠	لضرب	كضرب
٣٤	٢٠	ورد	ورد
٣٧	٤	هذه	هذا
٣٧	٥	ماذكره	ماذكرناه
٣٧	١٤	وهو	وهي
٣٧	٢٧	صورة	صور
٣٧	٢٧	واحد	واحدة
٤٢	٣٧	ذكره	ذكر
٤٣	٢٨	صحتها	صحتهما
٤٤	٣	معها	معه
٤٤	٦	للاخر	للاخر
٤٦	٢٨	كونه	كون
٤٧	١٠	على تشبه	على حرمة تشبه
٤٧	١٩	حصل	اذا حصل
٤٧	٣٣	اصالة كونها	اصالة عدم كونها
٤٨	١١	وان اريد	وان يريد
٤٨	١١	الفرض	الغرض
٤٩	٣٣	ووجود	ووجوه
٥١	١٤	خلافها	خلافه
٥٢	٩	في طوله	في طولها
٥٢	٩	لها	له
٥٤	١١	الروايات	الآيات
٥٤	١٧	عليها	عليه
٥٥	٣٠	فيه	فيها
٥٦	٢	المباحثه	المباحثة
٥٦	٤	من الاستدلال	من جهة الاستدلال
٥٦	٣٣	التزامها	التزامه
٥٨	١٤	لاصنا	الاصنام
٥٨	٣٧	المصادف	مصادفه
٥٩	٢٩	المتعارض	المعارض
٦١	١٥	فيها	فيه
٦١	١٧	الكاشفة	الكاشف فيها
٦٥	٩	منشها	منشئها

الصفحة	السطر	الغلط	الصحيح
٦٥	١٣	سبب	بسبب
٦٧	٣٩	على ذكرناه	على ما ذكرناه
٦٧	٣٣	بعبارات	باعتبارات
٦٨	١	اما متواتر	الى متواتر
٦٨	١	يكون	تكون
٦٩	٣٨	بما لا يتأتى	بما يتأتى
٧٠	٩١	اويتأخر	اوتتأخر
٧٠	٢١	لا ينقض	لا ينقص
٧٠	٢٩	ولا يستيقنون	فلا يستيقنون
٧١	٢٧	وربما	ربما
٧٣	١٣	لان	لا
٧٣	٣٠	بينهما	بينها
٧٥	٤٠	ظاهر	ظاهر
٧٦	١٤	ولزوم	وعلى هذا الاشكال [illegible]
٧٧	١٦	باعتبار الاول	باعتبار الثاني
٧٨	١	لا يمكن الاجماع	لا يمكن الاطلاع على الاجماع
٧٨	١٠	واما على تقريره	ورد على تقريره
٧٨	١٧	بنفسه	لطف بنفسه
٧٩	٢٥	وفي الاخير	وفي الاخر
٨٠	١٣	المالك	المسالك
٨٣	٢٨	مذاهبه	مذاهب
٨٤	٥	القضاء	الفناء
٨٤	٢٣	لاخص	لاخس
٨٥	١	هو	هي
٨٥	٢٤	ناظر	ناظرا
٨٦	١٠	عدة	عمدة
٨٧	٢١	لمفهوم	مفهوم
٨٧	٣٢	على التجسم	عن التجسم
٨٧	٣٨	الارشادات	الاشارات
٨٧	٣٨	لمعارضة	المعارضة
٨٨	٢	ويمكن الاستدلال	ولكن في الاستدلال
٨٨	٣٤	قول	قوله
٨٩	٢	ومنها يعلم الجواب	وانه لا تنافي بين
٨٩	٣٤	سلفا عن خلف	خلفا عن سلف
٩١	٣٧	تكور	تكرر
٩٢	١٢	واصرارا	اصرارا
٩٢	٢٧	ولا	لان
٩٣	١٥	معنونة	معنعنة
٩٣	٢٨	الى اقل	لا اقل
٩٤	١٢	يكون	بكون
٩٤	٢٥	معها	معه
٩٤	٣٥	لا يجوز	يجوز
٩٤	٣٧	وضعا	وصفا
٩٥	٢	عليها	عليه
٩٦	١٢	ظاهر	ظاهرة
٩٧	٣٧	احماد	احتمال
١٠٠	٢٩	المشهود له	المشهود به
١٠٢	٨	في وجه الحذف	في وجه [illegible] الحذف
١٠٢	١٣	في الثاني	في الثالث
١٠٢	٣٨	افادته	افادتها
١٠٣	٨	ليفقهوا	ليتفقهوا
١٠٣	١١	فيعملون	فيعملوا
١٠٣	٣٠	يعملون	يعملون
١٠٣	١١	ان	بان

الصفحة	السطر	الغلط	الصحيح
١٠٨	٨	ابلغ شيخنا اعلى	[illegible]
١١٨	٣٥	استشكل	استشكله
١١٠	١٣	الاخبار المسطورة	الاخبار المتواترة [illegible]
١١٧	٥٠	يقتضي	تقتضي
١١٩	٢	من انه	انه
١١٩	٢٢	من قبيل الاول	من قبيل الثاني لا الاول
١٢١	٢	كان	كانت
١٢٤	٢٢	بناء	بنا
١٢٥	٣٦	لاعبارة	عبارة
١٢٥	٣٧	هو ما بينه الله	فالحكم هو ما بينه الله
١٢٦	٢٣	[illegible]	[illegible]
١٢٦	٣٣	في مجال الجدل	[illegible]
١٢٧	٢٤	ابد	ابدى
١٢٧	٢٦	ما	مما
١٢٨	٢٩	شيخ الرئيس والحكم	شيخ الحكم
١٣١	٥	قيل	ما قيل
١٣٣	٥	الخصوص	بالخصوص
١٣٤	٨	يعبدون	يعيدون
١٣٥	٩	العقل	[illegible] بل العقل
١٣٥	٢٠	ان يكون بعضها الاخر	ان يكون بعضها [illegible] بعضها الاخر
١٣٥	٣٤	في المشكوكات والموهومات	في المشكوكات والمظنونات والموهومات
١٣٧	٩	بينهما	بينها
١٣٩	١٨	يتعين	بتعين
١٣٩	٢٦	غايته	غايته
١٣٩	٢٨	فكيف العلم	فكيف يكفي العلم
١٤١	١٠	تعقلها	تعلقها
١٤٢	١	ينقدح	تنقدح
١٤٣	٣٦	الواقعية	الواقعة
١٤٣	٣٧	مواضاته	هل مواساتنا
١٤٥	٥	بما	تما
١٤٨	١٧	لا اشكال	لا اشعار
١٤٨	٢٠	فشك	شك
١٤٨	٣٣	المذكورة	المذكور
١٤٩	٢	هو	هي
١٤٩	١٧	ويتمسكوا	ويتمسكون
١٤٩	٢١	استند	استندت
١٥٠	٣٧	انه بحث	وانه لا بحث
١٥٢	٣٦	حد	حدا
١٥٣	٦	فلا يقدح	فلا يقدح
١٥٣	٣١	خلفه	خلقه
١٥٥	١	مراتبها	مراتبها
١٥٥	٦	وعدمه	وعدمها
١٥٦	١٩	المتنبه	المتنبئ
١٥٦	٢٢	امكانه	امكانها
١٥٦	٣٦	هذا	هذان
١٥٦	٣٨	من الاستثناء	من ان الاستثناء
١٥٧	١٢	توافقه له	توافقه به
١٥٩	١٣	في الظاهر	في الظاهر
١٥٩	٠٨	الدليل	دليل
١٦٠	١٠	في الاول [illegible]	في الثاني [illegible]
١٦١	٣٦	كونهم	على كونهم
١٦٢	٤	اولاذاك	ولا ذاك
١٦٢	١٣	الطلب	[illegible]
١٦٥	٢٨	[illegible]	[illegible]

الصفحة	السطر	الغلط	الصحيح
١٦٤	٢٥	كلاها	كليهما
١٦٦	٣٣	استلالهم	استدلالهم
١٦٨	١٣	وسوالحرث	وهو جمع الحرث
١٧٢	٣٧	يستقدون	يعتقدون

اغلاط حاشية الرائد [illegible]

الصفحة	السطر	الغلط	الصحيح
١	٨	ان	لن
١	١١	بالبحث	بالبحث
١	١٤	لأولوية	اولوية
١	١٥	الطرفين	طرفيه
١	١٧	هو	هما
٢	٢٨	بموارده	بموارد
١	٢٨	مثل	يشمل
٣	٢٣	ساع	شاع
٣	٢٦	ثبت	مثبت
٥	٢	الاستحقاالجنابة	استحقاالجنابة
٥	٢	بل تجرى	بل يجرى
٥	٢٥	في الأعمية	للأعمية
٥	٢٥	الوجوبية	التحريمية
٥	٣٥	في العبارة	في العبادة
٧	٣	واقع	وقع
٨	٢	الأشاعرة	الأشاعرة والأخبارية
٨	٧	بعض الأفاضل	بعض الأفاضل [illegible]
٩	١٨	منهم	فيه
٩	٣٥	انه من الموضوعات	من الموضوعات
١٠	١٩	الشبه	وجه الشبه
١٢	٢١	بصدق	يصدق
١٢	٢٤	القضيا	القضايا
١٢	٣٣	فتشمل	فتشمل
١٣	٨	منفيا	مبنيا
١٣	١١	رفع	لرفع
١٤	٧	ان الله	بان الله
١٥	١٣	به	بها
١٥	١٠	عليها	عليها
٢٠	١	واجب	واجبة
٢٠	٣٤	الزمانية	الزمانى
٢١	٢٩	الحكم	حكم
٢١	٣٨	تاديها	تاديه
٢٣	٢٠	لكونه	لكونها
٢٣	٢٠	ناظرا	ناظرة
٢٣	٢٠	مثبتا	مثبتة
٢٨	٣٥	ملائمة	ملائما
٢٨	٣٧	الان	الاان
٣٠	٢١	حاكمة	حاكم
٣٠	٢٨	ذكر	ذكره
٣١	١١	الشئ	شئ
٣١	٢٧	لم توجد	لم يوجد
٣١	٢٨	وامرحل	وامر مشكل
٣١	٣٥	لايستلزم	لاتستلزم
٣٢	١٢	خائفين	خائضين
٣٢	٣٢	الكرة	الكر
٣٣	٨	الثبوت	ثبوت
٣٣	١٢	نفي الحرج	نفي الحكم
٣٣	٢٧	يكون	بكون
٣٤	٤	عن تحتها	عن تحتهما
٣٤	٢٥	بالوجوب	بالندب
٣٥	١٤	يستلزم	تستلزم
٣٥	٣٣	والترتب	والمترتب
٣٨	١٠	على حمل	الحمل
٣٨	١٥	لا الاطلاق	لا اطلاق
٣٩	٣٣	لان	لانه
٤٠	٦	منهى	نهى
٤٢	٢	ذكره الموارد	الموردة
٤٣	٥	عبارة	عبادة
٤٣	٢٩	لم يجز	لم يجر
٤٤	٩	يقتضيان	تقتضيان
٤٤	٢٢	ان	انه
٤٦	٢٢	المنع	منع
٤٦	٣٣	ولم يشكل	ولم يستشكل
٤٨	٤	ان	آن
٤٨	٢٩	التحصيل	تحصيل
٤٨	٣٨	موجودة	موجود
٤٩	١	فصدق	قصد
٥٠	٧	نجعل	لجهل
٥١	٢٤	الخارج	خارج
٥٢	٣١	كان	كنا
٥٢	٣٥	التشكيك	تشكيك
٥٤	٢٢	شيء	شيئا
٥٤	٢٠	دكرنا	ذكر
٥٥	٩	لا	الا
٥٥	١٢	الاشتباه	الاشتباه
٥٥	٣٢	ثلاث	ثلاثة
٥٦	٣	في زمان الحج	في زمان الحال الحج
٥٧	٣٧	عنه	عنها
٥٧	٣٨	القواعد	او القواعد
٥٨	١	الاولى	الثاني
٥٨	١	والذي يليه	ويليه
٥٨	٩	لوحظ فيه	لوحظ فيها
٥٨	١٠	لوحظ فيه	لوحظ فيها
٥٩	٢٣	وتسعين	في تسعين
٥٩	٢٣	في مائة	وعشرة في مائة
٥٩	٢٤	مائة	تسعين او مائة
٦١	٣١	فيه	فيها
٦٣	٧	العرفية	العرضية
٦٣	٩	نقلناه	نقلنا
٦٥	٨	يشملها	يشمله
٦٥	١٩	المخالفة	لمخالفة
٦٦	١٤	وجو احتمال	احتمال وجود
٦٦	١٥	ذيلها	ذيها
٦٥	٣١	ان يمكن	انه يمكن
٦٧	٩	التراقي	الواقع
٦٧	٣٥	فينفي	فلينفي
٦٩	١٨	في المقام	في مقام
٦٩	٢٦	لغير	لتغير
٦٩	٣٤	وتقدير	وتقرير
٧٠	٢	للتخليف	التكليف
٧٢	٢٨	الشرط	مشروط
٧٥	٢٩	في المسئلة	وفي المسئلة
٧٥	٣١	هو قاعدة	هي قاعدة
٧٧	٨	يفيد	تفيد
٧٧	٣٧	تفصيل	بتفصيل
٧٨	١٥	لا يستلزمه	لا تستلزمه
٧٩	١٠	المرئى	المرئية
٨١	٣٢	لقيد	تقييده
٨١	٣٢	اتيانه	اتيان
٨٢	١٧	اندفع	حق انه
٨٢	٢٠	بما يقتناع	بها لا يقتناع
٨٣	٩	مفارقات	مقارنات
٨٣	٣٠	من الخامل	من الحامل
٨٤	٢	الجامع	المجامع
٨٤	٣	ما يتوقف عليه	ما يتوقف عليه شئ
٨٥	١٢	الاجازة	الاجارة
٨٦	٢٠	التكبير	بالتكبير
٨٥	١٩	تحققها	تحققه
٨٦	١٩	تركها	تركه
٩١	٧	تكلفه	تكليفه
٩٢	٢	المثال	مثال
٩٢	٢٣	الصحة	لصحة
٩٤	١٥	بدون القصد	بدون القصد
٩٤	١٧	فلكن	فلم
٩٦	٣٥	الصائل	السائل
٩٧	٣	طريق شرعي	طريقا شرعيا
٩٧	٣١	امتثلنا	امتثله
٩٧	٣٥	مندرجة	متدرجة
١٠١	٩	الثلثه	المثلثة
١٠١	٣٥	الى الاكل	بالاكل
١٠٢	٣٥	الحقيقة	الحقيقي
١٠٢	٣٧	ايد	اريد
١٠٤	٧	القولى	التولى
١٠٥	٢	فلم يمكن	فلم يكن
١٠٥	١٥	كمنع	يمنع
١٠٥	٢٥	او بالعرض كله	او بالعرض اكلا
١٠٥	٢٧	الوضع	والوضع
١٠٥	٣٣	عدمها	عدمه
١٠٦	١٨	ضمانا للدابة	ضمانا صاحب الدابة
١٠٦	٢٥	نزيل	تزيل
١٠٦	٣٣	اليه	اليها
١٠٧	٢٥	قد هو قد	هو قد
١٠٨	٥	الحيوة	حيوة
١٠٨	٢٢	في ان الآن	في الآن
١٠٨	٣٣	مكاسبه	بيع مكاسبه
١٠٨	٣٥	عدمه	عدمها
١٠٩	١٠	من الظن	منها بالظن
١٠٥	١٣	على الدليل	على دليل
١٠٩	٢٣	ان يصح	ان لا يصح
١٠٩	٢٣	دوضع	[illegible]
١٠٩	٢٥	حكم العقل	خصوص حكم العقل
١٠٩	٣٥	التدوين	تدوين
١٠٩	٣٥	دون	ثم
١٠٩	٣٦	لمدخليتها	لمدخليته
١٠٩	٣٦	مدخليتها	مدخليته
١٠٩	٣٨	ايضا اصولية	ايضا [illegible]
١٠٩	٣٨	لمدخليتها	لمدخليته

الصفحة	السطر	الغلط	الصحيح	الصفحة	السطر	الغلط	الصحيح	الصفحة	السطر	الغلط	الصحيح	الصفحة	السطر	الغلط	الصحيح
١١٠	٥	ثالثها	وثالثها	١٤٥	١٩	لاوجه	لا على وجه	١٦٠	٣٢	ولا لوازم وزن ليل	[illegible]	٢٠٠	٢٢	قيل	قبل
١١٠	٤	الى الاحكام	الى كل الاحكام	١٤٥	٣١	ولاريب	فلاريب	١٦٠	٣٢	ورد ليل	ولا لوازم ليل	٢٠٠	٣٣	يقتضي	تقتضي
١١٠	[illegible]	[illegible]	[illegible]	١٤٧	١٣	مرت	مر	١٦٤	٢٢	الانسان	الحيوان	٢٠٠	٣٤	تيقنه	تيقنها
١١٠	٢٢	فرعية	فرعية لا اصولية	١٤٧	١٩	القفضي	التقضي	١٦٤	٢٢	الانسان	لحيوان	٢٠٠	٣٨	شك	اذا شك
١١٠	٢٣	للاستقراء	لاستقراء	١٤٨	٢١	اورد الاول على الكتاب	اورد الكتاب على الاول	١٦٨	٨	من الموارد	من المواد	٢٠١	٤	كالثوب	[illegible]
١١٠	٢٤	كذلك	[illegible]	١٤٨	٣٤	الملازم القائم	القائم الملازم	١٦٨	٣٣	ناظر	ناظرة	٢٠١	٢٣	للاخر	الاخر
١١٠	٢٨	لايوجب	لانوجب	١٤٩	٣٥	مذكورة	مذكور	١٦٨	٣٧	نعتبره	نعتبرها	٢٠١	٣٧	المزيل	المزال
١١٠	٢٩	لايوجب	لانوجب	١٥١	٣١	ولو بدليل	ولو ثبت بدليل	١٧٠	١	على تقدير	لا على تقدير	٢٠٢	٢٤	لايصير	لاتصير
١١٠	٢٩	فالاستفادة	فان مجرد الاستفادة	١٥٢	١١	لم يكن	لم يمكن	١٧٠	٤	ما	من	٢٠٣	٣	يستلزم	تستلزم
١١١	٧	بجميع المكلفين	بجميع كل المكلفين	١٥٤	٨	المنفيين	المغنيين	١٧٠	٥	لمهيته	لمهيته	٢٠٥	١٣	قوله هذا كله الخ	قوله فان الظاهر [illegible]
١١١	٨	عن المعارض	عن المخصص المعارض	١٥٤	٣٠	المطلوب ذلك	[illegible]	١٧٢	١٩	ثانيهما يمنع	يمنع	٢٠٥	١٨	قوله فان الظاهر [illegible]	قوله هذا كله الخ
١١١	١٠	لاضبط	لاخط	١٥٥	١١	ترتيب	في ترتيب	١٧٢	٣٣	مهيته	مهيته	٢٠٦	٩	التفصيلي	التفصيلي
١١١	٢٤	لم يفده	لم تفده	١٥٥	٢٢	من المثبت	المثبت	١٧٣	٢٩	يشعر	تشعر	٢٠٧	٥	التعارض	لتعارض
١١٢	١٤	المغاط	المناط	١٥٧	٣٠	ثلاثة	ثلاث	١٧٣	٣٠	تقادم	تقادم	٢٠٨	٢٧	في الخبرة	في خبره
١١٢	١٩	الاثار	الاثار	١٥٧	٢١	السابقة	الثالثة	١٧٤	٩	والاشكال في الاصل	[illegible]	٢٠٩	٢١	عدمه	عدمها
١١٢	٢٩	اوالشك	اوشك	١٥٧	٣١	ومات	[illegible]	١٧٤	١٨	المادة	للمادة	٢١٠	٢٤	نقسمان	يقسمان
١١٤	٥	ايا	انّا	١٥٧	٣٢	عليه	على	١٧٤	٣٢	حلوا	طولا	٢١١	١٩	ايهما	اليه
١١٤	١٣	حجية	عدم حجية	١٠٨	١٥	وجودا	وجوده	١٧٤	١٤	دليل شرعي	دليلا شرعيا	٢١١	٢٢	مونثته	[illegible]
١١٥	١٥	يكون	بكون	١٥٨	١٤	مخصصا	مخصصا او ناسخا	١٨٢	٢٨	بابه بانه لا	بابه لا	٢١١	٢٣	القرينة مو	القرينة هى
١١٥	٢٣	وينفيه	او ينفيه	١٥٨	٢٤	فيهما	فيها	١٨٥	٢١	الغافل	والغافل	٢١١	٢٨	المعتبر	المعتبرة
١١٨	٧	للكلام	كلام	١٥٨	٣٨	كالوشك	[illegible]	١٨٥	٢٨	بهذين	بهاتين	٢١١	٣٤	نحكمها	نحكمه
١١٨	١٨	حجية	حجيته	١٥٨	٣١	اما ان يتقدم	[illegible]	١٨٥	٢٣	لم يعلم صحته	لم يعلم كيفية صحته	٢١٢	١٠	وجوب	وجود
١١٥	٣٧	خليته	خلية	١٥٨	٣٣	بعد العلم	بعد العلم	١٨٦	١٩	والاول صحيح	والثاني صحيح	٢١٣	٢٦	بثمينها	[illegible]
١١٩	٣٠	لايضر	لاتضر	١٥٨	٣٨	اقسام	الاقسام	١٨٦	٢٥	من عدم	في عدم	٢١٣	٢٧	لم يذكر	لم تذكر
١٢٠	١٣	الاستصحاب	لاستصحاب	١٥٩	١	في الاوليين	في الاوليين	١٨٧	١٤	حاجة الناس اليه	حاجة الناس	٢١٤	٨	مخالفة	موافقة
١٢٣	٤	قيل	قبل	١٥٩	١٠	بكرية	بعد كريته	١٨٧	١٤	بعده	بعد	٢١٤	١٠	يظهر	تظهر
١٢٤	١٠	الصلوة	لصلوة	١٥٩	١١	بحدوثها	بحدوثهما	١٨٧	٢٤	لا يتم	لم يتم	٢١٤	١٥	اخذ	احد
١٢٤	٣٥	القاعدين	القاعدتين	١٥٩	١٤	بنوا الحكم	بنوا على الحكم	١٨٨	١٠	اما باق	[illegible]	٢١٦	١٢	[illegible]	[illegible]
١٢٥	١٣	لازم	لازمه	١٥٩	٢١	حكميا	حكما	١٨٨	٢١	الاقتداء	اقتداء	٢١٦	٢٣	مما المبدء	المبدء
١٢٦	٣١	منها	منها	١٥٩	٢١	من شك	من قبيل	١٨٩	٢٧	اخواه	اخوه	٢١٨	٢٩	لم يثبت	ثم نثبت
١٢٧	٢	التجويز	التجوز	١٥٩	٢٤	يلقي	يلغى	١٨٩	٢٧	التحرير	التحري	٢٢٠	٣٠	لها	له
١٢٧	٣٧	كلما نقضت	كالتي نقضت	١٥٩	٢٧	كان في الخف	كان ثوبه في الخف	١٨٩	٣٥	البايع كون	البايع والمشتري فادعى البايع	٢٢١	١٢	تخلف	تخلفت
١٢٧	٣٥	ممكن	ممكنة	١٥٩	٣٠	صغر	صغر حجمها	١٨٩	٣٨	يشعر	يشعر به	٢٢٢	١٨	محكمها	تحكمها
١٢٨	٣٥	[illegible]	[illegible]	١٦٠	٢٠	لمدخليته	مدخليته	١٩١	١٧	ما في الحواشي	ضعف ما في الحواشي	٢٢٤	٢٩	لها اعتبارات	اعتبارات
١٢٩	٨	منها	منها	١٦٠	٢٢	النفرقة	الفرقية	١٩٣	١	وهكذا	[illegible]	٢٢٥	٥	بعد	يعد
١٢٩	١٤	في الصغرى	في صغرى	١٦٠	٣٢	الاستصحاب	للاستصحاب	١٩٣	٢٤	الا في موارد	في موارد	٢٢٥	٦	الفراده	افراده
١٣٢	٧	تنجزه	بتنجزه	١٦١	٣	المانع الوجودي	المانع الوجودي [illegible]	١٩٤	١٢	بمثله	لمثله	٢٢٦	١٤	مستنده	مستندة
١٣٢	١٥	حجيتها	حجية	١٦١	٣	[illegible]	[illegible]	١٩٥	٢٩	عدمها	عدمه	٢٢٦	١٨	معموله	معمولة
١٣٣	٢٣	كان	كان الاشتباه	١٦١	٣٤	النبوة	نبوة	١٩٥	٣٨	الاعتقادي	الاعتقاد	٢٢٦	٢٥	مما لا يفيد	مما يفيد
١٣٤	٢٩	لوضعيها	لوضعيتها	١٦١	٣٧	مشكوك	مشكوكة	١٩٦	٤	وجدها	وجده	٢٢٦	٢٦	مثل	نحو مثل
١٣٧	٧	جواز	جوز	١٦١	٣٧	مشكوك	مشكوكة	١٩٧	١٤	انما الترجيح	انما هي الترجيح	٢٢٧	٤	فكافنا	مكافنا
١٣٦	١٠	يتتبع	يستتبع	١٦٢	٥	تنجز	تنجزها	١٩٧	٠١	في المقام	في مقام	٢٢٨	٣٦	عدمه	عدمها
١٣٧	٢٣	مشرطية	شرطية	١٦٢	١٣	وان	وبيان	١٩٧	٣٧	واستصحابها	واستصحابه	٢٢٩	٨	يبني	لم يبني
١٣٧	٣١	للاعم	للصحيح لا للاعم	١٦٣	٤	فكان استصحاب	استصحاب عدم	١٩٨	١	المفهوم	مفهوم	٢٣١	٢٨	انها	انهما
١٣٨	٣٤	عليه كونه	على كونه	١٦٣	٤	فكل الاستمرار	الاستمرار	١٩٨	١٠	استصحابها	استصحابه	٢٣٢	١٤	خبرخفة	خفة
١٤١	٣٠	مو	مى	١٦٣	٨	ان	انه	١٩٨	٢٠	استصحابها	استصحابه	٢٣٢	١٤	على اخلاله	فتقدم على اخلاله
١٤٣	١٢	في ثاني الطهارة	في الطهارة	١٦٣	٣٧	ذا فردين	فيها ذا فردين	١٩٨	٣٠	عليه	عليها	٢٣٣	٣٠	البعض	بعض
١٤٤	١	فيه	فيها	١٦٣	١٢	وان منكرا	وان كان منكرا	١٩٩	١٤	وجهه	ووجهه	٢٣٥	٣٨	قد يستدلان	فلما استدلا
١٤٥	١١	ولا يدخل	ويدخل	١٦٤	٢٧	اذ في عشرين	اذن عشرين	٢٠٢	٧	المستحب	سببه	٢٣٧	٣٠	حمل المرجح	جعل المرجح
١٤٥	١١	الارجاع	الاجراء	١٦٠	٣٥	التقي	الذي	٢٠٠	٣٣	وملافيه	ملاقيه	٢٣٨	١٤	تدفع	تدافع
												٢٣٨	١٤	ان الترجيح	ان الظن

اعلم انه لما ضاق الوقت على تحشيتها وتمكن من تجديد النظر والتأمل في هذه التعليقة الشريفة لاقتران زمان تصنيفها وتأليفها وجمعها من صحيفها بزمان طبعها لكثرة اشتياق المشتغلين الطالبين لطبعها الزمت على نفسي كل جهد ان انظر فيها بقدر ما يسعنا الوقت [illegible] حين تصحيحها [illegible] النظر وجمعت كل ما وقع فيها بحسب ظاهر النظر من السقط والتقديم والتأخير والاغلاط التي وقعت من قلم الكاتب [illegible] الطابع حين طبعها على الحجر [illegible] مع تعيين مواضعها [illegible] المطالب [illegible] وقد تم يطالعها ولا عذر [illegible] على كثرة [illegible] بها القصور [illegible] فيها [illegible] بعد ما ثنا قبل الناس [illegible] وكل عليه هو حسبي ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير.